

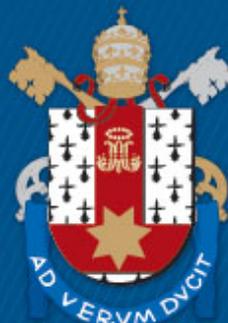
ESCOLA DE HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO EM FILOSOFIA

RICARDO LUIS REITER

SOCIEDADE PÓS-SECULAR: O PAPEL DA RELIGIÃO SEGUNDO JÜRGEN HABERMAS

Porto Alegre
2020

PÓS-GRADUAÇÃO - *STRICTO SENSU*



Pontifícia Universidade Católica
do Rio Grande do Sul

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL
ESCOLA DE HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

RICARDO LUIS REITER

**SOCIEDADE PÓS-SECULAR: O PAPEL DA RELIGIÃO SEGUNDO JÜRGEN
HABERMAS**

Porto Alegre
2020

RICARDO LUIS REITER

**SOCIEDADE PÓS-SECULAR: O PAPEL DA RELIGIÃO SEGUNDO JÜRGEN
HABERMAS**

Dissertação de Mestrado apresentado ao Programa de
Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia
Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Orientador: Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich

Porto Alegre
2020

RICARDO LUIS REITER

**SOCIEDADE PÓS-SECULAR:
O papel da religião segundo Jürgen Habermas**

Dissertação apresentada como requisito para a obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Aprovada em: _____ de _____ de 2020.

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich – PUCRS

Prof. Dr. Nythamar Hilario Fernandes de Oliveira Junior - PUCRS

Prof. Dr. Emil Albert Sobottka - PUCRS

Porto Alegre

2020

À minha esposa Leticia Teodoro Costa pela paciência, incentivo e apoio demonstrados nesses 2 anos de pesquisa e a minha sogra Noraci Teodoro Costa por todo apoio prestado, principalmente no cuidado com meu filho quando eu precisei me ausentar. Minha eterna gratidão pela vossa presença em minha vida.

Agradecimentos

A conclusão do presente trabalho não teria sido possível sem que outras pessoas e instituições tivessem se envolvido com ele, direta ou indiretamente. Portanto, alguns agradecimentos precisam ser prestados.

Inicialmente agradeço aquele que me incentivou a começar esta pesquisa, meu orientador dr. Roberto H. Pich. Ainda me recordo quando, em meio a um evento, fizeste um comentário dirigido a mim, levantando o questionamento: “qual o lugar do filósofo na política?”. Aquele instigante questionamento tenta modestamente ser respondido com a presente pesquisa.

Agradeço também ao PPG de Filosofia pela oportunidade de realizar esta pesquisa e pelo fomento concedido a ela pela CAPES, sem a qual teria sido inviável a realização dela. Meus sinceros agradecimentos.

Preciso estender meus agradecimentos ao corpo de professores da Escola de Humanidades da PUCRS, mas em especial a dois gigantes da Teoria Crítica que foram excelentes guias em minha pesquisa, mesmo não tendo nenhum compromisso formal com a mesma: serei eternamente grato aos professores dr. Nythamar H. de Oliveira Jr. e Emil. A. Sobbotka. Seus comentários, apontamentos, sugestões e disposição foram decisivos para que eu pudesse finalizar a pesquisa. Sou grato por terem participado da banca de qualificação e por comporem agora a banca que examina este trabalho em sua versão final.

De modo muito especial, agradeço aos meus pais, Dilson L. Reiter e Marlize S. Reiter que, mesmo longe geograficamente, nunca deixaram de se fazerem presentes e a minha irmã Vanessa C. Reiter que sempre se mostrou preocupada com minha saúde – na grande maioria das vezes mais do que eu mesmo.

Preciso citar bons amigos que encontrei nessa jornada. Amigos sem os quais esses dois anos teriam sido muito mais pesados. Agradeço em especial a doutoranda Renata F. de Sousa pelos conselhos, dicas e críticas construtivas ao longo desse processo. Ao meu colega de mestrado Giovane M. Vaz que dividiu comigo as dores da pesquisa e tornou a solidão da produção acadêmica um fardo mais leve de se carregar. As mulheres das Ciências Sociais, a mestranda Patrícia Radmann e a doutoranda Lara Sosa, cuja amizade foi algo que tornou essa jornada mais leve e alegre.

Por fim, estendo meus agradecimentos aquele que alegrou meus dias, ouviu minhas angústias, me abraçou quando eu precisava, riu comigo e sempre estava com um chimarrão pronto para me receber. Refiro-me ao meu querido amigo do Centro Brasileiro de Pesquisa em Democracia (CBPD), sociólogo Vagner Vargas. Meus sinceros agradecimentos por todo apoio demonstrado.

A tolerância tem limites além dos quais sua virtude pacificadora torna-se culpada de indiferença, de justificativa de passividade e de cumplicidade ante o intolerável

Michelle Perrot

Resumo: O presente trabalho propõe-se a investigar a proposta de traduzibilidade de conteúdos religiosos como resposta para os conflitos que surgem na esfera pública entre grupos de religiosos e seculares, a partir da atual configuração de uma sociedade pós-secular. Este termo aparece nos escritos habermasianos a partir dos anos 2000. Para tal análise, se fará uma reconstrução da relação entre religião e esfera pública (Öffentlichkeit) – termo desenvolvido por Kant retomado por Habermas -, conforme aparece nos primeiros escritos do autor (1962), para - em seguida - apresentar brevemente as críticas que o conceito “esfera pública” recebeu, principalmente de Geoff Eley. Após o resgate e reconstrução teórico do conceito esfera pública, parte-se para a diferenciação entre “sociedade secular” e “pós secular”, conforme apresentada por Habermas em contrapartida a autores como Taylor. Uma vez que objeto dessa pesquisa é compreender como Habermas se propõe a resolver o conflito de imagens de mundo de grupos religiosos e seculares - que são diversas vezes irreconciliáveis, mas que existem na mesma sociedade -, faz-se necessário abordar o que Habermas compreende por tolerância – em relação a Forst - e reconhecimento – em contrapartida a Taylor. O último capítulo aborda especificamente a proposta de traduzibilidade de conteúdos religiosos para uma linguagem secular, bem como seu funcionamento e os problemas que ela apresenta. Por fim, a proposta habermasiana acaba por se deparar com a distribuição dos fardos do compromisso da traduzibilidade. Grupos religiosos precisarão realizar um esforço maior para que suas contribuições sejam aceitas na esfera pública. Habermas também não leva em consideração condições sociais que parecem ser necessárias para que a proposta de traduzibilidade seja efetiva, como por exemplo, a educação do povo, o hábito de discutir racionalmente e de justificar suas posições, e um estado de tolerância minimamente funcional. Dessa forma fica em aberto se a proposta habermasiana é específica para o contexto do autor, a Alemanha, ou se ele pretende apresentar uma proposta que possa ser adotada por todas as sociedades.

Palavras chave: sociedade pós-secular, Habermas, Estado liberal, reconhecimento, tolerância, esfera pública, traduzibilidade de conteúdo religiosos

Abstract: The present work proposes to investigate the proposal of translatability of religious contents as a response to the conflicts that arise in the public sphere between religious and secular groups, from the current configuration of a post-secular society. This term appears in the Habermasian writings from the years 2000 onwards. For this analysis, a reconstruction of the relationship between religion and the public sphere (Öffentlichkeit) - a term developed by Kant and taken up by Habermas - will be made, as it appears in the author's first writings (1962), in order to - next - briefly present the criticisms that the concept "public sphere" has received, mainly from Geoff Eley. After the rescue and theoretical reconstruction of the concept of the public sphere, the differentiation between "secular society" and "post secular" is started, as presented by Habermas in contrast to authors like Taylor. Since the object of this research is to understand how Habermas proposes to solve the conflict of world images of religious and secular groups - which are several times irreconcilable but exist in the same society - it is necessary to address what Habermas understands by tolerance - in relation to Forst - and recognition - in counterpart to Taylor. The last chapter deals specifically with the proposal of translating religious content into secular language, as well as its functioning and the problems it presents. Finally, the habermasian proposal ends up facing the distribution of the burdens of the commitment of translatability. Religious groups will need to make a greater effort to have their contributions accepted in the public sphere. Habermas also does not take into consideration social conditions that seem to be necessary for the proposal of translatability to be effective, such as, for example, the education of the people, the habit of discussing rationally and justifying their positions, and a minimally functional state of tolerance. Thus, it is open whether the habermasian proposal is specific to the context of the author, Germany, or if he intends to present a proposal that can be adopted by all societies.

Keywords: post-secular society, Habermas, liberal state, recognition, tolerance, public sphere, translatability of religious content

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1. A ESFERA PÚBLICA (ÖFFENTLICHKEIT).....	13
1.1 ALGUMAS REFLEXÕES E APONTAMENTOS	14
<i>a. O papel da burguesia na gênese da tradição liberal.....</i>	<i>19</i>
<i>b. A questão do gênero</i>	<i>23</i>
<i>c. A cultura popular, a formação do estado e da esfera pública.....</i>	<i>29</i>
1.2 ALGUNS APONTAMENTOS DE HABERMAS	31
2. A OBRA DE HABERMAS E A QUESTÃO DA RELIGIÃO	37
<i>a. antropologia filosófica</i>	<i>37</i>
<i>b. do materialismo histórico à teoria do agir comunicativo</i>	<i>39</i>
<i>c. pensamento pós-metafísico e democracia deliberativa</i>	<i>40</i>
<i>d. consciência pós-secular e sociedade mundial</i>	<i>43</i>
2.1 A RACIONALIZAÇÃO DA FÉ E O FUNDAMENTALISMO	48
3. MÚLTIPLOS PÚBLICOS EM UM A MESMA SOCIEDADE	60
<i>(a) A religião na sociedade secular</i>	<i>60</i>
<i>(b) A religião na sociedade pós-secular.....</i>	<i>63</i>
3.1 . O PROBLEMA DA TOLERÂNCIA	67
<i>a) recusa.....</i>	<i>69</i>
<i>b) aceitação.....</i>	<i>70</i>
<i>c) repulsão.....</i>	<i>71</i>
3.2 TOLERÂNCIA E HISTÓRIA	71
<i>(a) A tolerância como forma de opressão, dominação e desrespeito</i>	<i>73</i>
<i>(b) A tolerância como ação fundamentada no respeito moral e reconhecimento recíproco.....</i>	<i>76</i>
<i>a) O reconhecimento de Taylor</i>	<i>83</i>
<i>b) O reconhecimento habermasiano.....</i>	<i>91</i>
<i>c) o reconhecimento para Honneth.....</i>	<i>94</i>
5. A TRADUZIBILIDADE DE CONTEÚDOS RELIGIOSOS.....	97
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	113
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	115

INTRODUÇÃO

A data de 11 de Setembro de 2001 tornou-se um marco no cenário político mundial. A violência do evento, as vidas perdidas, o pânico e o conseqüente terror ainda estão vivos na memória daqueles que acompanharam ou presenciaram esse fato. Contudo, sem desmerecer a carga emocional do evento, a fatídica data marcou o início de uma série de ações que colocam em dúvida a proposta de uma constituição mundial, cujo conteúdo é uma premissa reconhecida por todas as nações integrantes da ONU e é validada mundialmente por essa organização. A ascensão de grupos religiosos extremistas, seja no Oriente ou no Ocidente, é um fenômeno que aponta para uma nova configuração das sociedades.

Os eventos pós 11 de Setembro são particularmente interessantes para Habermas. O filósofo alemão constantemente ressalta a carga simbólica da queda da estátua de Saddam Hussein¹ (9 de Abril de 2003) e os impactos desse ato simbólico na política internacional. Os artigos e as publicações pós o 11 de Setembro por parte de Habermas são marcados pelo constante questionamento sobre a legitimidade da ONU, ou, mais especificamente, sobre qual é o real poder dessa organização frente a superpotências militares, como os EUA.

Em um dos seus artigos, Habermas escreve que

Com a Guerra do Iraque, os Estados Unidos, que por meio século puderam ser considerados pioneiros nesse caminho [em direção a um Estado jurídico cosmopolita], não só destruíram essa reputação e abriram mão do papel de poder garantidor do direito internacional: com sua atuação contrária ao direito internacional, eles dão um exemplo devastador para as futuras superpotências.²

A atuação por parte dos norte-americanos, levantou fortes questionamentos sobre o poder regulador da ONU. À medida que uma superpotência – movida apenas por interesses próprios – não respeita as orientações e regulamentações do órgão que – em tese – deve regular as relações políticas globais, então o papel deste órgão, no caso a ONU, passa a ter sua validade questionada, caindo inclusive em descrença. A preocupação levantada por Habermas refere-se justamente ao poder regulador da ONU frente às grandes potências que – ao concordarem com as resoluções das Nações Unidas – oferecem seu poderio econômico e militar para que tais resoluções sejam cumpridas e que quando são contrariadas, não cumprem as resoluções e os apelos internacionais. A Guerra do Iraque e, conseqüentemente, a Guerra do Afeganistão

¹ Ver, por exemplo, o artigo *O que significa a derrubada do monumento?*, cuja tradução se encontra no livro *O ocidente dividido*, pgs. 53 à 65.

² HABERMAS, 2017, pg. 56

apontaram sérias falhas instrumentais da ONU na manutenção da paz mundial. As nações, principalmente as ocidentais, viram-se impotentes e frente a um dilema que ameaçava sua própria economia: apoiar a ONU contrariando os EUA ou apoiar os EUA em prol do comércio, contrariando as Nações Unidas.

A violência dos atentados terroristas globais é a extrapolação de tensões que já se fomentam dentro das sociedades. Com a globalização, as sociedades tornam-se cada vez mais multiculturais. Sob as premissas do mesmo Estado, regidos pela mesma constituição, vivem pessoas e grupos que possuem imagens de mundo distintas e por diversas vezes incompatíveis. As tensões entre nações, como nos países regidos por governos religiosos muçumanos contra nações Ocidentais, em especial os Estados Unidos da América são uma exibição da política internacional de conflitos que acontece dentro de territórios nacionais.

Para dar conta dessa nova configuração política, Jürgen Habermas formula a categoria de “sociedade pós-moderna”, cuja característica é novamente a conciliação de visões de mundo religiosas e seculares no debate público. A proposta do filósofo alemão não é um retorno a uma configuração social anterior à sociedade secular – resultado da modernidade e do Esclarecimento. Trata-se, antes disso, de assumir que o projeto da modernidade falhou, pelo menos em relação ao fato de a secularização absorver os conteúdos religiosos. Dessa forma, o que se presencia atualmente é uma tentativa da religião – ou de grupos religiosos – de retornarem ao debate político.

Uma vez que a premissa do Estado democrático de direito – nos moldes defendidos por Habermas – coloca o cidadão como autor e destinatário do direito positivo, esse mesmo Estado precisa encontrar formas de incluir os grupos religiosos no debate político. Entretanto, surge a questão: como conciliar imagens de mundo que são por vezes tão distintas e irreconciliáveis? A proposta habermasiana é investir na traduzibilidade de conteúdos religiosos em uma linguagem secular. Contudo, diante dessa proposta, uma outra questão se coloca: como se dará essa traduzibilidade e quais são os fardos que cada grupo – religiosos e seculares – precisará assumir?

Para dar conta destas questões, a presente pesquisa abordará inicialmente o conceito de esfera pública, que foi desenvolvido por Immanuel Kant e retomado por Habermas em 1962 na sua obra *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, e a reatualização da mesma diante de algumas críticas recebidas. O segundo capítulo propõe-se a reconstruir como a Religião é abordada por

Habermas no decorrer de sua obra. Essa reconstrução é fundamental para que se possa compreender que a posição de Habermas em relação à religião tem sofrido alterações conforme o passar dos anos.

No terceiro capítulo é apresentada a diferenciação entre o que é uma sociedade secular e uma sociedade pós-secular. Essa análise se dá a partir da obra de Habermas e dela se parte para a abordagem central do problema do presente trabalho: a configuração de uma sociedade plural. Essa análise é realizada a partir do conceito de reconhecimento, conforme desenvolvido por Habermas e Forst, com a colaboração de comentadores e críticos. No quarto capítulo é trabalhado o conceito “reconhecimento”. Aqui é contraposto o reconhecimento de Charles Taylor e de Jürgen Habermas. Essa oposição mostra-se importante uma vez que marca claramente em que esfera se dá o reconhecimento para Habermas. Ainda neste capítulo, é incluída uma breve análise de como Honneth trabalha o reconhecimento.

No quinto capítulo é abordada, de fato, a proposta habermasiana de traduzibilidade. Habermas mostra-se particularmente preocupado com a distribuição de fardos entre os grupos religiosos e os seculares. Em uma primeira análise, a impressão que se tem é que os grupos religiosos terão que lidar com todos os ônus da traduzibilidade, pois cabe a eles passar seu discurso religioso para uma linguagem secular. Entretanto, Habermas atenta para o fato de que a traduzibilidade somente será efetiva quando ambos os grupos assumirem o compromisso de tornarem seus discursos compreensíveis. Aqui aparece uma série de questões secundárias, como o papel do Estado liberal, o senso comum e o conteúdo dos discursos religiosos.

Por fim, nas considerações finais são apresentados alguns resultados dessa análise. Antecipa-se, aqui, o fato de que, como é de se esperar em uma pesquisa filosófica, há muitas questões que surgiram no caminho e ficaram sem respostas neste trabalho. Outras foram parcialmente ou totalmente respondidas. Não fica claro se a proposta habermasiana é viável para todas as sociedades multiculturais ou se ela é aplicável apenas no contexto do autor, ou seja, na Alemanha.

1. A ESFERA PÚBLICA (*ÖFFENTLICHKEIT*)

O conceito “esfera pública” é central na obra de Habermas. Ele aparece praticamente em todas as principais obras do filósofo alemão e é certamente um conceito chave dentro da teoria do agir comunicativo. Contudo, com o passar dos anos, Habermas fez alguns ajustes conceituais em relação ao conceito, o que afeta, de uma forma ou de outra, a própria construção da proposta de uma democracia deliberativa a partir do agir comunicativo.

A partir da publicação da obra *Faktizität und Geltung*³, o poder comunicativo passa a ser visto como o “poder” que resulta do procedimento deliberativo de discussão e deliberação, o qual toma forma na esfera pública e geralmente é contraposto à esfera do poder político-administrativo⁴. Assim, a esfera pública faz frente ao subsistema político-administrativo. Há em Habermas um conflito de dois subsistemas (o político-administrativo e o econômico) os quais, constantemente, avançam sobre o mundo da vida, que é o palco da atuação política do sujeito.

Contudo, como o próprio Habermas reconhece, o conceito de esfera pública, conforme apresentado na obra *Strukturwandel der Öffentlichkeit*⁵, acabou não sendo suficiente para sustentar a sua teoria política. Tendo em vista a publicação de uma nova edição da obra supracitada em 1990 – na Alemanha -, Habermas acrescenta um novo prefácio no qual reconhece algumas lacunas na formulação do conceito “esfera pública”. O prefácio da nova edição é a resposta de Habermas às críticas e às considerações recebidas em um seminário em setembro de 1989, em virtude da tradução para o inglês da já referida obra. Esse prefácio foi posteriormente inserido em uma coletânea de textos (oriundos do seminário) organizada por Calhoun em 1992.

Fraser, que participou do seminário, juntamente com outros nomes que serão apresentados adiante, aponta:

O problema não é apenas que Habermas idealiza a esfera pública liberal, mas também que ele falha em examinar outras esferas públicas, não liberais, não-burguesas e

³ A referida obra foi traduzida no Brasil em dois volumes, sob o título *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*, pela Editora Tempo Brasileiro.

⁴ LUBENOW, Jorge Adriano, Esfera pública e democracia deliberativa em Habermas: modelo teórico e discursos críticos, *Kriterion: Revista de Filosofia*, v. 51, n. 121, p. 227–258, 2010, p. 240.

⁵ A referida obra foi traduzida no Brasil sob o título *Mudança estrutural da esfera pública*, pela Editora Unesp.

concorrentes. Ou melhor, é precisamente pela falha em examinar essas outras esferas públicas que ele acaba idealizando a esfera pública liberal.⁶

Essa questão é central porque até o prefácio da nova edição de *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Habermas pouco faz referências a “esferas públicas” – no plural. É justamente a partir dos anos 1990, com a publicação de *Faktizität und Geltung* que o autor passa a tratar de uma pluralidade de esferas públicas que cumprem seu papel de influenciar “as opiniões públicas sobre o sistema político”⁷.

Essa mudança conceitual, do singular ao plural, passa a ser ainda mais significativa quando Habermas repensa o papel da religião dentro das sociedades. A partir da crescente onda do extremismo religioso do oriente contra o ocidente, que tem seu ápice no atentado terrorista de 11 de setembro de 2001, ocorrido em solo norte-americano, e na conseqüente retaliação contra o Afeganistão e Iraque, o filósofo alemão trata novamente sobre o papel da religião dentro do debate político. Mas, antes de avançar sobre este ponto – que será central – é necessário traçar algumas linhas sobre a crítica que Habermas recebeu no final dos anos 80.

1.1 ALGUMAS REFLEXÕES E APONTAMENTOS

Como já citado anteriormente, em virtude de uma nova publicação de *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Habermas acrescenta esse segundo prefácio que nos dá uma interessante oportunidade de ver o autor revisitando sua obra. Instigado pelas apresentações e falas dos colegas em setembro de 1989, dentre as quais se destaca o artigo de Geoff Eley, *Nations, Publics, and Political Cultures: Placing Habermas in the Nineteenth Century*, o filósofo alemão apresenta uma resposta que engloba aspectos das críticas recebidas, enquanto que, ao mesmo tempo, defende a estrutura apresentada. Como ele mesmo escreve, “evidentemente, uma avaliação equivocada não falsifica as grandes linhas do processo de transformação por mim apresentado”⁸.

⁶ FRASER, Nancy, Rethinking the Public Sphere, in: CALHOUN, Craig J. (Org.), **Habermas and the public sphere**, Cambridge: MIT Press, 1992, p. 115. Tradução livre do inglês: “the problem is not only that Habermas idealizes the liberal public sphere but also that he fails to examine other, nonliberal, nonbourgeois, competing public spheres. Or rather, it is precisely because he fails to examine these other public spheres that he ends up idealizing the liberal public sphere”.

⁷ HABERMAS, Jürgen, **Direito e democracia: entre facticidade e validade**, Vol. II, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003, p. 95.

⁸ HABERMAS, Jürgen, **Mudança estrutural da esfera pública: investigações sobre uma categoria da sociedade burguesa**, São Paulo: Ed. Unesp, 2014, p. 49.

As críticas recebidas desde a publicação da obra não desmerecem seu valor, como aponta Douglas Kellner em seu artigo no qual analisa o conceito habermasiano,

A Mudança Estrutural da Esfera Pública de Jürgen Habermas é um livro imensamente rico e influente que teve grande impacto numa variedade de disciplinas. Também recebeu críticas detalhadas e promoveu discussões extremamente produtivas sobre democracia liberal, sociedade civil, vida pública e mudanças sociais no século XX, entre outras questões. Poucos livros da segunda metade do século XX foram tão seriamente discutidos em tantos campos diferentes e continuam, quase quarenta anos após sua publicação inicial em 1962, a gerar tal controvérsia e percepção produtiva.⁹

Fraser, por sua vez, ressalta que a formulação do conceito “esfera pública” feita por Habermas possibilitou avanços significativos nas teorias de democracia em sociedades de capitalismo tardio. Habermas forneceu um conceito importante que permitiu contornar uma série de questões pertinentes sobre movimentos sociais. Segundo Fraser, por um lado, tal conceito supera lapsos significativos na teoria marxista e socialista que comprometeram a própria concepção de uma democracia socialista, uma vez que as formas de governo socialistas não foram democráticas e participativas, mas sim autoritárias e estatistas. Por outro lado, movimentos como o feminismo também se beneficiam com a definição habermasiana de esfera pública, já que na tradição do feminismo contemporâneo muitas vezes usa-se “esfera pública” para referir-se a tudo que está fora da esfera familiar. Para Fraser, usar o conceito de “esfera pública” apenas para referir-se aquilo que não é privado é demasiadamente simplório. Além disso, mais prejudica do que beneficia os movimentos sociais, como o feminismo, por exemplo.

A ideia de “a esfera pública” no sentido de Habermas é um recurso conceitual que pode ajudar a superar tais problemas. Designa um teatro nas sociedades modernas em que a participação política é decretada por meio da palavra. É o espaço em que os cidadãos deliberam sobre seus assuntos comuns e, portanto, uma arena institucionalizada de interação discursiva. Esta arena é conceitualmente distinta do Estado; é um local para a produção e circulação de discursos que, em princípio, podem

⁹ KELLNER, Douglas, **Habermas, the Public Sphere, and Democracy: A Critical Intervention**, disponível em: <<https://pages.gseis.ucla.edu/faculty/kellner/papers/habermas.htm>>, acesso em: 22 mar. 2020. Tradução livre da passagem: “Jurgen Habermas's *The Structural Transformation of the Public Sphere* is an immensely rich and influential book that has had major impact in a variety of disciplines. It has also received detailed critique and promoted extremely productive discussions of liberal democracy, civil society, public life, and social changes in the twentieth century, among other issues. Few books of the second half of the twentieth century have been so seriously discussed in so many different fields and continue, almost forty years after its initial publication in 1962, to generate such productive controversy and insight”.

ser críticos do Estado. A esfera pública, no sentido de Habermas, é também conceitualmente distinta da economia oficial; não é uma arena de relações de mercado, mas sim uma arena de relações discursivas, um teatro para debater e deliberar em vez de comprar e vender. Assim, este conceito de esfera pública permite-nos manter em vista as distinções entre aparelhos estatais, mercados econômicos e associações democráticas, distinções que são essenciais à teoria democrática.¹⁰

Eley, que apresentou críticas em relação à construção histórica muito idealizada da esfera pública, no final de seu artigo também ressalta a importância histórica da obra:

Por um lado, a busca efetiva da racionalidade comunicativa através das modalidades da esfera pública no final do século XVIII revela uma história social muito mais rica do que a concepção de Habermas de uma emancipação especificamente burguesa permite; por outro lado, a concentração de Habermas em *Offentlichkeit* como uma categoria especificamente burguesa subsume formas de mobilização democrática popular que sempre estiveram presentes como alternativas contenciosas e subversivas à organização liberal clássica da sociedade civil, na qual o ideal de Habermas sobre a esfera pública está confinado. (...) Repito, nada disto diminui o valor e o interesse da intervenção original de Habermas, particularmente dado o seu timing de três décadas atrás. O meu propósito não tem sido descartar esta última, mas indicar algumas das formas em que ela precisa ser esclarecida e ampliada.¹¹

Contudo, mesmo diante de tais elogios e do reconhecimento da importância do trabalho de Habermas, não se deve ignorar os lapsos apresentadas na obra *Strukturwandel der*

¹⁰ FRASER, Rethinking the Public Sphere, p. 110–111. Tradução livre da passagem: “The idea of “the public sphere” in Habermas’s sense is a conceptual resource that can help overcome such problems. It designates a theater in modern societies in which political participation is enacted through the medium of talk. It is the space in which citizens deliberate about their common affairs, and hence an institutionalized arena of discursive interaction. This arena is conceptually distinct from the state; it is a site for the production and circulation of discourses that can in principle be critical of the state. The public sphere in Habermas’s sense is also conceptually distinct from the official economy; it is not an arena of market relations but rather one of discursive relations, a theater for debating and deliberating rather than for buying and selling. Thus this concept of the public sphere permits us to keep in view the distinctions among state apparatuses, economic markets, and democratic associations, distinctions that are essential to democratic theory”.

¹¹ ELEY, Geoff, Nations, Publics, and Political Cultures: Placing Habermas in the Nineteenth Century, in: CALHOUN, Craig J. (Org.), **Habermas and the public sphere**, Cambridge: MIT Press, 1992, p. 330–331.. Tradução livre da passagem: “On the one hand, the actual pursuit of communicative rationality via the modalities of the public sphere at the end of the eighteenth century reveals a far richer social history than Habermas’s conception of a specifically bourgeois emancipation allows; on the other hand, Habermas’s concentration on *Offentlichkeit* as a specifically bourgeois category subsumes forms of popular democratic mobilization that were always already present as contending and subversive alternatives to the classical liberal organization of civil society in which Habermas’s ideal of the public sphere is confined. (...) To repeat, none of this diminishes the value and interest of Habermas’s original intervention, particularly given its timing three decades ago. My purpose has not been to dismiss the latter but to indicate some of the ways in which it needs to be clarified and extended.”

Öffentlichkeit. Habermas descreve uma esfera pública que é, em grande medida, utópica. As características que ele ressalta como sendo determinantes na esfera pública burguesa praticamente não se aplicavam a ela, salvo casos raros. O resgate do conceito foi extremamente importante, como já salientado. Entretanto, sua construção que foi muito idealizada é alvo de apontamentos relevantes por parte de Eley. Vale ressaltar que, já no prefácio da primeira edição da obra, Habermas apresenta como objeto de seu estudo uma determinada esfera pública:

A investigação limita-se à estrutura e à função do modelo *liberal* de esfera pública burguesa, à sua origem e à sua transformação, ou seja, refere-se aos traços de uma forma histórica que se tornou dominante e desconsidera a variante representada por uma esfera pública plebeia que foi como que reprimida no processo histórico. (...) Porém, mesmo essa esfera pública plebeia, que sobrevive subterraneamente no movimento cartista e nas tradições anarquistas do movimento trabalhista continental, continua ainda orientada pelas intenções da esfera pública burguesa – do ponto de vista da história espiritual, é uma herança do século XVIII, tal como a esfera pública burguesa. Por isso, distingue-se rigorosamente da forma plebiscitária aclamativa da esfera pública regulamentada das ditaduras altamente desenvolvidas em termos de sociedade industrial. Ambas têm certos traços formais em comum, mas cada uma se diferencia, a seu modo, de uma esfera pública definida literariamente por um público de pessoas privadas que discutem mediante razões [*räsonierender Privatleute*] – uma como iletrada e a outra como pós-literária. A coincidência de certas formas de manifestações plebiscitárias não oculta o fato de que ambas as variantes da esfera pública burguesa – igualmente não analisadas no contexto de nossa investigação – assumiram também funções políticas diferentes em seus distintos estágios de desenvolvimento social.¹²

Ou seja, Habermas reconhece a existência de mais duas esferas públicas no referido prefácio: a plebiscitária e a plebeia. Além disso, no decorrer da obra, aparece ainda uma terceira: a esfera pública representativa, que contrasta com a esfera pública burguesa. Uma vez delimitado o objeto de estudo habermasiano, pode-se partir para os apontamentos de Eley sobre a construção histórica dessa esfera pública burguesa.

Para Eley,

Habermas está menos interessado na dimensão política realizada na esfera pública, ou seja, nas histórias políticas particulares do final do século XVIII e do início do século XIX, do que em abstrair um forte ideal contra o qual as formas posteriores da esfera pública podem ser colocadas. Seu próprio ponto de vista como legatário da Escola de

¹² HABERMAS, **Mudança estrutural da esfera pública**, p. 91.

Frankfurt, que retomou sua crítica da cultura de massa no auge do Estado Democrata-Cristão e do “boom” do pós-guerra e em um baixo refluxo de perspectivas socialistas e democráticas, é crucial para entender a problemática motivadora do livro. Habermas afirmou a crítica do presente (a indústria da consciência, a mercantilização da cultura, a manipulação e a manipulabilidade das massas), enquanto recuperou especificamente o passado (o Iluminismo como o momento fundador da modernidade). Em contraste com Horkheimer e Adorno, ele manteve a tradição progressista do Iluminismo.¹³

A crítica de Eley parte da postura de Habermas em não dar a devida atenção aos fatos históricos particulares, buscando, ao invés disso, subtrair do momento histórico o fio condutor que dá origem à esfera pública burguesa. Dessa forma, as particularidades do período analisado não têm tanta relevância se comparadas ao processo como um todo, conforme foi buscado por Habermas. Ainda segundo Eley,

Para Habermas, as posições parlamentares de um Charles James Fox eram menos importantes do que o contexto maior do discurso racional e irrestrito a partir do qual eles tinham crescido e que eles podiam supor. A faculdade de publicidade começa com a leitura, o pensamento e a discussão, com uma troca razoável entre iguais, e é este ideal que realmente focaliza o interesse de Habermas.¹⁴

Transparece na proposta de Habermas a busca pela efetivação da proposta kantiana de esclarecimento, que exorta que os cidadãos comecem a raciocinar por conta própria. Esse ponto será desenvolvido com mais profundidade na sequência. Porém, é importante ter dentro do horizonte de leitura essa carga conceitual que Habermas herda do Iluminismo e que, como apontou Eley, é uma leitura diferente daquela realizada pela primeira geração da Escola de Frankfurt. O fio condutor da reconstrução habermasiana da esfera pública é um ideal de comunicação racional, com fortes traços de uma herança kantiana.

¹³ELEY, Nations, Publics, and Political Cultures: Placing Habermas in the Nineteenth Century, p. 292. Tradução livre da passagem: “Habermas is less interested in the realized political dimension of the public sphere, that is, the particular political histories of the late eighteenth and earlier nineteenth centuries, than in abstracting a strong ideal against which later forms of the public sphere can be set. His own vantage point as the legatee of the Frankfurt School, who resumed their critique of mass culture at the height of the Christian Democratic state and the postwar boom and at a low ebb of socialist and democratic prospects, is crucial to understanding the book’s motivating problematic. Habermas affirmed the critique of the present (the consciousness industry, the commodification of culture, the manipulation and manipulability of the masses), while he specifically retrieved the past (the Enlightenment as the founding moment of modernity). In contrast with Horkheimer and Adorno, he upheld the Enlightenment’s progressive tradition.”

¹⁴*Ibid.*, p. 292–293. Tradução livre da passagem: “For Habermas, the parliamentary stands of a Charles James Fox were less important than the larger context of rational and unrestricted discourse from which they had grown and which they could presuppose. The faculty of publicness begins with reading, thought, and discussion, with reasonable exchange among equals, and it is this ideal that really focuses Habermas’s interest.”

Os apontamentos de Eley serão aqui resumidos em três pontos: o papel da burguesia na gênese da tradição liberal (a); a questão do gênero - e aqui será feita uma interlocução com Fraser (b); a cultura popular, a formação do estado e da esfera pública (c).

a. O papel da burguesia na gênese da tradição liberal

Para Eley, Habermas acertou ao analisar a importância da esfera pública literária dentro do crescimento da esfera pública burguesa liberal.

Se levarmos a sério um dos argumentos acima sobre as condições de existência para a esfera pública - que presumiu a transformação prévia das relações sociais e tomou uma forma mais clara onde o contexto geral da comunicação social estava sendo reformado institucionalmente - há boas razões para tomar a associação voluntária como um indicador principal do progresso social no sentido de Habermas. De fato, Habermas trata esse tema, em certa medida, ao constatar a importância da leitura e das sociedades literárias para as novas aspirações públicas. Mas a confluência destas antigas associações do século XVIII (sociedades de leitura, clubes patrióticos, círculos de discussão política, maçonaria e outras sociedades secretas) com ambições políticas mais específicas durante a era da Revolução Francesa e com o desejo de prestígio social por parte da burguesia emergente também produziu um impulso mais visível para a liderança e dominação social.¹⁵

Ao valorizar e – até mesmo romantizar – o modelo de esfera pública burguesa liberal em detrimento das demais esferas públicas, Habermas deixou escapar que essa apropriação também impulsionou o processo de dominação social por parte da burguesia e que não foi necessariamente benéfico para os demais públicos. Se por um lado há uma literatura que venha a concordar e endossar essa leitura habermasiana – e Eley apresenta um panorama dessa literatura em seu texto -, por outro lado há também que se ter presente que a passagem da Idade Média para a Idade Moderna foi um processo de conflito não apenas de uma burguesia em ascensão contra os modelos monárquicos/autoritários, mas também da burguesia com os demais públicos.

¹⁵ *Ibid.*, p. 296–297. Tradução livre da passagem: “If we take seriously one of the above arguments about the conditions of existence for the public sphere—that it presumed the prior transformation of social relations and took clearest shape where the overall context of social communication was being institutionally reformed—there are good grounds for taking voluntary association as a main indicator of social progress in Habermas's sense. In fact, Habermas treats this subject himself to some extent by noting the importance of reading and literary societies to the new public aspirations. But the confluence of these older eighteenth-century associations (reading societies, patriotic clubs, political-discussion circles, freemasonry, and other secret societies) with more specific political ambitions during the era of the French Revolution and with the desire for social prestige on the part of the emergent bourgeoisie also produced a more visible push for social leadership and domination.”

Eley sintetiza muito bem esse ponto, ao trazer à tona a abordagem apresentada por Habermas em seu primeiro prefácio enquanto vai apresentando pontualmente suas críticas:

Basicamente, Habermas confina a sua discussão demasiada à burguesia. No seu prefácio, Habermas limita-se especificamente ao “modelo liberal da esfera pública burguesa”¹⁶ com base no seu domínio, distinguindo-o tanto da “esfera pública plebeia” associada à fase Jacobina da Revolução Francesa, que mais tarde se manifestou no Cartismo e nas tensões anarquistas do movimento operário continental, como da “forma plebiscitária-aclamatória da esfera pública regimentada que caracteriza as ditaduras nas sociedades industriais altamente desenvolvidas” (pelo qual ele presumivelmente quer dizer fascismo). A referência a essas formas alternativas é enigmática demais para permitir qualquer especulação sensata sobre o que Habermas quer dizer em detalhes, mas ele descreve a versão plebeia como “reprimida no processo histórico” e, de qualquer forma, “orientada para as intenções da esfera pública burguesa” (e, portanto, uma variante dependente) (...) Mas aqui quero sublinhar as origens variáveis de *Offentlichkeit*. A virtude da publicidade poderia materializar-se a não ser pelas transações intelectuais de um meio burguês educado e letrado. Apesar dos melhores esforços deste último precisamente para se apropriar de tal função e estabelecer reivindicações exclusivas sobre a prática da razão, “pessoas privadas que discutem mediante razões”¹⁷ também poderiam ser encontradas em outro lugar.¹⁸

A partir da crítica ao que parece ser uma supervalorização do papel da burguesia na gênese da esfera pública burguesa liberal, Eley traça três aspectos sobre os quais Habermas deveria ter se dedicado em sua pesquisa. Por mais que o objeto de pesquisa da proposta

¹⁶ HABERMAS, **Mudança estrutural da esfera pública**, p. 91.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ ELEY, Nations, Publics, and Political Cultures: Placing Habermas in the Nineteenth Century, p. 303–304. Tradução livre da passagem: “On the other hand, what are the problems? Basically, Habermas confines his discussion too much to the bourgeoisie. In his preface Habermas does specifically limit himself to “the liberal model of the bourgeois public sphere” (p. xviii) on the grounds of its dominance, distinguishing it from both “the plebeian public sphere” associated with the Jacobin phase of the French Revolution, which later manifested itself in Chartism and the anarchist strains of the continental labor movement, and “the plebiscitary-acclamatory form of regimented public sphere characterizing dictatorships in highly developed industrial societies” (by which he presumably means fascism). The reference to these alternative forms is too cryptic to allow any sensible speculation about what Habermas means in detail, but he does describe the plebeian version as being “suppressed in the historical process” and in any case “oriented toward the intentions of the bourgeois public sphere” (and therefore a dependent variant). (...) But here I want to stress the variable origins of *Offentlichkeit*. The virtue of publicness could materialize other than by the intellectual transactions of a polite and literate bourgeois milieu. Despite the best efforts of the latter precisely to appropriate such a function to itself and to establish exclusive claims on the practice of reason, “private people putting reason to use” (p. xviii) could also be found elsewhere.”

habermasiana na obra seja um tipo ideal de esfera pública burguesa, limitar a discussão sobre sua gênese da forma que Habermas o fez acaba por empobrecer a discussão.

Por mais que a origem do *Offentlichkeit* esteja vinculada aos meios intelectuais, como apresenta Habermas, também é preciso compreender que o discurso racional não ficou limitado aos membros da burguesia. Conforme aponta Eley

A aspiração liberal da troca fundamentada também se tornou disponível para grupos subalternos, não burgueses, quer sejam os intelectuais radicais do jacobinismo e seus sucessores, quer sejam vastos setores de classes sociais como a camponesa ou a classe trabalhadora. Tanto em termos literários (a produção e a circulação/difusão de ideias) quanto em termos políticos (a adoção de constituições e liberdades perante a lei) o clima ideológico global encorajou as vozes camponesas e a da classe trabalhadora a lutar pela mesma linguagem emancipatória. Ou seja, os valores positivos da esfera pública liberal adquiriram rapidamente uma ressonância democrática mais ampla, com o surgimento de impressionantes movimentos populares, cada um com suas próprias culturas de movimento distintas (isto é, forma de esfera pública). Está aberta a questão sobre até que ponto estes eram simplesmente derivados do modelo liberal (como argumenta Habermas) e até que ponto possuíam uma dinâmica própria de emergência e formas peculiares de vida interna. (...) Em particular, as oposições de Habermas "educado/não educado" e "alfabetizado/não alfabetizado" simplesmente não funcionam, porque (...) a esfera pública liberal foi confrontada no próprio momento do seu aparecimento não só por um público "plebeu" que era deficiente e facilmente reprimido, mas também por um público radical que era combativo e altamente alfabetizado.¹⁹

Esse conflito de públicos, segundo Eley, também serve de contra argumento a tese habermasiana de que somente existiram públicos concorrentes “no século XIX, quando Habermas vê uma fragmentação do modelo liberal clássico de *Offentlichkeit*”²⁰. Para Eley, a

¹⁹ *Ibid.*, p. 304–305. Tradução livre da passagem “The liberal desideratum of reasoned exchange also became available for nonbourgeois, subaltern groups, whether the radical intelligentsia of Jacobinism and its successors or wide sections of social classes like the peasantry or the working class. In both literary terms (the production and circulation/diffusion of ideas) and political terms (the adoption of constitutions and liberties under the law) the global ideological climate encouraged peasant and working-class voices to strive for the same emancipatory language. That is, the positive values of the liberal public sphere quickly acquired broader democratic resonance, with the resulting emergence of impressive popular movements, each with its own distinctive movement cultures (i.e., form of public sphere). It's open to question how far these were simply derivative of the liberal model (as Habermas argues) and how far they possessed their own dynamics of emergence and peculiar forms of internal life. (...) In particular, Habermas's oppositions of "educated/uneducated" and "literate/illiterate" simply don't work, because (...) the liberal public sphere was faced at the very moment of its appearance by not only a "plebeian" public that was disabled and easily suppressed but also a radical one that was combative and highly literate.

²⁰ *Ibid.*, p. 306. Tradução livre da passagem “in the nineteenth century, when Habermas sees a fragmentation of the classical liberal model of *Offentlichkeit*”.

pluralidade e o conflito marcaram todo o desenvolvimento da esfera pública burguesa e estiveram presentes inclusive na recepção dos conceitos e valores, frutos da Revolução Francesa em diversas partes da Europa. Novamente, cita-se Eley:

Devido ao impacto internacional da Revolução Francesa, o ideal político liberal encapsulado pelo conceito de esfera pública foi disponibilizado em muitas partes da Europa muito antes das transformações sociais a longo prazo, que na Europa Ocidental formam o ponto de partida da argumentação de Habermas. (...) O encontro com a França revolucionária induziu uma reflexão consciente não apenas sobre as circunstâncias de dependência política em que tais sociedades invariavelmente se encontravam, mas também sobre as desvantagens associadas ao atraso socioeconômico. De fato, as partidas radicais da Revolução Francesa não só deram aos intelectuais simpáticos nas sociedades mais "atrasadas" uma nova linguagem política para articular as suas próprias aspirações, como também lhes permitiram conceituar as suas situações como "atrasadas", para começar. (...) Armadas com a nova consciência política, elas passaram a constituir uma esfera pública nacional em todas as formas discutidas acima - desde as sociedades literárias, as redes de assinaturas, a imprensa e um público de leitura nacional, até os clubes de ginástica e de atiradores de elite e as salas de leitura popular que levavam a atividade para os países - mas com diferenças cruciais: foi estimulada de fora em vez de ser o resultado espontâneo do desenvolvimento social dos seus habitantes, em resposta ao atraso e não ao progresso e foi conscientemente expansiva em vez de estritamente restritiva, orientada para o proselitismo entre o povo em vez de cerrar fileiras contra ele.²¹

Ao reduzir sua análise a um recorte tão específico, Habermas acaba por ter que arcar com um déficit de conteúdo que limitou sua análise. Dessa forma, a mudança estrutural da esfera pública, conforme foi proposta por ele, passa a falsa impressão de ter se dado de uma

²¹ *Ibid.*, p. 305–306. Tradução livre da passagem: “Because of the international impact of the French Revolution, the liberal political ideal encapsulated by the concept of the public sphere was made available in many parts of Europe way ahead of the long-run social transformations, which in western Europe form the starting point of Habermas's argument. (...) The encounter with revolutionary France induced conscious reflection not only on the circumstances of political dependence in which such societies invariably found themselves but also on the associated handicaps of socioeconomic backwardness. Indeed, the radical departures of the French Revolution not only gave sympathetic intellectuals in more "backward" societies a new political language for articulating their own aspirations, it also allowed them to conceptualize their situations as "backward" to begin with. (...) Armed with the new political consciousness, they then set about constituting a national public sphere in all the ways discussed above—from literary societies, subscription networks, the press, and a national reading public, to the gymnastic and sharpshooter clubs, and the popular reading rooms that carried the activity into the countryside—but with the crucial differences: it was stimulated from the outside rather than being the spontaneous outgrowth of indigenous social development, in response to backwardness rather than progress, and it was consciously expansive rather than narrowly restrictive, oriented toward proselytizing among the people rather than closing ranks against them.”

forma gradual da apropriação e prevalência de uma esfera pública burguesa liberal sobre as demais que, como já citado, acabam inclusive sendo absorvidas por ela. Entretanto, conforme aponta Eley,

a esfera pública faz mais sentido como o cenário estruturado em que ocorre a disputa ou negociação cultural e ideológica entre uma variedade de públicos, e não como a conquista espontânea e específica da classe da burguesia em algum sentido suficiente.²²

No prefácio da nova edição, Habermas responde Eley apontando que, apesar de concordar com o que a literatura apresentada, ele não idealizou a esfera pública burguesa.

Eley retoma e fundamenta a objeção de que minha estilização excessiva da esfera pública burguesa leva a uma idealização injustificada, e não apenas a uma ênfase exagerada nos aspectos racionais de uma comunicação pública mediada pela leitura e focada na discussão. Mesmo quando se parte de uma certa homogeneidade do público burguês, que, para as partes em conflito, poderia ser visto como o fundamento necessário para alcançar, ao menos em princípio, um consenso de interesse de classe – que, em última instância, por mais fracionado que seja, é comum –, seria falso falar de um público no singular. Deixando de lado as diferenciações no interior do público burguês, que, com uma modificação no ângulo de visão, também poderiam ser acomodadas em meu modelo, surge uma imagem diferente se, *desde o começo*, admitimos esferas públicas concorrentes e, com isso, consideremos a dinâmica daqueles processos de comunicação excluídos da esfera pública dominante.²³

b. A questão do gênero

Como apontado até aqui, a construção habermasiana do conceito de esfera pública burguesa é excessivamente idealizada. Ao não dar a devida atenção aos conflitos que permearam todo período histórico desde a ascensão da burguesia, o filósofo alemão acaba por abstrair do contexto histórico apenas a comunicação racional, assumindo que ela é a essência própria do seu objeto de estudo. Entretanto, para Eley, havia algo mais na época do que apenas a construção de espaços públicos de debates racionais. A esfera pública burguesa foi sendo construída em meio a conflitos de interesse, poder e prestígio. De forma nenhuma ela poderia ser imparcial, como Habermas chega a postular:

²² *Ibid.*, p. 306. Tradução livre da passagem “the public sphere makes more sense as the structured setting where cultural and ideological contest or negotiation among a variety of publics takes place, rather than as the spontaneous and class-specific achievement of the bourgeoisie in some sufficient sense.”

²³ HABERMAS, **Mudança estrutural da esfera pública**, p. 41.

Na França, os salões formavam um enclave peculiar. Enquanto a burguesia, embora quase excluída da direção do Estado e da Igreja, assumia cada vez mais as posições-chave na economia, e a aristocracia compensava essa superioridade material da burguesia com privilégios reais e uma ênfase mais rigorosa da hierarquia no trato social, a nobreza e (assimilada a ela) a alta burguesia bancária e burocrática encontravam-se nos salões em pé de igualdade, por assim dizer, com a intelectualidade. (...) Nos salões das damas do mundo, tanto burgueses quanto aristocratas, circulavam filhos de príncipes e condes, relojoeiros e merceeiros. No salão, o espírito não presta mais serviços ao mecenas. A “opinião” se emancipa das amarras da dependência econômica.²⁴

Fraser, no mesmo seminário em que Eley participou, também chamara a atenção para essa suposta neutralidade defendida por Habermas. Com base em pesquisas históricas – principalmente a partir de uma abordagem revisionista –, ela aponta que a ascensão da esfera pública burguesa se dá na medida em que ela exclui as demais esferas públicas, sendo um dos principais fatores de exclusão, o gênero. Portanto, o ideal apresentado por Habermas, de uma esfera pública que permitisse que todos participassem como iguais, está longe da realidade:

Em geral, esta historiografia revisionista sugere uma visão muito mais escura da esfera pública burguesa do que a que emerge do estudo de Habermas. As exclusões e os conflitos que surgiram como adornos acidentais a partir de sua perspectiva tornam-se constitutivos na visão dos revisionistas. O resultado é uma mudança gestual que altera o próprio significado da esfera pública. Já não podemos assumir que a concepção burguesa da esfera pública era simplesmente um ideal utópico não realizado; era também uma noção ideológica masculinista que funcionava para legitimar uma forma emergente de regra de classe. (...) a esfera pública oficial burguesa é o veículo institucional para uma grande transformação histórica na natureza da dominação política. Esta é a mudança de um modo repressivo de dominação para um hegemônico, de uma regra baseada principalmente na aquiescência para uma força superior para uma regra baseada principalmente no consentimento complementado com alguma medida de repressão. O ponto importante é que este novo modo de dominação política, tal como o mais antigo, assegura a capacidade de um estrato da sociedade para governar o resto. A esfera pública oficial, então, foi, e de fato é, o principal local institucional para a construção do consentimento que define o novo modo hegemônico de dominação".²⁵

²⁴ *Ibid.*, p. 146.

²⁵ FRASER, *Rethinking the Public Sphere*, p. 116–117. Tradução livre da passagem: “In general, this revisionist historiography suggests a much darker view of the bourgeois public sphere than the one that emerges from Habermas's study. The exclusions and conflicts that appeared as accidental trappings from his perspective become

Habermas, por sua vez, admite que existe esse fator de exclusão, mas o coloca de forma igual com a questão da exclusão do proletariado. Em sua resposta, o filósofo aponta para o papel esclarecedor que a literatura feminista – cada vez mais crescente – tem ao aguçar a percepção para “o caráter patriarcal da própria esfera pública”²⁶, mas questiona se a exclusão deu-se da mesma maneira com os homens não burgueses, ou seja, trabalhadores, camponeses e a plebe como deu-se para as mulheres.

A ambas as categorias [mulheres e homens dependentes] foi negado participar de maneira ativa, com igualdade de direitos, na formação política da opinião e da vontade. Assim, sob as condições de uma sociedade de classes, a democracia burguesa contradiz, desde o início, as premissas essenciais de sua auto compreensão. Essa dialética ainda pode ser apreendida com os conceitos da crítica marxista da ideologia e da dominação. A partir dessa perspectiva, investiguei como a relação entre esfera pública e esfera privada se modificou no decorrer da expansão dos direitos de participação democrática e da compreensão do Estado de bem-estar social para as desvantagens específicas de classe. No entanto, *essa* mudança estrutural da esfera pública política aconteceu sem afetar o caráter patriarcal da sociedade como um todo. A igualdade de cidadania, por fim alcançada no século XX, certamente tornou possível que as mulheres, até então subprivilegiadas, lutassem pela melhoria de seu *status* social. No entanto, para mulheres que queriam usufruir das melhorias do Estado de bem-estar social mediante direitos políticos iguais, ainda não havia se modificado *eo ipso* aquele sub privilégio associado às diferenças de gênero adscritas.²⁷

Contudo, Fraser ressalta que, no modelo burguês de esfera pública, não ocorria a participação efetiva dos participantes. Os ritos e protocolos da esfera pública serviam como mecanismo para evidenciar as desigualdades de status. Com isso, o próprio funcionamento da esfera pública burguesa marginalizava mulheres e plebeus, impedindo-os de participarem como iguais.

constitutive in the revisionists' view. The result is a gestalt switch that alters the very meaning of the public sphere. We can no longer assume that the bourgeois conception of the public sphere was simply an unrealized Utopian ideal; it was also a masculinist ideological notion that functioned to legitimate an emergent form of class rule. (...) the official bourgeois public sphere is the institutional vehicle for a major historical transformation in the nature of political domination. This is the shift from a repressive mode of domination to a hegemonic one, from rule based primarily on acquiescence to superior force to rule based primarily on consent supplemented with some measure of repression. The important point is that this new mode of political domination, like the older one, secures the ability of one stratum of society to rule the rest. The official public sphere, then, was, and indeed is, the prime institutional site for the construction of the consent that defines the new, hegemonic mode of domination”.

²⁶ HABERMAS, **Mudança estrutural da esfera pública**, p. 44.

²⁷ *Ibid.*, p. 45.

Ademais, mesmo supondo que possa haver uma esfera pública onde todos participem como pares, é fato que as mulheres costumam ser mais interrompidas que os homens, e que elas têm suas falas menosprezadas. Dessa forma, segundo Fraser, a deliberação por diversas vezes serve como máscara para a dominação.

Outro problema da esfera pública burguesa refere-se à bagagem cultural dos participantes. Ela se apresenta como espaço de cultura zero, na medida em que os participantes devem agir como se fossem iguais. Contudo, isso na prática é inviável. Em sociedades estratificadas, as diferentes camadas têm diferentes tipos de culturas próprias. Dessa forma, os discursos ou a participação de cidadãos de diferentes estratos sociais dentro de uma arena deliberativa sempre se dará a partir da sua bagagem cultural. Além disso, é fato reconhecido que certas manifestações culturais são mais valorizadas ou mais aceitas que outras. Desse modo, supor que haverá paridade cultural entre os participantes de uma esfera pública que abarque todas as camadas sociais é uma ilusão.

Tenho argumentado que a concepção burguesa da esfera pública é inadequada na medida em que supõe que a igualdade social não é uma condição necessária para a paridade participativa nas esferas públicas. O que resulta disso para a crítica da democracia realmente existente? Uma tarefa para a teoria crítica é tornar visíveis as formas pelas quais a desigualdade social infecta as esferas públicas formalmente inclusivas existentes e mancha a interação discursiva dentro delas.²⁸

Eley, por sua vez, tece sua crítica em volta da construção da imagem de um cidadão político homem, que excluiu a mulher não apenas do debate político, mas inclusive de uma possível imagem política. Basta recordar, brevemente, que o tratado político de Hobbes recebe o nome de *O Cidadão* ou ainda de *Declaração dos direitos do homem e do cidadão* – publicado em 26 de agosto de 1789, na França, e a obra de Mary Wollstonecraft – *Reivindicação dos direitos das mulheres* – onde a autora argumenta contra nomes ilustres como Jean-Jacques Rousseau, James Fordyce e John Gregory sobre a necessidade de educação e autonomia das mulheres. Para Eley,

A nova categoria do "homem público" e sua "virtude" foi construída através de uma série de oposições à "feminilidade", que tanto mobilizou concepções mais antigas

²⁸ FRASER, Rethinking the Public Sphere, p. 121. Tradução livre da passagem: “I have been arguing that the bourgeois conception of the public sphere is inadequate insofar as it supposes that social equality is not a necessary condition for participatory parity in public spheres. What follows from this for the critique of actually existing democracy? One task for critical theory is to render visible the ways in which societal inequality infects formally inclusive existing public spheres and taints discursive interaction within them”.

sobre a domesticidade e o lugar da mulher, como as racionalizou em uma reivindicação formal sobre a "natureza" da mulher. No nível mais fundamental, construções particulares de "feminilidade" definiram a qualidade de ser um "homem", de modo que a identificação natural da sexualidade e do desejo com o feminino permitia a construção social e política da masculinidade.²⁹

O modelo de esfera pública burguesa, defendida por Habermas, cujo cerne é a comunicação racional, “não foi viciado pela persistência de estruturas patriarcais de um tipo mais antigo; o próprio início da esfera pública foi moldado por uma nova ideologia de exclusão voltada para as mulheres.”³⁰. Eley reconhece que Habermas está ciente dessa exclusão da mulher do cenário político moderno. Dessa forma, ao limitar-se apenas ao processo de construção da comunicação racional, o filósofo alemão acaba por afastar-se demais da realidade e não dá a devida atenção a esse aspecto que, para Eley, se torna central, inclusive para compreender as estruturas de poder dentro das esferas públicas da época.

Na maioria dos primeiros movimentos democráticos do final do século XVIII e início do século XIX, com a significativa exceção dos seguidores de Owen, Fourier e alguns outros socialistas utópicos, a soberania popular era basicamente uma reserva masculina. O Cartismo na Grã-Bretanha, como o mais forte e impressionante desses movimentos, é um bom exemplo, visto que os famosos Seis Pontos para a democratização da constituição, elaborados em 1837-1838, excluía expressamente os votos das mulheres. Enquanto os cartistas individuais levantaram a questão intermitentemente depois disso, o consenso duradouro (compartilhado pelas mulheres do movimento não menos que os homens) foi que o sufrágio feminino merecia uma baixa prioridade. Isso era ainda mais raro em outros movimentos de camponeses, comerciantes e artesãos, cujas aspirações democráticas estavam praticamente ligadas à economia da pequena produção doméstica e à divisão sexual do trabalho. Nesse caso, as mulheres ocupavam um lugar significativo, mas subordinado.³¹

²⁹ ELEY, Nations, Publics, and Political Cultures: Placing Habermas in the Nineteenth Century, p. 309. Tradução livre da passagem “The new category of the "public man" and his "virtue" was constructed via a series of oppositions to "femininity," which both mobilized older conceptions of domesticity and women's place and rationalized them into a formal claim concerning women's "nature." At the most fundamental level, particular constructions of "womanness" defined the quality of being a "man", so that the natural identification of sexuality and desire with the feminine allowed the social and political construction of masculinity.”

³⁰ *Ibid.*, p. 311. Tradução livre da passagem “Habermas's model of rational communication was not just vitiated by persisting patriarchal structures of an older sort; the very inception of the public sphere was itself shaped by a new exclusionary ideology directed at women.”

³¹ *Ibid.*, p. 313. Tradução livre da passagem “In most of the early democratic movements of the lateeighteenth and early-nineteenth centuries, with the significant exception of the followers of Owen, Fourier, and some other utopian socialists, popular sovereignty was basically a male preserve. Chartism in Britain, as the strongest and most impressive of these movements, is a good example, because the famous Six Points for the democratization

O papel político da mulher foi historicamente se limitando à esfera privada. Segundo Eley, para que haja uma esfera pública, é necessário que outra – de caráter privado – também exista. Em sua conferência, Fraser apresentou algumas críticas sobre a noção do que seria público e do que seria privado, enfatizando o limite entre ambas. Conforme a autora, existem diversos significados que podem ser atribuídos ao termo público. Fraser discorre alguns parágrafos diferenciando os vários significados para tratar como público aquilo que pertence a um bem comum ou interesse comum³², que, segundo a filósofa, é o significado empregado por Habermas.

O problema dessa concepção se dá na pressuposição de que a deliberação da esfera pública deve ser sobre o bem comum. E para isso, abandonam-se as demandas pessoais ou as de grupos subalternos em prol de demandas que se referem ao “todo”. Como apontado anteriormente, em sociedades democráticas, os grupos dominantes têm maior força argumentativa na esfera pública tradicional. O risco de reduzir debates simplesmente para a procura do bem comum está justamente no fato de a quem diz respeito o “bem comum”. Ou ainda, corre-se o risco de ceder a uma tirania da maioria³³, tema amplamente abordado por Stuart Mill e Alexis de Tocqueville³⁴.

Existem ainda mais dois usos do termo “privado” que são problemáticos para Fraser. Privado pode referir-se à economia e também a relações de subordinação ou esferas da vida doméstica. Em ambos os casos, o uso do termo privado acaba por excluir do debate questões que podem sim interessar ao público, mas restringem-se a esferas não públicas, ou seja, privadas. Por esse motivo, corre-se o risco de excluir do debate público questões que tangem a responsabilidade de empresas, por exemplo, já que elas possuem capital e propriedade privada. O mesmo acontece com a dinâmica familiar: não cabe à opinião pública discutir questões que

of the constitution drawn up in 1837-1838 expressly excluded votes for women. While individual Chartists raised the issue intermittently thereafter, the enduring consensus (shared by the movement's women no less than the men) was that female suffrage deserved a low priority. This was even dearer elsewhere in movements of peasants, shopkeepers, and artisans, where democratic aspirations were practically linked to the economics of small-scale household production and to a sexual division of labor in which women had a significant but subordinate place.”

³²Ver FRASER, *Rethinking the Public Sphere*, p. 128–129.

³³ Em Tocqueville o cerne da questão da tirania da maioria é tratado no capítulo VII do livro *Democracia na América vol. I*. Já em Mill, sugere-se a leitura de sua obra *Sobre a liberdade*.

³⁴ Bobbio escreve um sucinto comentário sobre o temor de Tocqueville e Mill provocado pela negação da liberdade: “A ameaça que deriva da democracia como forma de governo é para ele [Tocqueville], como de resto para seu amigo John Stuart Mill, a tirania da maioria: o perigo que a democracia corre como progressiva realização do ideal igualitário é o nivelamento, cujo efeito final é o despotismo. São duas formas diversas de tirania, e, portanto, ambas embora de maneira diversa, são a negação da liberdade.” BOBBIO, Norberto, **Liberalismo e democracia**, 4.^a edição. São Paulo: Brasiliense, 1993, p. 57.

dizem respeito à vida privada da família. Além disso, não é necessário fazer um complexo exercício mental para verificar os perigos dessas duas concepções do termo “privado”, uma vez que em ambas as significações ele é utilizado como uma forma de evitar que a sociedade opine sobre práticas que acontecem em uma esfera privada.

c. A cultura popular, a formação do estado e da esfera pública

Para Eley, apesar de apresentar uma abordagem inovadora que traz as discussões que permeavam o período histórico para o terreno sociocultural – sendo que o estudo da obra habermasiana poderia inclusive ser mais aprofundada pela comunidade acadêmica, dada sua originalidade -, o trabalho de Habermas ainda apresenta alguns inconvenientes.

Por um lado, ao usar um modelo de racionalidade comunicativa para marcar a ascensão do liberalismo e a constitucionalização da autoridade arbitrária e ao enfatizar a transição para um estado mais intervencionista sob o capitalismo avançado, ele implica fortemente um estado fraco durante o período de formação inicial da esfera pública clássica. Entretanto, não está claro, como as fronteiras entre o Estado e a sociedade devem ser extraídas da análise de Habermas sobre esse período. (...) O argumento de Habermas idealiza o elemento do discurso racional na formação da esfera pública e negligencia o quanto suas instituições foram fundadas no seccionalismo, na exclusividade e na repressão. (...) os participantes do público burguês sempre enfrentaram dois caminhos nesse sentido: para frente em confronto com as antigas autoridades aristocráticas e reais, mas também para trás contra os elementos populares/plebeianos já em perseguição. Não podemos compreender as ambiguidades da saída liberal - a consolidação da esfera pública clássica no período, digamos, entre 1760 e 1850 - sem reconhecer a fragilidade dos compromissos liberais e o elemento de contestação neste sentido. Ressaltando a ideia de Habermas nessa direção - para o domínio público mais amplo, em que a autoridade não só é constituída como racional e legítima, mas seus termos também podem ser contestados e modificados (e ocasionalmente derrubados) pelos grupos subalternos da sociedade - é que podemos acomodar a complexidade.³⁵

³⁵ ELEY, Nations, Publics, and Political Cultures: Placing Habermas in the Nineteenth Century, p. 320–321. Tradução livre da passagem “For one thing, by using a model of communicative rationality to mark the rise of liberalism and the constitutionalizing of arbitrary authority and by stressing the transition to a more interventionist state under advanced capitalism, he strongly implies a weak state during the classical public sphere's period of initial formation. But it is unclear how the boundaries between state and society are to be drawn from Habermas's analysis of this period. (...) Habermas's argument idealizes the element of rational discourse in the formation of the public sphere and neglects the extent to which its institutions were founded on sectionalism, exclusiveness, and repression. (...) the participants in the bourgeois public always faced two ways in this sense: forward in confrontation with the old aristocratic and royal authorities, but also backward against the popular/plebeian elements already in pursuit. We can't grasp the ambiguities of the liberal departure-the consolidation of the

A sugestão de Eley para solucionar este déficit é introduzir o conceito de “hegemonia”, tal qual utilizado por Gramsci. A consolidação da esfera pública burguesa, como apresentada até aqui, se desenvolve não apenas na busca pela manutenção de um discurso racional; ela é construída na luta de grupos diferentes, com diferentes aspirações. “A passagem de um tipo de estado para outro pressupõe processos de mudança social que permitem cristalizar novas ambições políticas”³⁶. Essa passagem se dá geralmente a partir do momento em que um grupo consegue traduzir para o plano político-social suas aspirações, fazendo com que elas sejam aceitas pelas esferas públicas.

Naturalmente, para Gramsci a sociedade civil não era o contexto neutro para a emergência de um discurso político racional no sentido ideal e abstrato pretendido por Habermas. Como tenho argumentado, era uma arena de significados contestados, na qual públicos diferentes e opostos manobravam o espaço, assim como certos “públicos” (mulheres, nacionalidades subordinadas, classes populares como os pobres urbanos, a classe trabalhadora e os camponeses) poderiam ter sido completamente excluídos. Além disso, este elemento de disputa não foi apenas uma questão de convivência, na qual tais públicos alternativos participaram de um pluralismo tolerante de tendências e agrupamentos. Tal competição também ocorreu em sociedades divididas por classes, estruturadas pela desigualdade. Consequentemente, questões de dominação e subordinação - poder, nas suas dimensões econômica, social, cultural e política - estavam também envolvidas. Assim sendo, a hegemonia - como o aproveitamento da vida pública para os interesses de um determinado grupo, ou seja, um bloco social ordenado em torno das classes dominantes - tem de ser trabalhada de forma sistemática, consciente e programática (como nos estágios iniciais de tal processo de construção hegemônica) ou cada vez mais como a administração ou reprodução “natural” e irrefletida de um determinado modo de fazer as coisas.³⁷

classical public sphere in the period, say, between 1760 and 1850-without acknowledging the fragility of the liberal commitments and the element of contestation in this sense. It is only by extending Habermas's idea in this direction-toward the wider public domain, where authority is not only constituted as rational and legitimate but its terms may also be contested and modified (and occasionally overthrown) by society's subaltern groups-that we can accommodate the complexity.”

³⁶ *Ibid.*, p. 324. Tradução livre da passagem “The passage from one type of state to another presupposes processes of social change that allow new political ambitions to be crystallized.”

³⁷ *Ibid.*, p. 325–326. Tradução livre da passagem “Of course, for Gramsci civil society was not quite the neutral context for the emergence of rational political discourse in the ideal and abstract sense intended by Habermas. As I have argued, it was an arena of contested meanings, in which different and opposing publics maneuvered for space and from which certain “publics” (women, subordinate nationalities, popular classes like the urban poor, the working class, and the peasantry) may have been excluded altogether. Moreover, this element of contest was not just a matter of coexistence, in which such alternative publics participated in a tolerant pluralism of tendencies and groupings. Such competition also occurred in class-divided societies structured by inequality. Consequently, questions of domination and subordination-power, in its economic, social, cultural, and political dimensions-were

O aspecto do conflito, que de certa forma fica negligenciado por Habermas, é para Eley o elemento que permeia seu eixo argumentativo. O período histórico da modernidade – marcado sim pelo ideal do *Öffentlichkeit* – é um período conturbado, no qual – para recorrer a uma expressão habermasiana mais recente – imagens de mundo distintas entravam em conflito, não só nas arenas públicas de debate racional, mas nas ruas, através de motins, conflitos armados e similares. Portanto, esse parece ser o ponto para Eley, ao reduzir o campo de abordagem apenas na busca do discurso racional, Habermas acaba por deixar escapar uma gama de fatores que tornariam sua abordagem, não mais importante, mas sim, mais precisa.

1.2 ALGUNS APONTAMENTOS DE HABERMAS

Em virtude da publicação de uma nova edição da obra, Habermas opta por inserir no livro uma resposta, como já mencionado, aos apontamentos, às críticas e à aparente insuficiência conceitual do termo *Öffentlichkei* apresentadas no seminário de setembro de 1989. A opção de apenas acrescentar um novo prefácio e não reescrever a obra como um todo é explicada pelo autor já nos primeiros parágrafos do texto.

Ao reler o livro pela primeira vez, depois de quase trinta anos, quanto mais me sentia tentado a fazer modificações, tirar passagens e complementar outras, tanto mais fui tomado da consciência do caráter evidentemente impraticável desse procedimento: a primeira alteração me teria obrigado a explicar o porquê de não refazer o livro inteiro. Isso, por sua vez, ultrapassaria muito as forças de um autor que, nesse ínterim, voltou-se para outras coisas e não tem acompanhado a ramificação de toda a literatura sobre o assunto. Já na época, a investigação havia surgido da síntese de uma variedade quase inabarcável de contribuições de diversas disciplinas.³⁸

No prefácio citado, o filósofo alemão reconhece que seu objeto de estudo na referida obra é especificamente a esfera pública burguesa. A escolha em privilegiar a esfera pública burguesa foi pelo fato de Habermas acreditar que ela foi um importante espaço da construção de arenas de debates e um marco na reconstrução do modelo democrático na Europa. Por mais que seu modelo exclua parte da população do debate, e Habermas mostra-se ciente disso, ele não descarta que, paralelamente à esfera pública burguesa possam surgir arenas de debates com pautas específicas de seus membros:

also involved. That being so, hegemony-as the harnessing of public life to the interests of one particular group, i.e., a social bloc ordered around the dominant classes-had to be systematically worked at, whether consciously and programmatically (as in the early stages of such a process of hegemonic construction) or increasingly as the "natural" and unreflected administration or reproduction of a given way of doing things.”

³⁸ HABERMAS, **Mudança estrutural da esfera pública**, p. 35.

Pode-se falar de “exclusão”, em um sentido foucaultiano, quando se trata de grupos cujo papel é *constitutivo* para a formação de uma determinada esfera pública. No entanto, a “exclusão” ganha outro sentido, menos radical, quando nas mesmas estruturas de comunicação se formam ao mesmo tempo várias arenas nas quais, ao lado da esfera pública burguesa hegemônica, surgem outras esferas públicas subculturais ou específicas de uma classe, com premissas próprias e não negociáveis. Na época, nem considerei o primeiro caso; mencionei o outro no prefácio, mas não tratei dele.³⁹

Em suma, a resposta de Habermas nas primeiras páginas, principalmente no que toca a crítica da defesa de uma esfera pública que – historicamente – é discriminatória e excludente, sem apresentar que paralelamente a ela surgiam outros espaços se resume ao argumento de que ele reconhece a importância da organização do que ele denomina de esfera pública plebeia e que a pluralização da esfera pública se deu paralela à formação da esfera pública burguesa⁴⁰.

Posteriormente, Habermas apresenta três revisões acerca da mudança da esfera pública. O primeiro ponto apresentado refere-se ao limite entre esfera pública e privada, o qual foi duramente criticado por Fraser e que, segundo a filósofa, a Teoria Crítica precisa se apropriar. Habermas reconhece que a sociedade alterou-se desde a escrita da obra e que, portanto, a fundamentação teórica que ele apresenta está deveras ultrapassada:

A falência do socialismo de Estado, que observamos atualmente, voltou a confirmar que, com um sistema econômico moderno controlado pelo mercado, não podemos, sem ameaçar sua eficiência, substituir a nosso bel-prazer o dinheiro pelo poder administrativo e pela formação democrática da vontade. Além disso, as experiências com o Estado de bem-estar social que chegaram ao seu limite nos sensibilizaram para os fenômenos da burocratização e da juridificação. Esses efeitos patológicos aparecem como consequências das intervenções do Estado em domínios de ação estruturados de tal maneira que se opõem ao modo de regulação jurídico-administrativa.⁴¹

Habermas também reconhece que foi pessimista demais em relação às tecnologias de comunicação de massa, principalmente quanto à televisão. O fato é que as tecnologias de comunicação alteraram o cotidiano das pessoas e configuraram profundamente as esferas públicas. Influenciado por Adorno, como ele mesmo escreve, acaba por ser pessimista com a nova configuração de modelo de esfera pública. Diante disso, no novo prefácio, apresenta uma autocrítica em que reconsidera seu posicionamento anterior:

³⁹ *Ibid.*, p. 41.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 43.

⁴¹ *Ibid.*, p. 56–57.

Em síntese, o diagnóstico que fiz, baseando-me em um desenvolvimento retilíneo que vai de um público politicamente ativo para um público privatizado, “de um público que discute cultura para um público que consome cultura”, é muito incompleto. Na época, julguei de forma muito pessimista a capacidade de resistência e, sobretudo, o potencial crítico de um público de massa pluralista, muito diversificado internamente, que em seus hábitos culturais começava a superar as barreiras de classe. Com a flexibilização ambivalente dos limites entre baixa e alta cultura, e com uma “nova intimidade entre cultura e política”, que é igualmente ambivalente e não assimila meramente a informação ao entretenimento, também se modificaram os próprios critérios de avaliação.⁴²

Por fim, naturalmente o modelo apresentado no fim do livro, onde há uma arena dominada pelos meios de comunicação de massa, acaba por mostrar-se falho. Influenciado pelo pessimismo de Adorno com a cultura de massa, Habermas acaba por apresentar um modelo onde haveria pouco espaço para os indivíduos:

Na época, eu só podia imaginar como portadores a publicidade crítica, as associações e os partidos democratizados internamente. Para mim, as esferas públicas internas aos partidos e às associações apareciam como virtuais pontos nodais de uma comunicação pública ainda capaz de se regenerar. Essa consequência resultou da tendência de uma sociedade organizada, na qual não são mais os indivíduos associados, mas os membros de coletividades organizadas que, em uma esfera pública policêntrica, competem pelo consentimento das massas passivas de modo a chegar a um equilíbrio de poder e interesses, uns com os outros, mas sobretudo tendo como referência o maciço complexo da burocracia estatal.⁴³

Apesar de reconhecer que a sua obra possui pontos desatualizados ou superados, Habermas insiste em manter o trabalho. Reconhece que, quando chega ao final do livro, volta a se deparar com um problema não solucionado no início da obra: o conflito de interesses concorrentes e a busca por um padrão por parte da opinião pública⁴⁴. Esse problema torna-se central em todo avanço teórico da proposta habermasiana, uma vez que essa busca por padrão é uma das facetas da democracia deliberativa.

Portanto, a escolha desta dissertação em retornar uma das primeiras obras habermasianas, legitima-se pelo fato de que a questão do pluralismo - que se torna um problema que começa a ser tratado de forma mais específica a partir dos anos 1990 – já está presente,

⁴² *Ibid.*, p. 60–61.

⁴³ *Ibid.*, p. 63.

⁴⁴ Ver *Ibid.*, p. 65.

mesmo que de forma um tanto quanto subentendida, em *Mudança estrutural da esfera pública*. A releitura habermasiana, presente no segundo prefácio, agora referenciada pela *Teoria do agir comunicativo*⁴⁵, acaba por proporcionar uma experiência única, do autor revisitando uma obra que, sim, possui pontos superados, mas que ao mesmo tempo, contém problemas e questões que serão fundamentais nas obras posteriores.

Ao finalizar o segundo prefácio, Habermas apresenta uma reflexão interessante:

Quero dizer com isso que, se eu me dedicasse mais uma vez a uma investigação da mudança estrutural da esfera pública, não saberia qual seria o resultado de uma teoria da democracia – talvez um que me desse motivo para uma avaliação menos pessimista e uma perspectiva menos ativa, apenas postulante, do que aquelas a que cheguei na época.⁴⁶

Apesar de curta, essa última reflexão é significativa. Primeiro porque mostra que o conceito de esfera pública para Habermas é um conceito central que ele não deseja abandonar. Em segundo lugar, mostra que mesmo a melhor teoria será em algum momento ultrapassada, e com o conceito de “esfera pública” não seria diferente. Contudo, as críticas recebidas permitiram ao autor reatualizar o conceito, ampliando-o. Além disso, foram revelados pontos e aspectos que estavam nas entrelinhas e que só poderiam ser compreendidos a partir da teoria da ação comunicativa, desenvolvida anos após.

Vale ressaltar que, no segundo volume da obra *Faktizität und Geltung*, Habermas reserva algumas páginas para conceituar – ou sintetizar – o que para ele vem a ser esfera pública. Segundo o autor,

A esfera pública não pode ser entendida como uma instituição, nem como uma organização, pois ela não constitui uma estrutura normativa capaz de diferenciar entre competências e papéis, nem regula o modo de pertencer a uma organização etc.(...) A esfera pública pode ser descrita como uma rede adequada para a comunicação de conteúdos, pareceres e opiniões; nela os fluxos comunicacionais são filtrados e sintetizados, a ponto de se condensarem em opiniões públicas enfeixadas em temas específicos. (...) A esfera pública constitui principalmente uma estrutura comunicacional do agir orientado pelo entendimento, a qual tem a ver com o espaço social gerado no agir comunicativo, e não com as funções e conteúdos da comunicação cotidiana.⁴⁷

⁴⁵ Vale ressaltar que até a escrita do prefácio, *Faticidade e validade* ainda não havia sido escrita.

⁴⁶ HABERMAS, **Mudança estrutural da esfera pública**, p. 87.

⁴⁷ HABERMAS, **Direito e democracia**, p. 92–93.

A formulação dada por Habermas na citada obra, como salienta a passagem, apresenta já uma esfera pública não mais burguesa e liberal, mas sim, uma esfera pública instrumental, que desempenha um papel. Ela tem como princípio norteador a comunicação a partir do agir comunicativo. Nela, “as manifestações são escolhidas de acordo com temas e escolhas de posições prós ou contras”⁴⁸. Isto é, ela é o palco dos discursos racionais. Nela se forma a opinião pública, que não é a soma de todas as opiniões nem mesmo a opinião da maioria. “Uma opinião pública não é representativa no sentido estatístico”⁴⁹. Portanto, ela não deve ser confundida com pesquisa.

Na esfera pública ocorrem lutas por influência e não apenas influência política, mas influência na formação de opinião. Entram em cena o que Habermas chama de atores. A legitimidade que os atores têm é resultado do assentimento do público, o qual, em última instância, determina o que é relevante ou não a ser discutido. Aos atores cabe o papel de convencer o público com seus argumentos. Porém, Habermas faz uma distinção entre dois tipos de atores:

No entanto, temos que fazer uma distinção entre dois tipos de atores que surgem do público e participam da reprodução da esfera pública e atores que ocupam uma esfera pública já constituída, a fim de aproveitar-se dela. Como é o caso, por exemplo, de grandes grupos de interesses, bem organizados e ancorados em sistemas de funções que exercem influência no sistema político através da esfera pública. Todavia, eles não podem usar manifestadamente, na esfera pública, os potenciais de sansão sobre os quais se apoiam quando participam de negociações reguladas publicamente ou de tentativas de pressão não-públicas. Para contabilizar seu poder social em termos de poder político, eles necessitam fazer campanha a favor de seus interesses, utilizando uma linguagem capaz de mobilizar convicções, como é o caso, por exemplo, dos grupos envolvidos com tarifas, que procuram esclarecer a esfera pública sobre exigências, estratégias e resultados de negociações. De qualquer modo, as contribuições de grupos de interesse são expostas a um tipo de crítica que não atinge as contribuições oriundas de outras partes. Além disso, as opiniões públicas que são lançadas graças ao uso não declarado de dinheiro ou de poder organizacional perdem sua credibilidade, tão logo essas fontes de poder social se tornam públicas. As opiniões públicas podem ser manipuladas, porém não compradas publicamente, nem obtidas à força. Essa circunstância pode ser esclarecida pelo fato de que nenhuma esfera pública pode ser produzida a bel-prazer. Antes de ser assumida por atores que agem estrategicamente, a esfera pública precisa reproduzir-se a partir de si mesma e

⁴⁸ *Ibid.*, p. 94.

⁴⁹ *Ibid.*

configurar-se como uma estrutura autônoma. E essa regularidade, que acompanha a formação de uma esfera pública capaz de funcionar, permanece latente na esfera pública constituída – e só reaparece nos momentos em que uma esfera pública é mobilizada.⁵⁰

Aqui Habermas parece deixar transparecer dois pontos que parecem particularmente interessantes. O primeiro diz respeito à manipulação da opinião pública. Isto é, o caráter racional da esfera pública está sujeito aos jogos e artimanhas da linguagem. Não há necessariamente a busca pela verdade, mas sim pelo convencimento. Entretanto, esse convencimento não pode ser comprado nem tomado à força, como a citação acima deixa explícito. O segundo ponto é mais sutil, porém não menos importante. A esfera pública forma-se e dilui-se conforme as necessidades. Na verdade, Habermas parece assumir que não existe apenas uma esfera pública ou três esferas públicas – como na obra analisada no decorrer deste capítulo – mas uma quase infinita gama de esferas que atendem as mais variadas demandas da população. Há uma notável diferença entre a concepção aqui apresentada e aquela apresentada na obra *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Aqui há uma consideração – ao que parece – ao contexto de sociedades plurais, com bandeiras e agendas diversas que necessitam, portanto, de esferas públicas variadas.

Feitos esses apontamentos, pode-se agora seguir para a discussão propriamente dita do presente trabalho, analisando como Habermas busca conciliar as reivindicações de grupos com imagens de mundo incompatíveis sobre temas em comum.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 97.

2. A OBRA DE HABERMAS E A QUESTÃO DA RELIGIÃO

Uma vez que o termo “esfera pública” foi resgatado – mesmo que de forma muito breve – pode-se agora passar ao segundo ponto da presente dissertação: o tema da religião. A leitura das obras mais recentes de Habermas apresenta uma mudança de postura do autor em relação ao tema. De fato, como bem aponta Eduardo Mendieta, pode-se dividir a postura habermasiana frente à religião em “quatro períodos ou fases distintas da evolução do seu pensamento”⁵¹: antropologia filosófica (a), do materialismo histórico à teoria do agir comunicativo (b), pensamento pós-metafísico e democracia deliberativa (c) e consciência pós-secular e sociedade mundial (d). A distinção realizada por Mendieta – e que será reconstruída de forma muito breve a seguir – ilustra bem o espaço que a religião ocupou no pensamento habermasiano, bem como a sua trajetória para tornar-se um tema central dentro do projeto do autor alemão.

a. antropologia filosófica

O período inicial da produção acadêmica de Habermas até a “virada linguística” em 1972 – conforme apontado por Mendieta – é marcado por uma forte influência de autores como Erich Rothacker, Helmut Plessner, Arnold Gehlen, Hans-Georg Gadamer e até Martin Heidegger sobre seu pensamento. Esse período é marcado por críticas e contra os modelos de ciência e filosofia que buscavam desconsiderar a evolução social e natural do ser humano e da sociedade. A obra que mais claramente marca essa postura habermasiana – para Mendieta – é justamente *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, que deve “ser lida precisamente como uma crítica às abordagens des-históricas e desmaterializadas da emergência da consciência individual e social”⁵². Ainda nesse período, há o embate de Habermas com Hans Albert e Karl Popper em relação a um modelo de positivismo crítico. Os escritos desse período foram publicados sob o título *Erkenntnis und Interesse*, em 1968. Sobre esse período, Mendieta escreve que

Há, portanto, três temas que atravessam este período e que culminam no *Erkenntnis und Interesse*. Primeiro, há o confronto com a filosofia da consciência que encontrou sua expressão máxima na fenomenologia de Husserl, que des-historizou o sujeito humano e o conhecimento. Em segundo lugar, há a crítica ao positivismo em geral, mas muito especialmente ao positivismo que se alinhou com a tecnocracia,

⁵¹ MANDIETA, Eduardo, Religion in Habermas’s Work, in: CALHOUN, Craig; MENDIETA, Eduardo; VANANTWERPEN, Jonathan (Orgs.), **Habermas and Religion**, New York: John Wiley & Sons, 2013, p. 683.683. Tradução livre da passagem: “four distinct periods or phases of the evolution of his thinking.”

⁵² *Ibid.*, p. 684. Tradução livre da passagem: “to be read precisely as a critique of de-historicized, de-materialized approaches to the emergence of individual and social consciousness”.

contribuindo assim para uma idolatria da ciência que implicou a supressão da deliberação e da participação pública nos processos de decisão política. Em terceiro lugar, há a preocupação com o que Habermas chamou de "interesse emancipatório do conhecimento", que orienta o desenvolvimento das ciências sociais. O núcleo do pensamento de Habermas durante este período envolveu o desenvolvimento de uma análise antropológica filosófica dos interesses do conhecimento. O conhecimento e as estruturas que o condicionam não são imutáveis, mas ambos são determinados pelo fato de que o conhecimento é guiado por algum interesse básico, objetivo ou telos. Habermas identificou três interesses constitutivos do conhecimento: técnico, prático e emancipatório. O interesse do conhecimento técnico é orientado para a natureza e procede por meio de objetivação e instrumentalização. Este interesse tem permitido ao ser humano sobreviver administrando a natureza. O interesse prático é orientado para a compreensão de outros seres humanos; seu objetivo é a coordenação da interação e do comportamento humano. O terceiro interesse constitutivo do conhecimento, o da emancipação, visa a libertação dos seres humanos de condições de subjugação e constrangimento "antinatural".⁵³

Para Mendieta, a primeira fase do pensamento habermasiano já apresenta o cerne da sua teoria da racionalidade comunicativa, uma vez que para o autor alemão, a linguagem é a única coisa cuja natureza pode ser conhecida. Esse pensamento também perpassa a forma como Habermas trata a religião nesse período. Não há grandes considerações no tema da secularização, mas uma análise filosófica da religião, especificamente em como o fenômeno religioso forma categorias ou conceitos filosóficos.

⁵³ *Ibid.*, p. 685–686. Tradução livre da passagem: “There are thus three themes running through this period that culminate in Knowledge and Human Interests. First, there is the confrontation with the philosophy of consciousness that found its highest expression in Husserl’s phenomenology, which de-historicized the human subject and de-historicized knowledge. Second, there is the critique of positivism in general, but most especially positivism that aligned itself with technocracy, thus contributing to an idolatry of science that entailed the suppression of deliberation and public participation in the political decision-making processes. Third, there is the concern with what Habermas called an “emancipatory knowledge interest,” that guides the development of the social sciences. The core of Habermas’s thinking during this period involved the development of a philosophical anthropological analysis of knowledge interests. Knowledge and the structures that condition it are not immutable, but both are determined by the fact that knowledge is guided by some basic interest, goals, or telos. Habermas identified three knowledge-constitutive interests: technical, practical, and emancipatory. The technical knowledge interest is oriented toward nature and it proceeds by way of objectification and instrumentalization. This knowledge interest has allowed humans to survive by managing nature. The practical interest is oriented toward understanding other human beings; its goal is the coordination of human interaction and behavior. The third knowledge-constitutive interest, that of emancipation, aims at the liberation of humans from conditions of subjugation and “unnatural” constraint.”

b. do materialismo histórico à teoria do agir comunicativo

A segunda fase do pensamento habermasiano, que vai de 1971 até 1982, é marcada pela retomada filosófica-antropológica de alguns temas da obra *Erkenntnis und Interesse*, mas agora como “um projeto de resgate, transformação e atualização do Marxismo através da sua infusão na teoria dos sistemas, na psicologia do desenvolvimento e na teoria social em geral”⁵⁴. A mudança entre um período e outro do pensamento habermasiano é marcado pelo abandono da antropologia filosófica e da hermenêutica em prol de uma teoria dos sistemas que atende a sua teoria da racionalização social e uma teoria das competências linguísticas. Com essa mudança, Habermas se propõe a

reformular a teoria social como uma teoria geral da evolução da ação comunicativa que pudesse explicar tanto as competências comunicativas individuais como a forma como as estruturas sociais permitiam e transmitiam tais competências que pudessem, ao mesmo tempo, explicar a modernidade com os seus paradoxos.⁵⁵

É desse período uma de suas obras mais importantes, a *Teoria do Agir Comunicativo* (TAC). Conforme Mendieta, a referida obra apresenta uma teoria da racionalização social que permite distinguir formas benignas e patológicas de racionalização. Em sua proposta, Habermas apresenta dois conjuntos de mecanismos. Por um lado, há o conjunto de mecanismos de integração social que se refere às estruturas simbólicas do mundo da vida. Por outro lado, há os mecanismos de integração sistêmica, que garantem a segurança instrumental da sociedade. Com esse modelo, Habermas busca desacoplar o mundo da vida dos sistemas, sendo esse desacoplamento uma conquista evolutiva obtida por meio do processo de aprendizagem.

Como aponta Mendieta,

Ao pensarmos no tratamento que Habermas dá à religião neste período, notamos que ela recebe uma atenção maior, porém, agora, a partir de uma perspectiva quase predominantemente sociológica. Uma vez que Habermas se preocupou, principalmente, em repensar a teoria social como uma teoria da ação comunicativa, ele vinculou as questões de religião a questões de racionalização das visões de mundo e práticas sociais. A afirmação mais importante das opiniões de Habermas sobre religião durante esse período encontra-se no volume dois do TAC, no capítulo

⁵⁴ *Ibid.*, p. 689. Tradução livre da passagem: “project about rescuing, transforming, and updating Marxism by infusing it with systems theory, developmental psychology, and social theory in general.”

⁵⁵ *Ibid.*, p. 690. Tradução livre da passagem: “reformulate social theory as a general theory of the evolution of communicative action that could explain both individual communicative competencies and how social structures both enabled and passed on such competencies that could at the same time explain modernity with its paradoxes.”

intrigantemente intitulado "A autonomia do sagrado e o pano de fundo normativo do agir comunicativo". Neste capítulo, Habermas está preocupado em elucidar, com a ajuda de George Herbert Mead e Émile Durkheim, as fontes religiosas do poder normativamente vinculante aos sistemas sociais. Habermas pretende mostrar como as visões religiosas de mundo, que nos estágios iniciais da evolução humana proporcionaram uma coordenação análoga entre os seres humanos, a natureza, a sociedade e Deus, desencadeariam um poder de racionalização que seria a fonte da solidariedade social e o poder da autoridade moral.⁵⁶

Na obra *Teoria do Agir Comunicativo*, Habermas elabora um argumento inovador: a religião traduz o mundo em forma de linguagem, por meio da elaboração de símbolos que estão embutidos nos ritos religiosos. Essa é, para Mendieta, uma nova forma de ver a religião, e que traz em seu cerne a lógica da secularização. Com o processo de “linguistificar” o sagrado, que reduz a religião a símbolos e ritos, ele perdeu seu amparo e encantamento, o que por sua vez fez realçar o poder normativo armazenado nos acordos que foram ritualisticamente sendo construídos. Dessa forma, por exemplo, o casamento cristão, que em sua origem representava o elo do amor de Deus, agora é realizado apenas na esfera civil, sem necessariamente envolver a figura do Divino. Entretanto, essa cerimônia continua representando um compromisso e tem sua validade e significado não mais fundamentada no caráter religioso que lhe deu origem, mas sim no poder normativo do próprio ato.

c. pensamento pós-metafísico e democracia deliberativa

O período entre 1982 e 2000 é marcado, conforme aponta Mendieta, pela divisão da teoria da racionalidade comunicativa de Habermas em duas áreas distintas de reflexão. Por um lado, Habermas debruça-se sobre a questão de que se a filosofia como crítica da razão conseguiu ou não compreender a natureza da sociedade moderna. Conforme aponta Mendieta,

⁵⁶ *Ibid.*, p. 692. Tradução livre da passagem: “As we think about Habermas’s treatment of religion in this period, we notice an increased attention to religion, but now from an almost predominantly sociological perspective. As Habermas became mainly concerned with rethinking social theory as a theory of communicative action, he assimilated questions of religion to questions of the rationalization of worldviews and social practices. The most important statement of Habermas’s views on religion during this period are to be found in volume two of TCA, in the chapter intriguingly titled “The Authority of the Holy and the Normative Background of Communicative Action.” In this chapter, Habermas is preoccupied with elucidating, with the aid of George Herbert Mead and Émile Durkheim, the religious sources of the normatively binding power of social systems. Habermas aims to show how religious worldviews, which in the early stages of human evolution provided for an analogical coordination among humans, nature, society, and God, would in turn unleash a power of rationalization that would be the source of social solidarity and the power of moral authority.”

Se a filosofia é a razão refletindo sobre si mesma, especialmente da razão tal como é encarnada nos sistemas sociais, então a tarefa passou a ser a de compreender até que ponto a filosofia tinha conseguido ou não compreender as sociedades modernas como encarnações de processos de racionalização bem sucedidos ou patológicos. Neste sentido, Habermas assumiu os desenvolvimentos filosóficos modernos do ponto de vista de como eles contribuíram para a auto clarificação da própria racionalização da sociedade.⁵⁷

O livro *Der philosophische Diskurs der Moderne*, publicado em 1985, concentra as reflexões habermasianas referentes a essa questão, onde ele – partindo de Hegel e culminando em Foucault – faz uma análise sobre qual é, enfim, o papel da filosofia frente às demais ciências. Conforme Mendieta, Habermas conclui que a filosofia não está nem acima nem abaixo das demais ciências, mas relacionando-se com as elas enquanto crítica da própria razão.

Por outro lado, Habermas se detém nas afirmações apresentadas na obra *Teoria do Agir Comunicativo*, em especial a estrutura mundo da vida e sistema, buscando aprofundar as consequências dessa estrutura para a própria filosofia.

A filosofia moderna que acompanhou o ritmo da sociedade com a emergência de novas instituições sociais e de um mundo de vida cultural, precisaria ser linguística, e isto significava para Habermas que o seu ponto inicial seria diferente da maioria dos paradigmas clássicos da filosofia. A filosofia moderna teria que partir do "pensamento pós-metafísico". Contra a filosofia das origens ou a da subjetividade, a filosofia moderna teria que iniciar em pontos mais humildes e precários. A linguistificação da razão significava que a filosofia precisaria reconhecer que essa razão tinha se tornado historializada e processual. Além disso, também tinha sido destrascendida, assim como desprovida de pretensões exorbitantes sobre o extraordinário ou transcendente. No *Pensamento Pós-Metafísico: Ensaio Filosófico* (1988), Habermas traçou o que ele chamou de "pensamento pós-metafísico", o único tipo de pensamento que é agora possível para qualquer filosofia que visa permanecer contemporânea com o tipo de sociedade que alcançamos e a autorreflexão da razão em sua encarnação mundana na ação comunicativa.⁵⁸

⁵⁷ *Ibid.*, p. 694.. Tradução livre da passagem: "If philosophy is reason reflecting on itself, especially of reason as it is embodied in social systems, then the task became to understand to what extent philosophy had either succeeded or failed to grasp modern societies as embodiments of successful or pathological processes of rationalization."

⁵⁸ *Ibid.*. Tradução livre da passagem: "Modern philosophy that kept pace with society, with the emergence of new social institutions and a cultural lifeworld, would need to be linguistified, and this meant for Habermas that its point of departure would be different from most classical paradigms in philosophy. Modern philosophy would have to depart from "postmetaphysical thinking." As against the philosophy of origins, or the philosophy of subjectivity, modern philosophy would have to begin from more humble and precarious points of departure. The linguistification of reason meant that philosophy would have to recognize that reason had become historicized,

Uma vez que a evolução social é concebida como aprendizagem social cristalizada em sistemas e mecanismos sociais de socialização, o nível de sistema preserva lições aprendidas de instrumentalizações bem sucedidas da natureza e o mundo da vida preserva um conjunto de significados e instituições culturais através dos quais os indivíduos são socializados na sua individualização à medida que se tornam membros da sua sociedade específica. Ou seja, há uma diferença significativa entre os processos de aprendizado originados nos sistemas para aqueles originados no mundo da vida. O mundo da vida é o horizonte hermenêutico no qual os sujeitos são socializados e individualizados e obedece a uma lógica de racionalização que é guiada por uma interação que visa a compreensão mútua.

Dessa forma, boa parte dos esforços de Habermas nesse período são para resolver o seguinte paradoxo:

quanto mais o nível do sistema é racionalizado, mais os sujeitos são desmotivados das tradições. Além disso, é exigido que procurem a sua orientação por normas e não por valores inquestionáveis. Quanto mais a ação é orientada por sistemas instrumentais, mais os indivíduos são obrigados a fazer escolhas abstratas que corroem a coesão e o poder socializante das convicções de fundo no mundo da vida.⁵⁹

O resultado desse processo de racionalização dos sistemas é que ele demanda que os indivíduos se tornem cada vez mais racionais. Dessa forma, desencadeia-se um processo de colonização do mundo da vida por parte dos sistemas, em detrimento do primeiro. O resultado desse processo é que cada vez mais os sujeitos ficam menos obrigados com as estruturas tradicionalmente instituídas, porém precisam ter orientações normativas em relação aos seus atos. A consequência é que cada vez mais será necessário separar as questões que dizem respeito a uma vida boa das questões que são referentes à justiça (problemática que não será desenvolvida neste momento). Contudo, vale ressaltar que são desse período os escritos que tratam do princípio da universalização (U) e do princípio do discurso (D).

become procedural, and that it had been de-transcendentalized and thus dispossessed of exorbitant claims about the extraordinary or transcendent. In *Postmetaphysical Thinking: Philosophical Essays* (1988), Habermas profiled what he called “postmetaphysical thinking,” the only type of thinking that is now possible for any philosophy that aims to remain contemporaneous with the type of society we have achieved, and the self-reflection of reason in its mundane embodiment in communicative action.”

⁵⁹ *Ibid.*, p. 697.. Tradução livre da passagem: “the more the system’s level is rationalized, the more subjects are unmoored from traditions, the more they are required to seek their orientation by norms rather than unquestioned values. The more action is oriented by instrumental systems, the more the individual is required to make more abstract choices that erode the cohesion and socializing power of background convictions in the lifeworld.”

Toda essa discussão abraçada por Habermas resultou em uma de suas maiores obras: *Faktizität und Geltung*, publicada em 1992. Nessa obra o autor apresenta uma teoria da democracia na qual ele vincula uma teoria processual do direito à ética do discurso. O cerne desta obra, como bem aponta Mendieta, é “mostrar como a deliberação entre os cidadãos gera um poder comunicativo que traduz as intuições morais em poder administrativo através do direito”⁶⁰. Essa crescente atenção entre normas morais e conteúdos normativos fez com que Habermas desse uma maior importância à religião, principalmente no que diz respeito às questões referentes ao papel dela na construção de preceitos e na sua função social.

d. consciência pós-secular e sociedade mundial

Por fim, chegamos ao período de produção que especificamente interessa para o presente trabalho. Conforme já apresentado, o tema da religião sempre esteve presente de uma forma ou de outra no conjunto do pensamento de Habermas, tendo seu enfoque alterado com o passar dos anos. Entretanto, como o próprio autor escreveu em diversas oportunidades, a passagem dos anos 1990 para os anos 2000 e posteriores, tem sido marcada por um crescente fenômeno de cunho religioso: o fundamentalismo.

A mudança de época de 1989/90, fez com que as tradições e as comunidades religiosas de fé adquirissem uma nova, e até inesperada, importância política. Evidentemente, a primeira questão na qual pensamos são nas variantes do fundamentalismo religioso, que surgem não só no Médio Oriente, mas igualmente em países africanos, no Sudeste Asiático e no Subcontinente indiano. Ocasionalmente, confundem-se com conflitos nacionais e étnicos e, hoje em dia, constituem também o substrato para as unidades descentralizadas de um terrorismo que opera a escala mundial e que se dirige contra as ofensas sofridas nas mãos de uma civilização ocidental vista como superior.⁶¹

É de certa forma intrigante ver que Habermas entra nos anos 2000 defendendo a concepção de uma sociedade pós secular, principalmente por se tratar de um autor que insiste na ideia de um projeto de modernidade inacabado. Portanto, é válido questionar o que vem a ser uma sociedade pós secular. Para auxiliar nessa análise – crucial para compreender a

⁶⁰ *Ibid.*, p. 699. Tradução livre da passagem: “to show how deliberation among citizens generates a communicative power that translates moral intuitions “into administrative power through law.”

⁶¹ HABERMAS, Jürgen, **Jürgen Habermas - Obras escolhidas**, Lisboa: Edições 70, 2015, p. 227.

abordagem habermasiana da religião nos seus escritos mais recentes – é possível utilizar algumas considerações escritas por José Casanova⁶² acerca desse tema.

O texto de Casanova é particularmente interessante porque inicia apresentando três possibilidades do uso do termo “secular” no intuito de definir qual é a que Habermas tem em mente ao esboçar o conceito “pós-secular”. De fato, se há uma sociedade pós-secular é porque ela é fruto ou resposta de uma sociedade antecedente – ou ao menos de um estágio anterior -, no caso, secular. A primeira definição de “secular” explorada por Casanova refere-se à separação entre “dois mundos”, que marcou o Cristianismo Medieval: o secular como mundo profano e o religioso como mundo sagrado. É dessa distinção que surge a diferença entre o clero religioso ou regular - que se recolhe em seus mosteiros e leva uma vida afastada do mundo – e o clero secular que viveu junto com os leigos.

É desta nova perspectiva teológica da cristandade medieval que emerge o significado moderno de "secularização". Secularizar significa, antes de tudo, "fazer mundano", converter pessoas ou coisas religiosas em seculares, como quando uma pessoa religiosa abandona a regra monástica para viver no mundo, ou quando a propriedade monástica é secularizada.⁶³

De uma forma ou de outra, essa separação foi superada e a sociedade ocidental – em especial a europeia – chegou a era secular, em que o mundo religioso dá espaço para o secular e o mundo “terreno” (secular) é o palco do florescimento humano. Na Igreja Católica, o Concílio do Vaticano II foi o marco central dessa passagem - ao convocar os religiosos seculares a saírem de seus conventos e ao definir que os ritos seriam realizados na língua vernácula e não mais em latim. Ou seja, o sagrado se manifesta na sociedade e não fora dela. Pensar em um modelo pós-secular nesse contexto seria defender

uma re-sacralização ou re-encantamento das sociedades modernas dentro de um quadro sagrado imanente semelhante ao das sociedades pré-axiais, algo que deve ser

⁶² CASANOVA, José, Exploring the Postsecular: Three Meanings of “the Secular” and Their Possible Transcendence, *in*: CALHOUN, Craig; MENDIETA, Eduardo; VANANTWERPEN, Jonathan (Orgs.), **Habermas and Religion**, New York: John Wiley & Sons, 2013, p. 52–91.

⁶³ *Ibid.*, p. 55. Tradução livre da passagem: “To secularize means, first of all, to “make worldly,” to convert religious persons or things into secular ones, as when a religious person abandons the monastic rule to live in the world, or when monastic property is secularized.”

visto não só como empiricamente improvável, mas como praticamente impossível. Este não é certamente o significado pretendido de pós-secular em Habermas.⁶⁴

O segundo significado que secular pode ter, é aquele em que os indivíduos vivem de forma irreligiosa, ou seja, sem nenhuma religião e fechados para qualquer forma de transcendência. Para Casanova, esse é o significado de “secular” que Charles Taylor utiliza em sua obra *A secular Age*.

Em seu recente trabalho, *A secular age*, Charles Taylor reconstruiu o processo pelo qual a experiência fenomenológica do que ele chama de "quadro imanente" se constitui como uma constelação interligada das modernas ordens cósmicas, sociais e morais diferenciadas.² Todas as três ordens, a cósmica, a social e a moral, são entendidas como ordens seculares puramente imanentes, desprovidas de transcendência, e assim funcionando *etsi Deus non daretur*, "como se Deus não existisse". É esta experiência fenomenológica que, segundo Taylor, constitui paradigmaticamente a nossa idade como secular, independentemente do fato de as pessoas que vivem nesta época ainda possam ter crenças religiosas ou teístas. A questão é se a experiência fenomenológica de viver dentro de um quadro tão imanente é tal que as pessoas dentro dele também tenderão a funcionar *etsi Deus non daretur*. Taylor está inclinado a responder afirmativamente a esta pergunta. Na verdade, seu relato fenomenológico sobre as "condições" seculares de crença é destinado a explicar a mudança de uma sociedade cristã (ocorrida por volta de 1500 d.C.), na qual a crença em Deus era incontestada e não-problemática, além de "ingênuo" e dada como certa, para uma sociedade pós-cristã em que, a crença em Deus, hoje em dia, não só não é mais axiomática como se torna cada vez mais problemática. De modo que mesmo aqueles que adotam um ponto de vista "engajado" como crentes tendem a experimentar reflexivamente sua própria crença como uma opção entre muitas outras, uma opção que, além disso, requer uma justificação explícita. A secularidade, estando sem religião, pelo contrário, tende a tornar-se cada vez mais a opção por defeito, que pode ser experimentada ingenuamente como natural e, portanto, já não necessita de justificação.⁶⁵

⁶⁴ *Ibid.*, p. 57. Tradução livre da passagem: “a re-sacralization or re-enchantment of modern societies within a sacred immanent frame akin to that of pre-axial societies, something that must be viewed not only as empirically unlikely but as practically impossible. This is certainly not the intended meaning of post-secular in Habermas.”

⁶⁵ *Ibid.*, p. 57–58. Tradução livre da passagem: “In his recent work, *A Secular Age*, Charles Taylor has reconstructed the process through which the phenomenological experience of what he calls “the immanent frame” becomes constituted as an interlocking constellation of the modern differentiated cosmic, social, and moral orders. All three orders, the cosmic, the social, and the moral are understood as purely immanent secular orders, devoid of transcendence, and thus functioning *etsi Deus non daretur*, “as if God would not exist.” It is this phenomenological experience that, according to Taylor, constitutes our age paradigmatically as a secular one, irrespective of the extent to which people living in this age may still hold religious or theistic beliefs. The question

Aqui transparece o princípio de que quanto mais moderna for a sociedade, mais secular ou menos religiosa ela será. Entretanto, este princípio até pode refletir na dinâmica de algumas sociedades europeias, mas não condiz com a realidade dos Estados Unidos da América e da Coreia do Sul, por exemplo. Diante deste quadro, pós-secular apenas poderia significar um retorno a um estado de religiosidade, uma situação em que os indivíduos voltassem a ser religiosos, de tal forma que acreditar em Deus não seja mais uma questão de opção, mas um axioma presente na vida de todos. Habermas parece não estar tratando disso quando postula o conceito “pós-secular”.

Portanto, resta apenas uma definição possível, segundo Casanova. Secular significa, como colocado acima, desprovido de religião. Contudo, e essa é a diferença, a forma como se chegou nesse estágio é mais complexa do que simplesmente ser uma consequência da modernização da sociedade. O texto de Immanuel Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*⁶⁶, ajuda a esclarecer alguns pontos sobre a construção da sociedade secular como a conhecemos. Para o filósofo alemão, “o esclarecimento é a libertação do homem de sua imaturidade auto-imposta”⁶⁷. Essa imaturidade é fruto de um processo social de imposições e de terceirização – para usar um termo contemporâneo – da faculdade de decidir por conta própria. Como bem aponta Kant:

Para este esclarecimento, porém nada mais se exige senão liberdade. E a mais inofensiva entre tudo aquilo que se possa chamar liberdade, a saber: a de fazer uso público de sua razão em todas as questões. Ouço, agora, porém, exclamar de todos os lados: não raciocinai! O oficial diz: não raciocinai, mas exercitai-vos! O financista: não raciocinai, mas pagai! O sacerdote proclama: não raciocinai, mas crede! (Um único senhor no mundo diz: raciocinai, tanto quanto quiserdes, e sobre o que quiserdes, mas obedecei!). Eis aqui - por toda a parte - a limitação da liberdade. Que limitação, porém, impede o esclarecimento? Qual não o impede, e até mesmo

is whether the phenomenological experience of living within such an immanent frame is such that people within it will also tend to function *etsi Deus non daretur*. Taylor is inclined to answer this question in the affirmative. Indeed, his phenomenological account of the secular “conditions” of belief is meant to explain the change from a Christian society around 1500 CE, in which belief in God was unchallenged and unproblematic, indeed “naïve” and taken for granted, to a post-Christian society today in which belief in God not only is no longer axiomatic but becomes increasingly problematic, so that even those who adopt an “engaged” standpoint as believers tend to experience reflexively their own belief as an option among many others, one moreover requiring an explicit justification. Secularity, being without religion, by contrast tends to become increasingly the default option, which can be naively experienced as natural and, thus, no longer in need of justification.”

⁶⁶ Para fins deste trabalho se utilizará a tradução do original do alemão, realizada por Márcio Pugliesi e publicada na revista *Cognitio* no ano de 2012.

⁶⁷ KANT, Immanuel, Resposta à Questão: O que é Esclarecimento?, *Cognitio: Revista de Filosofia*, v. 13, n. 1, p. 145–154, 2012, p. 145.

favorece? Respondo: o uso público da razão deve ser sempre livre e apenas ele pode realizar o Esclarecimento entre os homens. O uso privado da razão pode, com frequência, ser muito estreitamente limitado, sem, por isso impedir notavelmente o progresso do esclarecimento. Entendo por uso público de sua própria razão aquele que qualquer homem, enquanto estudioso, realiza diante de todo o mundo letrado. Denomino uso privado aquele que se pode fazer da razão em um certo cargo público (bürgerlichen Posten) ou função.⁶⁸

A secularização da sociedade é fruto de um processo de amadurecimento da compreensão do mundo. O avanço das ciências e da medicina conseguiram dar explicações mais acertadas e confiáveis sobre a natureza do que aquelas dadas pela religião, por exemplo. O uso público da razão, postulado por Kant, é crucial na construção de uma perspectiva secular moderna de interpretar e explicar o mundo. Conforme aponta Casanova,

Neste sentido, a auto compreensão histórica do secularismo tem a função de confirmar a superioridade da nossa atual perspectiva secular moderna sobre outras formas de compreensão supostamente mais antigas e, portanto, mais primitivas. Ser secular significa ser moderno e, portanto, por implicação, ser religioso significa, de alguma forma, ainda não ser totalmente moderno. Este é o efeito de catraca de uma consciência histórica estadal moderna, que transforma a própria ideia de voltar a uma condição ultrapassada em uma regressão intelectual impensável.⁶⁹

Em poucas palavras, essa secularidade secularista, é a experiência fenomenológica não só por ser passivamente livre, mas de ter sido liberada da "religião" como condição para o florescimento humano. Não se trata de escolher ou não acreditar em Deus. É mais profundo. É estar liberto das crenças em Deus e não estar disposto a retornar a um estado anterior e, portanto, inferior. Habermas parece tratar deste “espírito” de secularização quando postula o termo “pós-secular”. Novamente, Casanova consegue sintetizar bem a pretensão habermasiana:

No contexto do terceiro significado do termo "secular", o de secularismo secularista, o pós-secular implicaria abandonar reflexivamente ou pelo menos questionar a consciência estadal secularista moderna que relega a "religião" para um estágio mais

⁶⁸ *Ibid.*, p. 146–147.

⁶⁹ CASANOVA, Exploring the Postsecular: Three Meanings of “the Secular” and Their Possible Transcendence, p. 61. Tradução livre da passagem: “In this respect, the historical self-understanding of secularism has the function of confirming the superiority of our present modern secular outlook over other supposedly earlier and therefore more primitive religious forms of understanding. To be secular means to be modern, and therefore by implication to be religious means to be somehow not yet fully modern. This is the ratchet effect of a modern historical stadal consciousness, which turns the very idea of going back to a surpassed condition into an unthinkable intellectual regression.”

primitivo, mais tradicional, agora ultrapassado do desenvolvimento humano e social. Este parece ser o sentido no qual Habermas usa o termo "pós-secular", não como uma mudança na própria sociedade, como uma inversão das tendências seculares, mas como uma mudança na consciência, como "uma auto compreensão alterada das sociedades amplamente secularizadas da Europa Ocidental, Canadá ou Austrália". Pós-secular aqui significaria, antes de tudo, tornar-se reflexivamente consciente do que Habermas chama de uma "auto compreensão secularista". Contudo, tomar consciência de si não deve ser suficiente. Deve ser acompanhado, pode-se supor, pela superação, ou pelo menos por alguma correção da incompreensão secularista.⁷⁰

As obras escritas por Habermas nesse período têm dado bastante ênfase ao tema da religião. Além disso, têm esboçado e cada vez mais aprofundado as reflexões do autor acerca da sociedade pós-secular. Na seção seguinte, serão apresentadas algumas considerações sobre o debate de Habermas com o então cardeal Ratzinger, bem como seu discurso em virtude do Prêmio da Paz, concedido pela Associação dos Livreiros da Alemanha em 2001. E também em relação aos trabalhos reunidos sobre os títulos de *Nachmetaphysisches Denken II: Aufsätze und Repliken* e *Israel o Atena*. A natureza destas obras é, além de aprofundar a compreensão do que vem a ser essa sociedade pós-secular, encontrar o espaço da religião dentro do debate político. Portanto, para fins do presente trabalho, essas obras são centrais.

2.1 A RACIONALIZAÇÃO DA FÉ E O FUNDAMENTALISMO

Em 1993, Habermas apresentou um artigo no simpósio que investiu Johann Baptist Metz como professor emérito. O artigo⁷¹ apresenta algumas considerações feitas por Habermas em relação a algumas premissas sustentadas por Metz. É interessante notar que onze anos após esse artigo, Habermas fará uma nova interlocução com um teólogo, no caso, o então cardeal Ratzinger, como já mencionado anteriormente. A natureza de ambos os textos é diferente, pois apesar de eles abordarem questões relacionadas à política, seu conteúdo não é o mesmo.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 63.. Tradução livre da passagem: "Within the context of the third meaning of the term "secular," that of secularist secularity, postsecular would imply reflexively abandoning or at least questioning the modern secularist stadial consciousness which relegates "religion" to a more primitive, more traditional, now surpassed stage of human and societal development. This appears to be the sense in which Habermas uses the term "postsecular," not as a change in society itself, as a reversal of secular trends, but as a change in consciousness, as "an altered self-understanding of the largely secularized societies of Western Europe, Canada, or Australia."7 Postsecular here would mean, first of all, becoming reflexively aware of what Habermas calls a "secularistic self-misunderstanding." But becoming aware in itself should not be sufficient. It should be accompanied, one may assume, with the overcoming, or at least with some correction of the secularistic self-misunderstanding."

⁷¹ O citado artigo foi publicado em espanhol sob o título *Israel o Atenas. ¿A quien pertenece la razón anamnética? Johann Baptist Metz y la unidad en la multiplicidad multicultural*, em uma coletânea de textos que também recebe o título de *Israel o Atena*, organizada por Eduardo Mendieta.

No texto de 1993, Habermas explora a tese de Metz que acusa a Igreja Cristã de ter perdido seu compromisso com a história ao abraçar o helenismo grego, como aponta Habermas:

Através do raciocínio filosófico de origem grega, um cristianismo helenizado tornou-se tão distante das suas próprias origens no espírito de Israel que a teologia se tornou insensível ao grito de sofrimento e à exigência de justiça universal. E a demanda é a seguinte: a Igreja Eurocêntrica que emergiu do solo do helenismo deve superar sua auto compreensão monocultural e, tendo em mente seu contexto judaico original, desdobrar-se como uma Igreja universal culturalmente policêntrica.⁷²

“Jesus não foi cristão, mas judeu”, lembra Metz. E onde estava a Igreja quando judeus morriam em Auschwitz? É o questionamento que Habermas levanta a seguir. Ou seja, a igreja Cristã parece ter perdido sua raiz histórica ao abraçar o helenismo. Auschwitz talvez tenha um valor simbólico muito claro para o Cristianismo: o de negar e romper com suas raízes judaicas. Metz critica a leitura agostiniana do Cristianismo, a partir da qual há a síntese entre fé e razão, sendo a fé oriunda de Israel e a razão de Atenas. Para Metz – e Habermas mostra-se de acordo com ele – as raízes históricas do Cristianismo também são fonte de conhecimento, de razão. Não uma razão helenística, mas sim de uma razão cujo conteúdo é a própria história e sua memória, uma razão anamnética.

Contudo, a filosofia não é apenas o pensamento helenista. Durante a história, diversas outras correntes foram surgindo e questionando a matriz do pensamento grego. Correntes filosóficas como o empirismo, o materialismo histórico, o existencialismo – para citar apenas algumas correntes que Habermas faz referência – tem seus conteúdos sintetizados por Metz sob o conceito de “rememorar” (*Eingedenkens*). Esse processo de rememorar, de reconhecer questões que competem à filosofia, trouxeram para dentro dela, conteúdos que não eram de origem helenística, mas que modelaram profundamente as estruturas do pensamento filosófico.

Sem essa infiltração de ideias de origem genuinamente judaica e cristã na metafísica grega não teríamos sido capazes de constituir aquela rede de conceitos especificamente modernos que convergem no seu conceito de razão que é

⁷² HABERMAS, Jürgen, Israel o Atenas. ¿A quien pertenece la razón anamnética? Johann Baptist Metz y la unidad en la multiplicidad multicultural, *in*: MENDIETA, Eduardo (Org.), **Israel o Atenas: ensayos sobre religión, teología y racionalidad**, Madrid: Trotta, 2001, p. 172. Tradução livre da passagem: “a través de la razón filosófica de procedencia griega, un cristianismo helenizado se ha desejado distanciar tanto de sus propios orígenes en el espíritu de Israel que la teología se vuelto insensible frente al grito del sufrimiento y frente a la demanda de justicia universal. Y la exigencia es del siguiente tenor: la Iglesia eurocéntrica surgida del suelo del helenismo debe superar su autocomprensión monocultural y, teniendo presente su contexto judaico original, desplegarse como una Iglesia universal culturalmente policéntrica.”

simultaneamente comunicativo e historicamente situado. Estou pensando no conceito de liberdade subjetiva e na exigência de respeito igual para todos e para cada um, mesmo e precisamente para aqueles que, por sua particularidade e sua diferença, nos são mais estranhos. Estou pensando no conceito de autonomia, de um vínculo da vontade em virtude de um intelecto moral que depende de relações de reconhecimento mútuo. Estou pensando no conceito de sujeito socializado que é individualizado ao longo de sua vida e que, como indivíduo insubstituível, é ao mesmo tempo membro de uma comunidade, ou seja, só pode levar uma vida própria autêntica em solidariedade com os outros. Estou pensando no conceito de libertação, tanto no sentido do projeto utópico de uma forma de vida alcançada. A irrupção do pensamento histórico em filosofia finalmente trouxe a compreensão de que o tempo da vida tem seu próprio prazo fixo, fez-nos tomar consciência da estrutura narrativa da história em que estamos envolvidos, bem como do caráter superveniente de tudo o que nos acontece.⁷³

Habermas explicita que para Meltz, Auschwitz não pode simplesmente justificar a construção de um pensamento cristão que inocenta Deus das ações humanas, uma vez que o Deus redentor não deve estar – que a matriz do pensamento grego ajudou a distingui-lo do Deus criador do Antigo Testamento – implicado em sua obra marcada pela dor. Essa construção do mundo ideal, desprovido de dor e que é a residência daqueles que suportam no amor de Deus as mazelas do mundo real é alvo da crítica de Metz e também endossada por Habermas. Contra esta idealização do sofrimento humano, Metz evoca uma "cultura da nostalgia" (cultura de la añoranza), uma cultura da memória que mantém viva a inquietação existencial própria de uma interpelação veemente com Deus, mas que busca um futuro em que o sofrimento tenha sido superado e que, embora suspenso, já chega ao presente.

Mesmo para este protesto, que chega aos domínios mais profundos da experiência religiosa, um paralelo pode ser encontrado naquela corrente subterrânea do

⁷³ *Ibid.*, p. 175. Tradução livre da passagem: “Sin esta infiltración de ideas de origen genuinamente judaico y cristiano en la metafísica griega no hubiéramos podido constituir aquel entramado de conceptos específicamente modernos que convergen en su concepto de razón a la vez comunicativa e históricamente situada. Pienso en el concepto de libertad subjetiva y en la exigencia de igual respeto para todos y cada uno, incluso y precisamente para aquel que por su particularidad y su diferencia nos resulta más ajeno. pienso en el concepto de autonomía, de una vinculación de la voluntad en virtud de una intelección moral que depende de relaciones de reconocimiento recíproco. Pienso en el concepto de un sujeto socializado que se individualiza a lo largo de su vida y que como individuo insustituible es al mismo tiempo miembro de una comunidad, es decir, sólo puede llevar una auténtica vida propia en convivencia solidaria con los otros. Pienso en el concepto de liberación, tanto en el sentido proyecto utópico de una forma de vida lograda. La irrupción del pensamiento histórico en la filosofía ha propiciado finalmente la comprensión de que el tiempo vital tiene fijado su propio plazo de vencimiento, nos ha hecho conscientes de la estructura narrativa de la historia en la que nos vemos envueltos así como del carácter sobrevenido de todo aquello que nos acontece.”

pensamento filosófico que, diante da tentativa neoplatônica de estabelecer uma gradação entre o bom e o verdadeiro, insiste na positividade e no próprio significado do negativo. Assim como a teologia, que, levada ao extremo, acaba em escatologia, também esta tradição - que desde Jakob Béhme, passando por Baader, Schelling e Hegel, chega até Bloch e Adorno - procura converter a experiência da negatividade do existente na força motriz dialética de uma reflexão que deve romper com o domínio do passado sobre o futuro. Como a filosofia não parte da premissa de um Deus que é ao mesmo tempo onipotente e justo, é claro que ela não pode reivindicar uma "cultura da saudade" - ou seja, um significado para tudo o que foi estragado ou despojado - com base na questão da teodiceia. Em qualquer caso, a filosofia hoje tem menos a ver com a glorificação idealista de uma realidade necessitada de redenção do que com a indiferença para com um mundo reduzido, por meios empíricos, a uma figura sem contornos e totalmente surda à normativa.⁷⁴

O artigo de Habermas sobre Meltz termina com algumas considerações sobre os desafios propostos ao mundo católico pelo Concílio do Vaticano II. Como já mencionado, tal concílio “abriu as portas dos mosteiros”, exortando que os religiosos regulares saíssem da vida monástica para a pastoral. Essa “abertura para o mundo” trouxe o desafio para a Igreja Católica de dialogar com as religiões não cristãs. Esse diálogo entre imagens de mundo distintas – católicas e não católicas – exigiu que a Igreja Cristã reavaliasse sua postura frente aos demais grupos que compõem a sociedade. Conforme aponta Habermas,

A Igreja, que reflete sobre os limites da sua história eurocêntrica para harmonizar a doutrina cristã com a situação hermenêutica inicial das culturas não-ocidentais, não pode partir da "ideia de um Cristianismo a-histórico, situado acima das culturas e etnicamente inocente", mas deve ter presente tanto a sua origem teológica como o seu envolvimento institucional na história do colonialismo europeu. E um Cristianismo que, em diálogo com outras religiões, toma uma posição reflexiva sobre a sua própria reivindicação da verdade, não pode contentar-se com um "pluralismo mutuamente não

⁷⁴ *Ibid.*, p. 177. Tradução livre da passagem: “Incluso para esta protesta, que alcanza hasta los ámbitos más profundos de la experiencia religiosa, se encuentra un paralelismo en aquella corriente subterránea del pensamiento filosófico que, frente al intento neoplatónico de establecer una gradación entre lo bueno y lo verdadero, insiste en la positividad y en el sentido propio de lo negativo. Igual que ocurre con la teología, que llevada hasta el extremo acaba en escatología, también esta tradición -que desde Jakob Béhme, pasando por Baader, Schelling y Hegel llega hasta Bloch y Adorno- quiere convertir la experiencia de la negatividad de lo existente en la fuerza dialéctica impulsora de una reflexión que debe romper con el dominio de lo pasado sobre lo futuro. Dado que la filosofía no parte de la premisa de un Dios a la vez onnipotente y justo, resulta claro que no puede reivindicar una «cultura de la añoranza» -es decir, un sentido para todo aquello que se ha visto malogrado o que ha sido objeto de desposesión-basándose en la cuestión de la teodicea. En cualquier caso, actualmente la filosofía tiene menos que ver con la glorificación idealista de una realidad necesitada de redención que con la indiferencia frente a un mundo que ha sido reducido, por medios empiristas, a una figura sin contornos y totalmente sordo para lo normativo.”

relacionado ou meramente condescendente"; ao contrário, deve aderir firmemente, sem tendência a acumular e renunciar a todos os meios de poder, à validade universal da sua oferta de salvação.⁷⁵

Contudo, o “caminho da salvação” proposto pela Igreja Católica é um entre vários ofertados em sociedades plurais. Ela não pode esperar que sua doutrina seja universalmente aceita ou se sobreponha às leis do Estado, assim como não o pode fazer qualquer outra instituição ou grupo religioso. A sociedade abarca – em termos habermasianos – pessoas com imagens de mundo distintas e muitas vezes incompatíveis. Quem garante e sustenta a convivência pacífica é o próprio Estado.

Os direitos fundamentais e os princípios do Estado de direito constituem, nas sociedades multiculturais, os pontos de cristalização de uma cultura política que inclui todos os cidadãos; esta cultura política é, por sua vez, a base da coexistência igualitária de diferentes grupos e subculturas, cada um com a sua origem e identidade próprias. A dissociação destes dois níveis de integração é o pré-requisito para que a cultura majoritária não exerça mais o poder de definir a cultura política comum, mas se submeta a ela e se abra para um intercâmbio, livre de coerção, com as culturas minoritárias.⁷⁶

Na interlocução com o então cardeal Ratzinger, a questão da racionalização da fé volta a aparecer, agora sob uma outra perspectiva. Habermas responde ao questionamento que foi formulado por Ernst Wolfgang Böckenförde, sobre o Estado liberal secularizado alimentar-se de pressupostos normativos que ele próprio não é capaz de garantir.⁷⁷ Para Habermas, a

⁷⁵ *Ibid.*, p. 179. Tradução livre da passagem: “La Iglesia, que reflexiona en torno a los límites de su historia eurocéntrica a fin de armonizar la doctrina cristiana con la situación hermenéutica inicial de las culturas no-occidentales, no puede partir de la «idea de un cristianismo ahistórico, situado por encima de las culturas y étnicamente inocente», sino que más bien debe tener presente tanto su origen teológico como su implicación institucional en la historia del colonialismo europeo. Y un cristianismo que en el diálogo con otras religiones adopta una posición reflexiva respecto a su propia pretensión de verdad no puede darse por satisfecho con un «pluralismo sin relaciones mutuas o meramente condescendiente»; más bien debe atenerse firmemente, sin tendencia acaparadora y renunciando a todo medio de poder, a la validez universal de su oferta de salvación.”

⁷⁶ *Ibid.*, p. 181. Tradução livre da passagem: “Los derechos fundamentales y los principios del Estado de derecho constituyen, en las sociedades multiculturales, los puntos de cristalización de una cultura política que incluya a todos los ciudadanos; esta cultura política es a su vez el fundamento para una coexistencia igualitaria de diferentes grupos y subculturas, cada uno de ellos con un origen y una identidad propios. El desacoplamiento de estos dos niveles de integración es el presupuesto para que la cultura mayoritaria no ejerza por más tiempo el poder de definir la cultura política común, sino que más bien se someta a ella y se abra a un intercambio, libre de coacciones, con las culturas minoritarias.”

⁷⁷ Em nota de rodapé, Habermas apresenta que essa questão foi elaborada por Böckenförde em seu texto *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation*, em 1967.

constituição é viva e está em constante atualização. Diante disso, seus cidadãos são membros do Estado, e, portanto, autores do direito. Isso implica uma maior participação política.

Tenho por mim que a constituição do Estado constitucional liberal basta a si mesma para se legitimar, pois dispõe de um acervo cognitivo de argumentos que independe das tradições religiosas e metafísicas. Porém, mesmo com essa premissa, continua subsistindo a dúvida do ponto de vista motivacional. É que os pressupostos normativos do estado constitucional democrático são mais exigentes em relação ao papel dos membros de uma sociedade que são destinatários do direito. Dos destinatários do direito espera-se apenas que, no exercício de suas liberdades (e pretensões) subjetivas, não ultrapassem os limites legais. Deles exige-se que obedeçam às leis obrigatórias da liberdade. Dos cidadãos que exercem o papel de Co legisladores democráticos espera-se outro tipo de motivação e atitude.⁷⁸

Em um Estado Democrático de Direito, espera-se que os cidadãos sintam-se motivados a participarem ativamente da vida política. Contudo, não se pode exigir nem impor que cidadãos empenhem-se em prol de outros ou que sacrifiquem-se pelo interesse geral. Para uma democracia sobreviver, o cultivo das virtudes políticas é necessário. Para Habermas, entretanto, por mais que os cidadãos sejam motivados a participar da sociedade a partir de projetos éticos ou formas culturais de vida, isso não significa que o Estado não possa, por si só, motivar seus cidadãos para a participação política. Muito do que é reproduzido na sociedade liberal possui raízes históricas e faz referências a ritos de um estágio social anterior e Habermas não refuta e nem menospreza essa bagagem histórica. Pelo contrário, nas entrelinhas do seu texto está presente essa carga histórica que é defendida no texto sobre Metz. Parece correto afirmar que aquilo que se refere à religião cristã – o resgate de seu passado judaico e sua incorporação permitiu que a Igreja Católica fundamentasse suas crenças para além do “mundo ideal” – também se aplica ao Estado Democrático de Direito.

Olhando para o passado, vemos naturalmente que um fundo religioso e uma língua comum, além de uma renovada consciência nacional, contribuíram para o surgimento de uma solidariedade civil altamente abstrata. Porém, nesse meio tempo, a mentalidade republicana descolou-se quase que por completo desses pressupostos pré-políticos e, o fato de não estarmos dispostos a morrer “pelo Tratado de Nice” já não constitui um argumento contra uma constituição europeia. (...) O exemplo de uma “política de memória” autocrítica (que hoje já não aparece como exceção, pois já está presente também em outros países) mostra como os vínculos patrióticos

⁷⁸ HABERMAS, Jürgen, Fundamentos pré-políticos do Estado de direito democrático?, *in*: SCHULLER, Florian (Org.), **Dialética da secularização: sobre razão e religião**, Aparecida: Idéias & Letras, 2007, p. 33–34.

constitucionais podem formar-se e renovar-se no próprio meio político. Ao contrário do que poderia sugerir um mal entendido muito disseminado, a existência de um “patriotismo constitucional” significa que os cidadãos assimilam os princípios da constituição não apenas em seu conteúdo abstrato, mas concretamente a partir do contexto histórico de sua respectiva história nacional. Se quisermos que os conteúdos morais de direitos básicos criem raízes nas mentalidades, o mero processo cognitivo não será suficiente. Convicções morais e o consenso mundial em forma de indignação moral sobre as violações massivas de direitos humanos levariam tão somente à formação de uma integração muito tênue dos membros de uma sociedade mundial politicamente constituída (se é que essa existirá um dia). Entre cidadãos, qualquer solidariedade abstrata e juridicamente intermediada só pode surgir quando os princípios da justiça conseguem imiscuir-se na trama bem mais densa das orientações de valores culturais.⁷⁹

As duas últimas sessões do texto de Habermas tratam da questão da tradução de conteúdos religiosos para uma linguagem secular e a integração entre cidadãos religiosos e não religiosos. Essas questões, juntamente com o problema da conciliação entre imagens de mundo distintas é o objeto de estudo do próximo capítulo. Mas antes, existem algumas considerações a serem feitas.

Em 2001, ao receber o Prêmio da Paz, concedido pela Associação dos Livreiros da Alemanha, Habermas teve a oportunidade de sintetizar em seu discurso o misto de emoções e o sentimento de revolta que emanava da sociedade ocidental em virtude dos atentados de 11 de setembro daquele ano. Entretanto, Habermas não o fez. Ao invés de atacar os grupos religiosos do Oriente, sua obra foi apresentada com o título *Fé e saber*. Por mais que seja um texto curto, ele apresenta uma síntese dessa nova etapa do pensamento habermasiano.

O fundamentalismo é o tema inicial da obra. Todavia, o autor não apresenta um texto acusatório. Ao contrário, sua preocupação é entender o fundamentalismo como um fenômeno moderno, como uma resposta ao processo de secularização. Para ele

A “guerra contra o terror” não é uma guerra e no terrorismo também se expressa um choque desastrosamente silencioso de dois mundos que precisam desenvolver uma linguagem comum, para além da violência muda dos terroristas e mísseis. (...) Nós só conseguiremos aferir adequadamente os riscos de uma secularização que saiu dos

⁷⁹ *Ibid.*, p. 37–39.

trilhos em outros lugares, se tivermos claro o que ela significa em nossas sociedades pós-seculares.⁸⁰

A secularização foi – e, nesse momento, temos a compreensão histórica do que Habermas considera como – a transferência dos bens da igreja para o poder público. A maneira como os grupos sociais leem o que aconteceu no processo de secularização, é divergente. Para uns, a secularização resultou no processo de domesticação da religião, permitindo assim que a sociedade substituísse as crenças religiosas por um novo conjunto de crenças, agora fundamentadas sobre as descobertas e os avanços científicos. A partir dessa leitura, a secularização permitiu que a sociedade avançasse para um estágio racional e superior. Contudo, para outros, a secularização é sinônimo de apropriação ilícita. Para esse grupo, o processo de secularização causará – e já está causando – a ruína da sociedade moderna uma vez que tira o amparo que os valores, os costumes e a tradição religiosa garantiam aos cidadãos. Habermas, entretanto, discorda de ambas as leituras. Para ele, a secularização não se resume a um jogo em que um lado – a ciência ou a religião – sai ganhando em detrimento do outro.

Essa imagem não é adequada para uma sociedade pós-secular que se ajusta à sobrevivência de comunidades religiosas em um ambiente cada vez mais secularizante. Não é levado em conta o papel civilizador de um senso comum [*Commonsense*] democraticamente esclarecido que, em meio aos ânimos exacerbados da luta cultural, funciona como um terceiro partido, pavimentando seu próprio caminho entre a ciência e a religião. É certo que, do ponto de vista do Estado liberal, só merecem o predicado de “razoáveis” as comunidades religiosas que, *segundo seu próprio discernimento*, renunciam à imposição violenta de suas verdades de fé, à pressão militante sobre as consciências de seus próprios e tanto mais à manipulação para atentados suicidas.⁸¹

Em dezembro de 2001, Habermas foi entrevistado pela professora de Filosofia Giovanna Borradori⁸². O eixo central da entrevista foi a relação entre fundamentalismo e terrorismo. O autor alemão faz reflexões pertinentes para a finalidade desta pesquisa. Ao ser questionado pela entrevistadora, sobre o porquê de o fundamentalismo ser um fenômeno especificamente moderno, ele apresenta uma interessante formulação sobre o que é fundamentalismo. Conforme o autor,

⁸⁰ HABERMAS, Jürgen, **Fé e saber**, São Paulo: Ed. Unesp, 2013, p. 4.

⁸¹ *Ibid.*, p. 6.

⁸² A entrevista faz parte do livro *Der gespaltene Westen: Kleine Politische Schriften X*. O citado livro foi traduzido no Brasil pela Editora Unesp com o título *O Ocidente dividido* e a entrevista recebeu o título *Fundamentalismo e terrorismo*. Para fins deste trabalho, se utilizará a publicação brasileira da obra.

“Fundamentalista” tem um tom pejorativo. Com esse predicado caracterizamos um estado de espírito que persiste na imposição política das próprias convicções e razões mesmo quando elas são qualquer outra coisa, menos universalmente aceitáveis. Isso vale em especial para verdades da crença religiosa. No entanto, não podemos confundir o dogmatismo e a ortodoxia com o fundamentalismo. Cada doutrina religiosa se apoia em um núcleo dogmático de verdades de fé. E, às vezes, existe uma autoridade como o Papa ou a Cúria Romana que estabelece quais concepções divergem desse dogma e, conseqüentemente, da ortodoxia. Uma ortodoxia como esta só se torna fundamentalista quando os guardiões e representantes da verdadeira fé ignoram a situação epistêmica de uma sociedade pluralista no que diz respeito às visões de mundo e que persistem – até mesmo com violência – na obrigação política e na obrigatoriedade universal de sua política.⁸³

A modernidade, para Habermas, tem o efeito de provocar nas grandes religiões mundiais uma revisão de seu projeto de pretensão de verdade. Pelo menos foi o que ocorreu em toda a Europa. Com os avanços científicos, impulsionados pelo Iluminismo e pelos cismas dentro do próprio Cristianismo, a Igreja Católica precisou repensar sua atuação no mundo. Não seria mais possível impor sua visão de mundo como verdade irrefutável, a partir da violência e censura, sem pagar um preço. O fato é que a Europa vivia uma realidade distinta daquela da Idade Média: a sociedade havia tornado-se secular e era composta por uma diversidade de públicos. Sua imagem de mundo competia agora com as imagens de outros grupos religiosos em uma sociedade onde o conhecimento científico delimitava os discursos religiosos que buscavam dar conta de explicar o mundo. A Igreja cristã precisou desenvolver uma consciência reflexiva sobre seu papel no mundo, agora pluralizado. Essa postura da instituição teve, para Habermas, um importante papel na formação política dos crentes que agora viam que o uso da violência para impor sua verdade de fé não era o melhor caminho a ser adotado. Para Habermas, “foi apenas esse impulso cognitivo que tornou possível a tolerância religiosa e a separação da religião de um poder estatal neutro no que diz respeito às visões de mundo”⁸⁴.

Em contrapartida,

Quando um regime contemporâneo como o Irã se recusa a efetuar essa separação, ou quando movimentos de inspiração religiosa almejam a restauração de uma forma de vida islâmica de teocracia, nós chamamos isso de fundamentalismo. Eu explicaria essa mentalidade fanática e endurecida a partir da repressão de dissonâncias cognitivas.

⁸³ HABERMAS, Jürgen, **O ocidente dividido**, São Paulo: Unesp, 2016, p. 33–34.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 34..

Ela se torna necessária quando, sob as condições cognitivas do conhecimento científico do mundo e do pluralismo de visões de mundo – portanto, depois que a inocência da situação epistêmica de uma perspectiva abrangente sobre o mundo já tinha sido há muito perdida -, propaga-se o retorno da exclusividade de crenças pré-modernas. Essa atitude produz dissonâncias cognitivas porque as relações complexas de vida nas sociedades pluralistas só são compatíveis com um *forte* universalismo de respeito igual a todos – sejam eles católicos ou protestantes, mulçumanos ou judeus, hindus ou budistas, crentes ou ateus.⁸⁵

Para Habermas, o fundamentalismo do Oriente – em específico – é resultado também da atual configuração econômica e política, fruto da globalização. Na entrevista citada, a professora Borradori questiona Habermas se o fundamentalismo islâmico atual não é um movimento semelhante ao de caça às bruxas ocorrido no início da Idade Moderna. O filósofo alemão reconhece que é possível que a caça às bruxas tenham sido uma reação defensiva da Igreja Católica frente a um “desenraizamento violento das formas tradicionais de vida”⁸⁶. Ou seja, um dos motivos do florescimento do fundamentalismo é uma tentativa desesperada de manter uma estrutura que está ameaçada. Analisando especificamente o mundo árabe, Habermas comenta que o Ocidente – responsável em grande medida pelo processo de globalização – dividiu o mundo em vencedores e perdedores, seja por meio do armamento bélico, do processo de sobrepor sua cultura, pelo domínio econômico e até mesmo midiático. O fato é que no Ocidente estão os países que mais se beneficiam com a globalização, sendo os Estados Unidos da América “a força motriz da modernização capitalista”⁸⁷. E como cada país ou região reage de forma diferente aos acontecimentos históricos e aos processos de mudanças sociais, a modernização da sociedade foi percebida de forma distinta no Ocidente do que foi no Oriente. Enquanto no primeiro, o processo de secularização foi uma força destruidora de criação, que permitiu que a religião se reinventasse e repensasse seu papel social e político, no segundo ocorreu o oposto. Por ser uma região que, historicamente, vive em conflito com forças do Ocidente, os países do Oriente Médio vivenciaram uma experiência dolorosa de ver “uma população arrancada de suas tradições culturais no curso dos processos de modernização radicalmente acelerados”⁸⁸.

Conforme aponta Habermas,

⁸⁵ *Ibid.*, p. 35.

⁸⁶ *Ibid.*

⁸⁷ *Ibid.*, p. 36.

⁸⁸ *Ibid.*

É possível entender psicologicamente que a reação defensiva se abastece então de fontes espirituais e é posta em movimento pela contrariedade ao poder mundialmente secularizador do Ocidente e, como parece, pela contrariedade ao potencial que foi perdido com isso. O raivoso regresso fundamentalista a uma crença que não exigiu da modernidade qualquer processo reflexivo de aprendizagem ou diferenciação de uma interpretação de mundo separada da política, só retira sua plausibilidade do fato de que ele vive de uma substância que parece faltar ao Ocidente, o qual já se relacionou com outras culturas – que devem a conformação de seus perfis a uma das maiores religiões mundiais – apenas na base de uma irresistibilidade provocativa e banalizadora de uma cultura de consumo materialista e niveladora. Vamos admitir: o Ocidente de fato e apresenta numa forma normativamente descentralizada na medida em que entende os direitos humanos como nada que vá muito além da exportação de liberdades de mercado e em que deixa correr solta a divisão de trabalho neoconservadora entre fundamentalismo religioso e a secularização *vazia* em sua própria casa.⁸⁹

Para nações que foram violentamente colonizadas ou tiveram seus territórios brutalmente usurpados e invadidos – como tem sido o caso das constantes ofensivas militares ocidentais sobre o Oriente Médio e o histórico processo de exploração dos territórios do continente africano, e não só dele, por parte das potências ocidentais – a religião, como aponta Habermas, “compensa as transformações da estrutura social e as assincronias culturais que, em condições de modernização acelerada ou falhada, são sentidas como um desenraizamento”⁹⁰.

No entanto, Habermas reconhece que a religião não passou a ter relevância no cenário político apenas no Oriente. Ao contrário do que ocorre na Europa – que após as Guerras Mundiais tem passado por um constante processo de secularização⁹¹ -, nos Estados Unidos da América percebe-se um processo de revitalização política da religião. O filósofo salienta que – na época da escrita do artigo, nesse caso, logo após a Guerra do Iraque – a ascensão política de grupos religiosos em solo norte americano – identificados pelo autor como sendo de direita, portanto conservadores – era acompanhada de posicionamentos que não eram tradicionalistas.

Os movimentos de renovação religiosa no coração da sociedade civil da potência que lidera o ocidente reforçam no plano *cultural* [grifo do autor] a cisão *política* [grifo do autor] do Ocidente causada pela guerra do Iraque. Com a abolição da pena de morte, com regulamentações liberais a respeito do aborto, com a emancipação das

⁸⁹ *Ibid.*, p. 36–37.

⁹⁰ HABERMAS, Jürgen Habermas - *Obras escolhidas*, p. 228.

⁹¹ Ver *Ibid.*

orientações sexuais e a equiparação de uniões de fato homossexuais, com a rejeição incondicional da tortura e, em termos gerais, com o tratamento privilegiado dos direitos relativamente a bens coletivos, como, por exemplo, a segurança nacional, os Estados da Europa parecem avançar isolados no caminho pelo qual haviam enveredado juntamente com os EUA a partir das duas revoluções constitucionais do final do século XVIII. Entretanto, a importância das religiões que se afirmam por vias políticas cresceu no mundo inteiro.⁹²

Apesar de movimentos que, ao que tudo indica, estão indo em direções opostas, o cenário no Oriente reafirma que a religião não perdeu sua vitalidade dentro do debate político. A leitura que Habermas faz do reavivamento da religião no âmbito político faz com que ele adote uma postura diferente daquela que outros autores que tratam da democracia têm. A década de 1990, os anos posteriores aos atentados de 11 de setembro de 2001 e, agora, a ascensão de grupos religiosos ao poder, tanto nos Estados Unidos da América quanto em outros países da América Latina (por mais que Habermas, quase nada, tenha publicado sobre este último caso), corroboram a posição habermasiana de não mais alocar a religiosidade na esfera privada. Como Habermas mesmo questiona, em entrevista para Eduardo Mendieta, no processo de modernização do Ocidente, não há como saber se é a “religiosa América do Norte ou a Europa Ocidental que é a exceção à regra geral”⁹³

⁹² Ver *Ibid.*, p. 229.

⁹³ HABERMAS, Jürgen, **Mundo de la vida, política y religión**, Madrid: Trotta, 2015, p. 89–90.

3. MÚLTIPLOS PÚBLICOS EM UM A MESMA SOCIEDADE

A crescente onda fundamentalista em sociedades ocidentais tem se mostrado como um fator estressante para o modelo de democracia liberal. Basta recordar o cenário político brasileiro. O conceito próprio de tolerância traz uma carga histórica que remete à categoria de cidadãos de segunda ordem (na melhor das hipóteses). A história está repleta de exemplos de sociedades tolerantes, em que maiorias oprimiam minorias, concedendo às últimas as mínimas liberdades e os mínimos direitos civis. Sistemas autoritários costumam criar Estados de tolerância, mesmo que quem esteja no governo seja uma minoria, como no caso do Apartheid na África do Sul. Entretanto, a reflexão habermasiana sobre tolerância parte da desconstrução dessa carga histórica negativa. Essa desconstrução não é propriamente feita por Habermas, mas sim por Rainer Forst. Habermas apenas assume a desconstrução de Forst e, a partir dela, faz considerações sobre a relação entre democracia deliberativa e tolerância. Contudo, algumas considerações precisam ser apontadas antes que se avance para o problema da tolerância propriamente dito.

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

(a) A religião na sociedade secular

Para introduzir a discussão sobre o papel que a religião assume dentro da proposta de uma sociedade secular, utiliza-se aqui a análise realizada, sobre a temática, pelo professor Nythamar de Oliveira, em sua obra *Tractatus Politico Theologicus*. Na leitura do professor, Habermas – que nos escritos até os anos 90 concordara com a proposta de uma sociedade secular – passa a revisar sua posição, superando o modelo de relação entre Estado e religião, tal qual desenhado por Max Weber, por exemplo. Esse ponto será abordado mais adiante.

Segundo Oliveira,

Nas sociedades secularizadas, as comunidades políticas tinham uma certa identidade secular (por exemplo, na identidade nacional), os cidadãos podiam assim reconhecer uns aos outros como membros de uma comunidade inclusiva de cidadãos com direitos iguais. Cidadãos compartilhavam uma identidade política comum que lhes fornecia uma base de igualdade política e de cidadania igual.⁹⁴

Essa separação entre poder político e religião é o marco do esclarecimento, como bem aponta Kant, em seu texto *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*⁹⁵ Para o filósofo alemão, “o esclarecimento é a libertação do homem de sua imaturidade auto-imposta” (Kant, 2012, pg. 45). Essa imaturidade é fruto de um processo social de imposições e de terceirização – para usar um termo contemporâneo – da faculdade de decidir por conta própria. Como bem aponta Kant:

Para este esclarecimento, porém nada mais se exige senão liberdade. E a mais inofensiva entre tudo aquilo que se possa chamar liberdade, a saber: a de fazer um uso público de sua razão em todas as questões. Ouço, agora, porém, exclamar de todos os lados: não raciocinai! O oficial diz: não raciocinai, mas exercitai-vos! O financista: não raciocinai, mas pagai! O sacerdote proclama: não raciocinai, mas crede! (Um único senhor no mundo diz: raciocinai, tanto quanto quiserdes, e sobre o que quiserdes, mas obedecei!). Eis aqui - por toda a parte - a limitação da liberdade. Que limitação, porém, impede o esclarecimento? Qual não o impede, e até mesmo favorece? Respondo: o uso público da razão deve ser sempre livre e apenas ele pode realizar [A485] o Esclarecimento entre os homens. O uso privado da razão pode, com frequência, ser muito estreitamente limitado, sem, por isso, impedir notavelmente o progresso do esclarecimento. Entendo por uso público de sua própria razão aquele que qualquer homem, enquanto estudioso, realiza diante de todo o mundo letrado. Denomino uso privado aquele que se pode fazer da razão em um certo cargo público (bürgerlichen Posten) ou função.⁹⁶

A distinção realizada por Kant entre público e privado não é a mesma distinção realizada por Habermas, mas não cabe aqui adentrar nessa discussão, até porque ela não é relevante para os fins deste trabalho. O ponto central apontado por Kant, na citação acima, é o que caracteriza o esclarecimento: a busca pela liberdade. E qual liberdade? A liberdade para pensar e expor seu pensamento para os demais. Existe aqui uma defesa da auto orientação

⁹⁴ OLIVEIRA, Nythamar, *Tractatus politico-theologicus: teoria crítica, libertação, justiça*, Porto Alegre: Editora Fi, 2016, p. 160.

⁹⁵ Para fins deste trabalho se utilizará a tradução do original do alemão, realizada por Márcio Pugliesi e publicada na revista *Cognitio* no ano de 2012.

⁹⁶ KANT, Resposta à Questão: O que é Esclarecimento?, p. 146–147.

moral, ou ao menos, do desvencilhamento da consciência moral dos preceitos religiosos. Essa separação fica evidente quando Kant escreve, já no final do texto, que

Indiquei o ponto principal do Esclarecimento, a saída do homem de sua imaturidade auto-imposta, principalmente em questões religiosas, pois no atinente às artes e ciências nossos governantes não se interessam em exercer a tutela sobre seus súditos, além do que também aquela imaturidade é, entre todas, a mais prejudicial e degradante.⁹⁷

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

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

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

⁹⁷ *Ibid.*, p. 153.

(b) A religião na sociedade pós-secular

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

A mudança de época de 1989/90, fez com que as tradições e as comunidades religiosas de fé adquirissem uma nova, e até inesperada, importância política. Evidentemente, a primeira coisa em que pensamos é nas variantes do fundamentalismo religioso, que surgem não só no Médio Oriente, mas igualmente em países africanos, no Sudeste asiático e do subcontinente indiano. Ocasionalmente, confundem-se com conflitos nacionais e étnicos e, hoje em dia, constituem também o substrato para as unidades descentralizadas de um terrorismo que opera a escala mundial e que se dirige contra as ofensas sofridas às mãos de uma civilização ocidental vista como superior.⁹⁸

Na introdução da coletânea de textos que recebeu o título de *Zwischen Naturalismus und Religion: Philosophische Aufsätze*⁹⁹, lançada na Alemanha em 2005, Habermas sintetiza a direção que o debate acerca da religião e política assume em sua obra. De fato, em 2004 o filósofo alemão participou de um debate com o então cardeal Joseph Ratzinger, na Academia Católica da Baviera, em Munique¹⁰⁰. Em 2001, Habermas havia proferido a preleção *Glauben und Wissen*¹⁰¹ e em 2004 lançou outra coletânea de textos e entrevistas, sob o título *Der gespaltene Westen: Kleine Politische Schriften X*¹⁰². Na citada introdução, Habermas escreve que “Duas tendências contrárias caracterizam a situação cultural da época atual – a proliferação de imagens de mundo naturalistas e a influência política crescente das ortodoxias religiosas”¹⁰³.

⁹⁸ HABERMAS, Jürgen Habermas - **Obras escolhidas**, p. 227.

⁹⁹ Essa obra foi traduzida no Brasil sob o título *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*, pela editora Tempo Brasileiro em 2007. As citações utilizadas daqui em diante tem por base a citada tradução e não o original em alemão.

¹⁰⁰ O debate gerou o livro *Dialektik der Säkularisierung – Über Vernunft und Religion*, traduzido no Brasil sob o título *Dialética da secularização: sobre razão e religião*. Daqui por diante todas as citações tomarão como base o texto da tradução.

¹⁰¹ Traduzido no Brasil sob o título *Fé e saber*. Daqui por diante todas as citações tomarão como base o texto da tradução.

¹⁰² Traduzido no Brasil sob o título *O Ocidente dividido: pequenos escritos políticos X*. Daqui por diante todas as citações tomarão como base o texto da tradução.

¹⁰³ HABERMAS, Jürgen, **Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos**, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007, p. 7.

O citado confronto entre imagens de mundo, quando levado ao extremo, inviabiliza a proposta de um Estado Democrático de Direito, uma vez que, segundo Habermas, “o Estado democrático alimenta-se de uma solidariedade de cidadãos que se respeitam reciprocamente como membros livres e iguais de uma comunidade política”¹⁰⁴. Uma vez que as esferas públicas têm sido cada vez mais plurais, os choques de imagens de mundos têm se tornado cada vez mais constantes e a convivência respeitosa tem se fragilizado cada vez mais. À medida que se tem avançado em discussões sobre temas como aborto, casamento homoafetivo e eutanásia, os conflitos se acentuam porque essas são discussões que passam a ser pautadas na esfera pública, conflitando, por diversas vezes, com leituras de mundo diferentes realizadas por grupos diversos. Diante disso, comunidades religiosas têm começado a ocupar e a reivindicar seu espaço político de direito, exigindo ter vez nos debates de pautas que confrontam os valores éticos de seus membros.

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

Somente o exercício de um poder secular estruturado num Estado de direito, neutro do ponto de vista das imagens de mundo, está preparado para garantir a convivência tolerante, e com igualdade de direitos, de comunidades de fé diferentes que, na substância de suas doutrinas e visões de mundo continuam irreconciliáveis.¹⁰⁵

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

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

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

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 9.

¹⁰⁵ *Ibid.*

das visões de mundo. Quando aprendem a lidar pacificamente com esse fato na consciência de sua própria falibilidade – sem rasgar, portanto, o laço de uma comunidade política –, eles reconhecem o que significam, em uma sociedade pós-secular, as condições *seculares* da tomada de decisões, estabelecidas pela Constituição.¹⁰⁶

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

Em dezembro de 2001, a professora de Filosofia, do Vassar College, Giovanna Borradori entrevistou Habermas e o tema central da entrevista foi a relação entre fundamentalismo e extremismo¹⁰⁷. Ao longo das respostas dadas por Habermas à entrevistadora, constantemente são feitas comparações das ações que resultaram nos atentados de 11 de Setembro com outros eventos históricos violentos. Quando perguntado sobre porque ele, Habermas, acreditava que o fundamentalismo seria um fenômeno moderno, o autor fez alguns significativos apontamentos:

Até a entrada na modernidade, as doutrinas proféticas que surgiram na era axial eram religiões *mundiais* também na medida em que elas podiam se expandir nos horizontes cognitivos de um império percebido internamente como difuso e abrangente. (...) Mas, sob as condições de crescimento acelerado em termos de complexidade da modernidade, não é mais possível manter uma pretensão de verdade como essa inocentemente. (...) essa atividade reflexiva de uma religião que aprendeu a se ver com os olhos dos outros teve consequências políticas importantes. Os fieis podem agora ver de relance por que eles devem renunciar ao uso da violência – sobretudo da violência organizada pelo Estado – para impor suas pretensões de fé. Foi apenas esse impulso cognitivo que tornou possível a tolerância religiosa e a separação da religião de um poder estatal neutro no que diz respeito às visões de mundo.¹⁰⁸

¹⁰⁶ HABERMAS, **Fé e saber**, p. 8.

¹⁰⁷ A citada entrevista faz parte da obra *O ocidente dividido*.

¹⁰⁸ HABERMAS, **O ocidente dividido**, p. 34.

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

Quando um regime contemporâneo como o do Irã se recusa a efetuar essa separação, ou quando movimentos de inspiração religiosa almejam a restauração de uma forma islâmica de teocracia, nós consideramos isso fundamentalismo. Eu explicaria essa mentalidade fanática e endurecida a partir da repressão de dissonâncias cognitivas. Ela se torna necessária quando, sob as condições cognitivas do conhecimento científico do mundo e do pluralismo de visões de mundo – portanto, depois que a inocência da situação epistêmica de uma perspectiva abrangente sobre o mundo já tenha sido há muito perdida -, propaga-se o retorno da exclusividade de crenças pré-modernas. Essa atitude produz dissonâncias cognitivas porque as relações complexas de vida nas sociedades pluralistas só são compatíveis com um *forte* universalismo de respeito igual a todos – sejam eles católicos ou protestantes, muçulmanos ou judeus, hindus ou budistas, crentes ou ateus.¹⁰⁹

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

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

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 35.

Antes de apresentar, exatamente, a proposta habermasiana de uma solução para o problema, algumas linhas devem ser dedicadas ao problema da tolerância.

3.1 . O PROBLEMA DA TOLERÂNCIA

Habermas adota as reflexões de Rainer Forst sobre a questão da tolerância. Portanto, não há necessariamente uma teoria da tolerância em Habermas. O que há é uma aplicação, em certa medida, e uma contribuição habermasiana à teoria da justificação de Forst. Dessa forma, ao tratar da questão da tolerância de múltiplos públicos dentro da mesma sociedade, Habermas já pressupõe as reflexões escritas por seu orientando.

A concepção de Forst sobre tolerância, inclusive, parte do reconhecimento do direito de justificação do outro e do respeito às crenças do outro:

Por um lado, a afirmação de que há um direito natural à liberdade religiosa e política conecta a exigência pela tolerância com uma pretensão radical de justiça política – na qualidade de uma exigência fundamental pela justificação universal do exercício da dominação política. A partir dessa perspectiva, a tolerância não é meramente uma “exceção concedida” aos súditos “não normais”, mas sim uma regra universal acerca da forma e do modo dos cidadãos lidarem uns com os outros no interior dos limites estabelecidos pelo direito natural. Aqui temos uma primeira ideia de uma concepção nova e diferente de tolerância – a *concepção de respeito* [*Respekt Konzeption*] -, de acordo com a qual os cidadãos democráticos se reconhecem reciprocamente em uma igualdade jurídica e política, mesmo quando, em grande medida, se diferenciam uns dos outros em virtude de suas visões éticas e religiosas sobre a forma de vida boa e verdadeira. Nesse sentido, a tolerância segue uma *lógica de emancipação em vez de uma lógica de dominação*.¹¹⁰

Esse caráter positivo da tolerância está subentendido quando Habermas trata de tolerância, religião e esfera pública. Como o que está em jogo é a manutenção do Estado liberal, o choque provocado por imagens de mundo divergentes e até mesmo inconciliáveis precisa ser mediado e atenuado para que, assim, todas as partes possam conviver de forma pacífica e não onerosa.

O Estado liberal não deve transformar a separação *institucional* exigida entre a religião e a política num fardo *mental e psicológico* inexigível para os seus cidadãos

¹¹⁰ FORST, Rainer, **Justificação e crítica: Perspectivas de uma teoria crítica da política**, São Paulo: Editora UNESP, 2018, p. 218–219.

religiosos. No entanto, tem de esperar deles o reconhecimento do princípio do exercício mundividencialmente neutro do poder.¹¹¹

O fato é que o século XX e, conseqüentemente o século XXI, experimentam uma mudança significativa das relações políticas entre indivíduos. A sociedade não é mais homogênea. Com isso, a convivência com o outro passou também a ser a convivência com o outro que vê o mundo de outra forma. Soma-se a isso os processos de globalização, de multiculturalização e o advento das mídias sociais. Tanto crentes como não crentes encontram o desafio de conviver politicamente na mesma sociedade, mesmo que – em uma primeira análise – o ônus maior se aplique ao primeiro grupo. Este ponto será discutido adiante.

A prática da tolerância pressupõe três componentes – conforme apresentado por Rainer Forst e corroborado por Habermas: recusa (a), aceitação (b) e repulsão (c):

Seu significado central [tolerância] pode ser explicado por três componentes: *objeção*, *aceitação* e *rejeição*. Em primeiro lugar, uma crença ou prática deve ser avaliada como falsa ou ruim para ser considerada um objeto de tolerância. Em segundo lugar, à parte, dessas razões de objeção, devem existir outras razões que expliquem por que, apesar disso, seria errado não tolerar aquelas crenças ou práticas falsas e ruins – são as chamadas razões de aceitação. Esse tipo de razão não elimina as razões de objeção; antes, elas são sobrepujadas no interior de um determinado contexto. Em terceiro lugar, devem existir razões de rejeição que definam os limites da tolerância. Esses limites estão onde se esgotam as razões de aceitação. Todas as três razões podem ser do mesmo tipo, mas também podem ser de naturezas diferentes (morais, religiosas, pragmáticas, apenas para citar algumas possibilidades).¹¹²

A análise de Forst esclarece alguns pontos centrais ao se abordar o problema da tolerância, ou do conflito de imagens de mundo e, conseqüentemente, aponta a direção de uma saída. Só é tolerado aquilo que não se aceita. Portanto, se um crente A e um não crente B estão discordando sobre determinado assunto X, é porque o assunto X é tratado de forma diferente dentro das imagens de mundo de A e B. A partir desse ponto, as negociações para uma conciliação de imagens de mundo se iniciam. A prática X é aceita e considerada normal por B, mas não por A. Ou seja, B não irá tolerar a prática X porque ela é conciliável com sua imagem de mundo. Resta ao personagem A *justificar* os motivos por não aceitar a prática X. Uma vez tendo as justificativas, A apresenta-as a B para encontrar um ponto em comum e determinar os

¹¹¹ HABERMAS, Jürgen Habermas - *Obras escolhidas*, p. 243.

¹¹² FORST, *Justificação e crítica*, p. 207.

limites aceitáveis da prática de X. O exemplo que melhor ilustra essa estrutura são as discussões pela legalização do aborto, em que os limites são acordados a partir das ponderações realizadas nas esferas públicas, ouvindo-se o máximo de cidadãos interessados (mesmo que muitas vezes apenas por vias representativas).

No capítulo reservado à tolerância, na obra *Zwischen Naturalismus und Religion*, Habermas faz algumas considerações sobre cada um dos três componentes do conceito de tolerância, a partir da questão da tolerância religiosa.

a) recusa

A tolerância, em *prima face*, refere-se a ideias e não a pessoas. Mesmo refutando ou reconhecendo que a imagem de mundo de A seja falsa, A deve continuar sendo respeitado enquanto co-cidadão de B. Portanto, conforme afirma Habermas, “a tolerância preserva uma comunidade política pluralista de se dilacerar em meio a conflitos oriundos de visões de mundo diferentes”¹¹³. Ao mesmo tempo, a fundamentação da recusa em aceitar determinado comportamento precisa ser racional. Logo, precisa-se, antes de tudo, superar preconceitos que possam estar influenciando determinados julgamentos para, assim, conseguir justificar racionalmente a tomada de posição. Isso leva Habermas a afirmar que “nós só podemos exigir tolerância após a eliminação do preconceito que permitia a opressão de uma minoria”.¹¹⁴

Outro aspecto interessante a ser ressaltado é sobre a natureza das questões que exigem tolerância. Geralmente elas não se referem a questões do cotidiano, mas sim a questões maiores, nas quais os conflitos de imagens de mundo de fato existem. No dia a dia, pequenas questões conseguem ser resolvidas e são facilmente aceitas, como por exemplo, a organização de determinados feriados culturais, práticas religiosas e costumes tradicionais. A virtude do trato civil consegue criar acordos para que se consiga conviver harmoniosamente.

Todavia, a tolerância dos que pensam de modo diferente não pode ser confundida com disposição de compromisso ou cooperação. Já que, para além de uma busca paciente da verdade, abertura, confiança mútua e de um sentido de justiça, a tolerância só é requerida quando as partes não buscam de modo razoável nem julgam possível uma união na dimensão de convicções conflitantes.¹¹⁵

¹¹³ HABERMAS, *Entre naturalismo e religião*, p. 286.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 287.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 289–290.

Portanto, a incompatibilidade de visões de mundo, a qual nenhuma das partes está disposta a, naturalmente, aceitar as convicções do outro exige uma postura de tolerância.

b) aceitação

A aceitação de certa conduta em status de tolerável exige que os argumentos apresentados sejam mais fortes que os argumentos de recusa ou que os motivos dados para aceitá-la sejam suficientemente fortes para convencer que não tolerar tal conduta será mais prejudicial que a aceitar. Entretanto, ao partir do plano teórico para a prática, algumas dificuldades evidentemente aparecem. O exercício da tolerância é um exercício pessoal de conciliação entre imagens de mundo que a princípio não conseguem se harmonizar. Portanto, há implicações que derivam desse exercício.

Se pretendemos saber em que consiste precisamente o fardo de imputações de tolerância, temos de explicar antes, a aceitação de argumentos capazes de superar moralmente argumentos de recusa. Trata-se, pois, de um duplo fardo: quem é tolerante, só pode realizar, de um lado, o próprio etos no interior das fronteiras daquilo que compete, em igual medida, a todos. De outro lado, no espaço de tais fronteiras, ele tem de respeitar também o etos dos outros. O que se deve aceitar, não são, porém, opiniões recusadas ou pretensões de validade concorrentes, já que as próprias certezas e pretensões de verdade permanecem intocadas. O fardo não resulta de uma relativização de convicções próprias, mas de um “confinamento” de sua efetividade prática. A imputação resulta da conclusão, segundo a qual, o modo de vida, prescrito pela própria religião, ou etos inscrito na própria imagem de mundo só podem ser praticados sob a condição de iguais direitos para todos e cada um. Tal fardo é de tipo cognitivo, já que a moral e o direito de uma sociedade configurada em moldes liberais têm de ser sintonizados com as convicções religiosas nas quais o próprio etos está enraizado.¹¹⁶

No final, a prática da tolerância sempre se refere a ajustar os valores culturais e éticos com os princípios e práticas sociais. Mas isso não significa que essa sintonia seja fácil e não problemática. Em sociedades plurais, alguns temas podem ser abordados de forma diferente por cada grupo ou indivíduo, o que faz com que as discussões avancem lentamente. Temas como aborto, casamento homoafetivo e eutanásia constantemente são polemizados devido à discordância de como esses temas são abordados dentro das imagens de mundo de cada indivíduo ou grupo. E, sempre quem precisa fazer o maior esforço de adequação, em *prima*

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 290.

face, são os membros com imagens de mundo religiosos, o que dá uma impressão de que no processo de tolerância, existe um ônus muito maior sobre os crentes do que sobre os não crentes.

c) repulsão

A regulação jurídica obrigatória exige, finalmente, um traçado de fronteiras entre aquilo que deve ser tolerado e aquilo que não pode mais ser tolerado. A imparcialidade dos argumentos reflexivos, tecidos, seja em prol da aceitação, seja a favor da recusa, é assegurada, conforme mostramos, por meio de um procedimento inclusivo de formação deliberativa da vontade, o qual exige, da parte dos participantes, respeito recíproco, bem como assunção das perspectivas um do outro. A isso corresponde um mandamento de neutralidade dirigido ao estado, que passa a oferecer, a seguir, a base normativa para a generalização dos direitos religiosos e culturais.¹¹⁷

Por fim, é o Estado que fará a mediação dos limites do que deve ou não ser tolerado e a mediação de leituras divergentes sobre determinada pauta que diz respeito a todos os membros da sociedade. Como geralmente acontece, agendas polêmicas são polêmicas por causa da dificuldade de conciliá-las com imagens de mundo de grupos distintos. Portanto, discussões com relação a aborto, eutanásia e casamento homoafetivo são mediadas pelo Estado, que avaliará as justificativas apresentadas por todas as partes participantes do debate e acordará os limites.

3.2 TOLERÂNCIA E HISTÓRIA

Se o agir comunicativo, objeto central dos estudos habermasianos, exige que os atores tenham a predisposição para dialogarem como iguais, ampliando inclusive seu “arsenal argumentativo” para poderem argumentar e contra argumentar, é na lida com o outro e nos conflitos da tolerância que ele encontra seu “teste de fogo”. A intolerância, seja ela de qualquer forma, tem sido historicamente “uma pedra de tropeço” na construção de sociedades plurais. Como bem apresenta Forst, na sua obra *Kritik der Rechtfertigungsverhältnisse: Perspektiven einer kritischen Theorie der Politik*¹¹⁸, a tolerância nem sempre foi algo positivo em sociedades que buscaram conviver com públicos plurais:

No discurso político contemporâneo, o conceito de tolerância desempenha um papel importante e multifacetado, abrangendo questões acerca da posição das minorias religiosas e culturais no interior dos Estados até o suposto “choque de civilizações”.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 286.

¹¹⁸ A citada obra foi traduzida no Brasil sob o título *Justificação e crítica: perspectivas de uma teoria crítica da política*. As citações no presente trabalho tomam como referência a tradução brasileira.

Todavia, enquanto para alguns a tolerância se tornou quase uma palavra mágica que expressa a convivência pacífica e em cooperação no *reconhecimento* recíproco e na igualdade política, para outros ela é sinônimo de poder, de dominação e de exclusão. Essa ambivalência do conceito de tolerância não é um fenômeno novo. Se lembrarmos o clássico debate sobre a tolerância na época do esclarecimento, a última crítica ressoa o ditado de Goethe: “A tolerância deveria ser apenas uma disposição de espírito passageira: ela deve levar ao reconhecimento. Tolerar significa ofender”. Em contrapartida, a valorização da tolerância é expressa de modo exemplar por Voltaire, que fala dela como *l’apanage de l’humanité*, como um símbolo da humanidade verdadeira (também do destino da humanidade).¹¹⁹

Para avançar na discussão proposta, é preciso, de forma sucinta, traçar algumas linhas sobre a dicotomia da prática da tolerância dentro da história. Em se tratando da convivência de públicos distintos em uma mesma comunidade, a história pode oferecer uma grande gama de exemplos. Também há uma vasta bibliografia acerca do conceito de tolerância, alguns muito próximos ao que Habermas e Forst desenvolvem, outros mais vagos, como a definição dada pelo professor Rao Chelikani, que defende que

O uso moderno e a análise filosófica incluem, em qualquer definição contemporânea de tolerância, determinado número de elementos. A tolerância é, essencialmente, uma virtude pessoal que reflete a atitude e a conduta social de um indivíduo ou o comportamento de um grupo. Pode ser uma ideia, a capacidade ou o gesto de voltar-se para uma realidade diferente de sua própria maneira de ser, de agir ou de pensar. Pode ser uma postura indiferente ou voluntariamente neutra de reconhecimento da existência da diferença, ou então, uma atitude de resistência paciente mesclada de desaprovação. Pode, também, consistir em aceitar a diferença, vendo nela uma fonte de enriquecimento, em vez de demonstrar permissividade em relação às coisas, boas ou más, sem julgá-las.¹²⁰

Interessa aqui, entretanto, compreender a estrutura interna da prática da tolerância como ação de exclusão, dominação e desrespeito (a). Em seguida, será apresentada a construção conceitual que fundamenta a prática da tolerância como ação fundamentada no respeito moral e reconhecimento recíproco (b). Essa distinção conceitual faz-se importante porque historicamente construiu-se em torno do conceito de tolerância uma significação pejorativa que em nada acrescenta positivamente ao que está sendo proposto por Habermas – que nesse ponto é influenciado por Forst.

¹¹⁹ FORST, **Justificação e crítica**, p. 205.

¹²⁰ CHELIKANI, Rao V. B. J., **Reflexões sobre a tolerância**, Rio de Janeiro: Garamond, 1999, p. 23–24.

(a) A tolerância como forma de opressão, dominação e desrespeito

Como já explicitado acima, a prática da tolerância – como definida por Forst e endossada por Habermas – parte dos componentes da objeção, aceitação e rejeição. Entretanto, segundo Forst,

essa definição é muito geral, e os problemas começam tão logo começamos a preencher esses componentes individuais: o que pode ou deveria ser tolerado, por quais razões e onde residem os limites da tolerância? A tolerância como tal me parece ser um *conceito normativamente dependente*. A tolerância precisa de recursos normativos independentes para adquirir certos conteúdos e substância, e para ser de fato algo bom. Consequentemente, um aspecto importante de toda a história da tolerância é saber como esses três componentes são determinados de modo substantivo.¹²¹

Ou seja, o significado que a tolerância receberá depende do conteúdo a ser dado ao se preencher os três componentes já citados. Dessa forma, ao analisar o caso do Édito de Nantes, que reconheceu os huguenotes como cidadãos franceses de segunda ordem¹²², o autor elenca alguns elementos que fornecem à tolerância a carga pejorativa que ela carrega. A mais significativa é a *concepção permissiva*, que confronta liberdade e dominação, inclusão e exclusão e reconhecimento e desrespeito. Essa forma de tolerância permite que as minorias vivam de “acordo com suas crenças, mas sob a condição de que reconheçam o primado da autoridade”¹²³. Aqui a distinção entre público e privado surge com ferramenta de exclusão, uma vez que a minoria que aceita o *status* de cidadão de segunda ordem deve restringir a expressão de suas diferenças no âmbito privado.

Nas palavras de Forst,

enquanto esse grupo não reivindicar um *status* político e público igual ao da maioria, ele pode ser tolerado por razões pragmáticas e também normativas: por razões pragmáticas e estratégicas porque essa forma de tolerância, dentre todas as possíveis alternativas, é a que pode ser considerada como a de menor custo e não perturba (antes, contribui para) a ordem e a paz sociais, tal como definidas pelo lado dominante; e por razões normativas porque a autoridade considera equivocado (e, em todo caso, infrutífero) coagir as pessoas a renunciarem as suas crenças e práticas profundamente ancoradas. Em suma, a tolerância significa que a respectiva autoridade dispõe do

¹²¹ FORST, *Justificação e crítica*, p. 207.

¹²² A construção argumentativa de Forst é encontrado no livro *Justificação e crítica*, a partir da página 208.

¹²³ FORST, 2016, pg 211.

poder de interferir nas práticas da minoria; todavia a tolera, sob a condição de que a minoria aceite sua posição dependente. Em relação aos três componentes da tolerância, isso significa que todos eles são exclusivamente definidos pela autoridade.¹²⁴

Por fim, esse modelo de tolerância tem como resultados efeitos libertários, uma vez que a minoria tem ganhos se comparado com sua posição anterior, mas ao mesmo tempo tem efeitos repressivos e disciplinadores. A minoria que é tolerada precisa – nesse caso – aceitar sua posição de subprivilegiada em virtude de sua fraqueza enquanto minoria sem poder político. Ao mesmo tempo, quando o governante regula a política de tolerância em relação às minorias ele acaba por estigmatizá-las provocando uma inclusão que é, ao mesmo tempo, excludente.

Essa construção negativa da tolerância está fortemente marcada na história dos povos. Para fins de ilustração, basta recordar a relação entre cristãos e judeus, na Europa, entre a Idade Média e a Modernidade e as políticas vigentes no Brasil até meados do século passado, que estigmatizavam a mulher como incapaz, sem direito a voto e, moralmente, submissa ao homem. Ou ainda, as políticas que se referiam aos negros após a abolição da escravidão.

Para Paul Ricœur,

A intolerância tem sua origem em uma predisposição comum a todos os humanos, a de impor suas próprias crenças, suas próprias convicções, desde que disponham, ao mesmo tempo, do *poder* de impor e da crença na *legitimidade* desse poder. Dois componentes são necessários à intolerância: a desaprovação das crenças e das convicções do outro e o poder de impedir que esse outro leve sua vida como bem entenda.¹²⁵

Contudo, o próprio modelo de *concepção permissiva da tolerância* acaba por ser o espaço no qual surgem movimentos de resistência, uma vez que a história tem provado que as lutas por reconhecimento de igualdade de direitos das minorias em relação às majorias iniciam-se dentro dos grupos perseguidos, não reconhecidos ou parcialmente reconhecidos. Segundo Forst, esses grupos “formam uma determinada *identidade na e pela luta*”¹²⁶.

A construção da identidade não se dá só em uma direção: estar subordinado a determinadas instituições e práticas de poder não só forma os sujeitos de acordo com

¹²⁴ FORST, **Justificação e crítica**, p. 211.

¹²⁵ RICŒUR, Paul, Etapa atual do pensamento sobre a intolerância, *in*: FORO INTERNACIONAL SOBRE A INTOLERÂNCIA (Ed.), **A intolerância**, Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000, p. 20.

¹²⁶ FORST, **Justificação e crítica**, p. 215.

essas práticas, mas também *contra* elas. Se não fosse assim, não existiriam as reivindicações por liberdade e tolerância, e não seriam continuamente necessárias novas estratégias de poder para lidar com elas.¹²⁷

Essa resistência, essa luta por manter viva sua identidade, permitiu que diversos povos que, mesmo em processos políticos de subordinação que pretendiam apagar sua história, conseguiram manter viva parte de sua identidade ou criar uma identidade nova, como forma de resistência à violência a qual estavam sujeitos. Essa busca para construir uma identidade própria permitindo que as minorias mantenham sua identidade, foi e continua sendo determinante nas lutas pelos processos de igualdade de reconhecimento como cidadãos políticos e jurídicos, mesmo que, culturalmente, tenham crenças e convicções diferentes que a maioria. Essa luta pelo reconhecimento da minoria frente à maioria pela reivindicação dos mesmos *status* de cidadão fomenta a busca pelo reconhecimento, mas como explica Forst,

encontramos aqui uma luta por reconhecimento que não é uma luta por reconhecimento ou uma valorização social da identidade própria, como parece ser no sentido qualitativo hegeliano da *eticidade*. Antes, reivindica-se a liberdade de manter sua identidade como uma comunidade particular e de ser reconhecido na qualidade de um cidadão igual do ponto de vista político e jurídico (na medida em que as formas de tolerância justificadas forem o objetivo dessas lutas, pois às vezes, elas podem se transformar em lutas por novas formas de dominação). Uma determinada identidade pessoal e comunitária foi a condição prévia, e não o resultado da luta de reconhecimento – que também era uma luta contra o reconhecimento – isto é, contra as formas de reconhecimento disciplinadoras.¹²⁸

Essa luta pela manutenção de sua identidade, frente aos grupos governantes que tentavam acabar com traços étnicos, culturais e sociais de grupos que lhes eram subalternos está fortemente marcada na história dos povos latinos americanos. Há na América Latina uma forte presença de grupos que – embora tivessem maioria numérica – foram política e socialmente dominados, sendo-lhes privada a liberdade e a condição de seres humanos – basta recordar as longas discussões sobre escravidão natural, e comércio lícito de escravos que marcaram o período da escolástica colonial (Bartolomé de Las Casas, Francisco José de Jaca e Epifanio de Morains). A luta por reconhecimento fomentou o surgimento de novas identidades, principalmente entre os negros escravizados, o que proporcionou, por exemplo, no Brasil, o surgimento de religiões como a Umbanda e o Candomblé.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 214–215.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 215–216.

(b) A tolerância como ação fundamentada no respeito moral e reconhecimento recíproco

Para construção da passagem de um modelo de tolerância permissivo para um modelo de respeito, segundo Forst, é preciso novamente visitar os três componentes da tolerância para, assim, traçar os limites da mesma. Entretanto, nesse novo retorno, deve-se não mais pretender construir sobre valores éticos as regras que devem se aplicar a todos os membros da sociedade. Como bem aponta Forst,

Retomando os três componentes da tolerância, a diferença principal entre a concepção permissiva e a concepção baseada no respeito reside no fato de que, no caso da primeira, todos os três componentes são definidos a partir das convicções éticas da maioria dominante, ou de uma autoridade, ao passo que, para a concepção baseada no respeito, a situação se apresenta de outra maneira: a *objeção* pode estar baseada nas respectivas visões éticas (ou religiosas) particulares. A *aceitação* por sua vez, deveria estar baseada em uma deliberação moral para saber se as razões para a objeção são boas o suficiente para valerem como razões para *rejeitar*, isto é, se podem ser justificadas de modo recíproco e universal. Caso seja mostrado que as razões são suficientes para um juízo *ético* negativo, mas não para um juízo *moral* negativo, então a tolerância é necessária. Então deve ser reconhecido que o juízo ético particular não justifica uma condenação e rejeição morais. Este é o entendimento central da tolerância. A diferença decisiva está no tipo e modo de estabelecer os *limites da tolerância*: com base em valores éticos particulares ou com base em princípios e considerações justificáveis de modo recíproco – princípios que estão abertos à crítica no que diz respeito aos seus conteúdos e às “relações de justificação” sociais e institucionais existentes, que formam as condições estruturais sob as quais esses princípios devem ser gerados.¹²⁹

Forst para solucionar o impasse da tolerância e, assim, propor um modelo que parte do direito à justificação, recorre para a hierarquização das esferas do ético, do jurídico, do político e da moral. Contudo, o direito à justificação, que parte da esfera moral e que, portanto, deve ser válido para todos os indivíduos exige ainda a incorporação de uma teoria do reconhecimento para fazer a ligação entre um direito fundamentado na esfera moral e a sua aplicabilidade a todos os indivíduos.

Ricœur ressalta que

A ideia de tolerância transpõe um limite crítico com a crise da ideia de *verdade*. A simpatia pelas ideias das quais não compartilhamos dá lugar à suposição de que uma

¹²⁹ *Ibid.*, p. 230–231.

parte da verdade pode estar em outro lugar que não nas convicções que fundamentam as tradições em que fomos educados. Que possa existir verdade fora do meu meio, é uma suposição que se volta contra minha própria convicção; exige uma espécie de ascetismo intelectual, sempre doloroso, da parte de quem quer que procure o equilíbrio entre a crítica e a convicção. Essa é a etapa atingida e ultrapassada pelo movimento iluminista francês, da época da *Encyclopédie*. Sua projeção política é a instauração de um poder político *neutro*, que não professa religião alguma, nem privilegia qualquer comunidade eclesiástica, mas protege todos os cultos em nome da liberdade de expressão. Em nossas sociedades liberais constitucionais, essa neutralidade do Estado e de todas as instituições públicas é uma *aquisição*, ainda que a sociedade civil continue à mercê de uma competição ferrenha, destituída apenas do apoio da força pública. Então, o tratamento pacífico dos conflitos entre crenças e convicções é devolvido à difícil prática de uma *ética da discussão*, a qual supõe a existência de um *espaço público de discussão*, portanto, de uma opinião pública esclarecida.¹³⁰

O reconhecimento torna-se central tanto na proposta habermasiana para solucionar o problema da intolerância quanto no modelo proposto por Forst. Não há como garantir espaços de discussão, nem mesmo esperar que haja diálogo sem que ambas as partes reconheçam que há algo relevante no discurso do outro. Ao mesmo tempo, na proposta de Forst, é necessário que os princípios morais, que são universais, sejam válidos a todos os indivíduos. Para tal, é necessário que todos os indivíduos sejam *reconhecidos* como portadores de direitos fundamentados na esfera moral. Dessa forma, o respeito recíproco, proposto por Forst e apropriado por Habermas, somente é possível se for garantido o mútuo reconhecimento entre todos, sem distinção de status jurídico.

Cabe ressaltar que a mudança de perspectiva em relação à tolerância, é percebida de forma distinta por outros atores. Por exemplo, Norberto Bobbio resgata a origem da prática da tolerância, que sai do campo religioso e parte para o campo político, ressaltando que – em sua origem – o termo sempre esteve impregnado de uma carga pejorativa, que faz com que a prática da tolerância seja interpretada como um estado de indiferença frente à verdade, ou ainda, como a atitude de alguém para o qual todas as verdades são discutíveis. Conforme o autor,

Para que a tolerância adquirisse um significado positivo, foi preciso que ela deixasse de ser considerada como uma mera regra de prudência, a aceitação do mal ou do erro por razões de oportunidade prática. Foi preciso que a liberdade de fé ou de opinião,

¹³⁰ RICŒUR, Etapa atual do pensamento sobre a intolerância, p. 22.

assegurada por uma correta aplicação da regra de tolerância, passasse a ser reconhecida como a melhor condição para fazer que, mediante a persuasão e não a imposição, triunfe a verdade em que se crê. Não está dito, porém, que todos possam compartilhar esta convicção otimista na força expansiva da verdade. Todavia, ainda que tal convicção não seja universalmente compartilhada, abre-se a estrada para uma nova razão, ainda mais profunda e eticamente imperiosa, com que se pode defender o princípio de tolerância: o respeito pela consciência alheia. Essa razão baseia-se no princípio universalmente reconhecido pelas nações civis nas declarações dos direitos nacionais e internacionais: o direito à liberdade de consciência.¹³¹

Já para Monique Canto-Sperber, há uma mudança em relação aos critérios que sustentam a prática da tolerância entre os séculos XVII e XVIII para a prática da tolerância contemporânea, dentro da tradição liberal. Conforme a autora defende,

Do século XVII até o século XVIII, todos os grandes escritores a favor da tolerância constituíram um todo em defesa da tolerância religiosa, ou, mais precisamente, em oposição à perseguição religiosa. Todos ressaltam o seguinte argumento: na medida em que as opiniões religiosas pertencem apenas à consciência, por mais perniciosas que pareçam, nenhuma repressão poderia ter utilidade ou justificativa. Portanto, a tolerância é a única atitude possível. (...) De um modo geral, aquele que luta a favor da tolerância empenha-se em provar não as virtudes do pluralismo, nem a força da tolerância como virtude moral, mas a irracionalidade das perseguições religiosas.¹³²

O pensamento liberal, conforme defende Canto-Sperber, empenhou-se em definir os limites da interferência do Estado no espaço público, sustentando que a liberdade de consciência é total. Entretanto, como a própria autora aponta, “se a liberdade de consciência é total, a liberdade de expressão, por outro lado, deve ser limitada”¹³³. Portanto, chega-se aqui ao dilema: se os intolerantes devem ser tolerados. Não é objeto do presente trabalho, debruçar-se sobre tal impasse. Contudo, estar diante dele permitiu aos pensadores definir de forma mais criteriosa os limites da tolerância.

A tradição liberal tem adotado como justificativa para a intolerância, o uso do princípio de pluralidade e o princípio de neutralidade. A partir destes dois princípios, conforme desenvolve Canto-Sperber, evita-se recair em uma estrutura argumentativa semelhante àquela

¹³¹ BOBBIO, Norberto, **Elogio da serenidade e outros escritos morais**, São Paulo: Unesp, 2002, p. 151.

¹³² CANTO-SPERBER, Monique, Tolerância, neutralidade e pluralismo na tradição liberal, *in*: FORO INTERNACIONAL SOBRE A INTOLERÂNCIA (Ed.), **A intolerância**, Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000, p. 90–91.

¹³³ *Ibid.*, p. 91.

dos séculos XVII e XVIII quando se defendia a tolerância. Na verdade, estava-se apenas condenando a perseguição religiosa.

O princípio de neutralidade é necessário para impedir que certas maneiras de viver se tornem hegemônicas e comprometam a expressão de outros estilos de vida. Atualmente, esse princípio tem sido objeto de inúmeros debates nos círculos da filosofia política. O Estado que pretenda permanecer neutro em relação às diferentes opiniões morais dos indivíduos deve abster-se de apoiar uma certa concepção do bem e do mal e de impô-la. A sociedade é concebida, sobretudo, como uma arena imparcial, onde nenhum grupo é favorecido em detrimento do outro e onde também impede-se que um determinado grupo possa perseguir um outro e prejudicá-lo.¹³⁴

Sobre o princípio do pluralismo, a autora escreve que

O princípio do pluralismo tornou-se necessário pela vontade de lutar contra o poder do conformismo e as forças da uniformização que caracterizam as sociedades modernas. Ele impõe a busca da preservação de uma real diversidade de opiniões, mesmo que algumas dessas opiniões decididamente não agradem, pois a possibilidade de estar enganado e de pôr à prova suas opiniões morais é um aspecto essencial dessa liberdade. Um princípio de pluralismo deve garantir o exercício da liberdade individual, pelo reconhecimento do valor intrínseco da diversidade de opiniões, como também dos modos de viver e das experiências de vida.¹³⁵

A observância de ambos os princípios permite à tradição liberal desenvolver uma teoria política que valorize a tolerância e a pluralidade de pensamento, uma vez que, por um lado, freia os avanços de grupos totalitários e fundamentalistas sobre a liberdade de pensamento, e por outro, reconhece que as diferentes imagens de mundo podem apresentar proposições verdadeiras, mesmo que se discorde delas inicialmente. Seguindo pela enseada trilhada por Mill e Habermas,

O pluralismo, sendo verdadeiro enquanto princípio, precisa ser aplicado com a máxima tolerância possível, pois permitir que sejam expressas opiniões que acreditamos erradas é possibilitar um meio de aprimorar nossas razões para acreditar que tal ou qual coisa é verdadeira. É ter esperança de que a discussão racional permita ampliar o consenso, mas sempre com a ideia de que essa diversidade intrínseca é um

¹³⁴ *Ibid.*, p. 94.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 95.

meio de aprimoramento, de aperfeiçoamento constante. Essa diversidade é considerada como um bem, ainda que os elementos que a compõem não sejam bons.¹³⁶

O professor Michael Walzer, em seu livro *On toleration*¹³⁷, apresenta uma interessante reflexão sobre a relação entre o conceito de tolerância e restrições, no campo da religião. Já na introdução do citado livro, o autor apresenta uma abordagem particularmente interessante. Ao contrário do que fazem os teóricos políticos, Walzer não se propõe a fazer uma abordagem procedimentalista, como aquela que parte de uma posição original, uma condição ideal de discurso ou similar. Por sua vez, o autor constrói o livro a partir de exemplos históricos nos quais busca corroboração para os aspectos teóricos apresentados, partindo da premissa de que “argumentar que se deve permitir a coexistência pacífica de grupos e/ou indivíduos diferentes não é argumentar que se devem tolerar todas as diferenças concretas e imagináveis”¹³⁸.

Para o autor,

A tolerância ou não de proibições e práticas religiosas de minorias, que vão além dos direitos de associação e culto, depende de sua visibilidade ou notoriedade e do grau de escândalo que provocam na maioria. Uma grande variedade de acomodações práticas está presente tanto nos Estados-nações quanto nas sociedades imigrantes. Homens e mulheres que alegam perante as autoridades que sua religião exige deles fazer isso ou aquilo podem sem dúvida obter permissão para fazê-lo – mesmo que não seja permitido a ninguém mais -, especialmente se o fizerem de modo discreto. E líderes comunitários que digam às autoridades que seu poder coercitivo é necessário à sobrevivência da comunidade também podem obter permissão para exercer tal poder, dentro de certos limites liberais. Mas há uma pressão constante, ainda que apenas ocasionalmente violenta, a favor do modelo individualista: a comunidade concebida como uma assembleia livre – com entradas e saídas abertas, com pouca pretensão e capacidade de determinar a vida cotidiana dos participantes.¹³⁹

Dessa forma, é possível conceder a grupos religiosos permissões exclusivas para determinadas práticas. Entretanto, ainda permanece a questão se esse conjunto de permissões acaba por gerar ou não um estado de tolerância em sua forma permissiva, conforme resgatado por Forst. Como apontado por Walzer, as comunidades que têm garantido permissões exclusivas acabarão sofrendo pressão dos grupos sociais que são maioria. A questão é que as

¹³⁶ *Ibid.*, p. 96.

¹³⁷ Para fins deste trabalho utilizar-se-á a versão brasileira, publicada pela Martins Fontes em 1999, com o título *A tolerância*.

¹³⁸ WALZER, Michael, **Da tolerância**, São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 9.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 90–91.

maiorias sociais não veem problema na liberdade religiosa das minorias, desde que a liberdade se limite à esfera privada. Portanto, existe a defesa da liberdade religiosa ao mesmo tempo que existe a intolerância relacionada com a liberdade fora do local de culto. Sempre há o risco de fiéis extremistas quererem impor à sociedade sua imagem de mundo, levando uma sociedade democrática e plural a um Estado fundamentalista. Walzer ainda atenta para a contradição da própria ideia de tolerância religiosa, onde

Grandes restrições à liberdade pessoal como a proibição do aborto, a censura de livros e revistas (ou de textos cibernéticos), a discriminação contra os homossexuais, a exclusão das mulheres em certas ocupações, e assim por diante, mesmo que sejam produtos da intolerância religiosa, são inteiramente compatíveis com a tolerância religiosa – isto é, com a existência de muitas congregações e igrejas diferentes cujos membros têm liberdade para praticar várias modalidades de culto. A contradição não se situa entre a tolerância e a restrição; está profundamente entranhada na própria ideia de tolerância religiosa, porque praticamente todas as religiões toleradas querem restringir a liberdade individual, que é, pelo menos para os liberais, a fundação da ideia. As religiões, de modo geral, são organizadas para controlar o comportamento. Quando exigimos que abandonem esse objetivo, ou que abandonem os meios necessários à sua consecução, estamos exigindo uma transformação cujo produto final ainda não podemos descrever.¹⁴⁰

O caminho apresentado por Habermas para a conciliação entre religião e política passa pelo direito que o indivíduo ou grupo tem de justificação de suas crenças (Forst) para, nas esferas públicas, poder debater com aqueles que têm imagens de mundo diferentes, a partir da proposta do agir comunicativo. Diante disso, cria-se um compromisso de ambas as partes para conseguirem traduzir seus discursos em uma linguagem comum para a deliberação sobre pautas que dizem respeito a toda a sociedade. No capítulo a seguir, serão desenvolvidas algumas considerações sobre o termo “reconhecimento”, buscando fazer um breve resgate de alguns teóricos que o desenvolveram para, em seguida, retornar a Habermas. E, a partir desse resgate conceitual parte-se para a proposta habermasiana de traduzibilidade de conteúdos religiosos nas esferas públicas e os ônus para as partes envolvidas.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 92.

40 RECONHECIMENTO: DE TAYLOR PARA HABERMAS E HONNETH

A pretensão deste capítulo é apresentar o conceito de reconhecimento, partindo de Taylor, Habermas e Honneth. Tal conceito é importante na construção da proposta habermasiana de traduzibilidade de conteúdos religiosos para uma linguagem secular, ao lado do já analisado conceito de esfera pública e sua leitura de sociedade pós-secular partindo de uma leitura de tolerância muito próxima daquela de Forst. Dessa forma, o que se pretende aqui é encaminhar para o fim a discussão que tem permeado o presente trabalho: como Habermas pretende resolver o problema do multiculturalismo religioso dentro do debate público.

É necessário, entretanto, considerar que o conceito de reconhecimento, que agora se torna central na medida em que se pretende viabilizar tal proposta apresentada por Habermas, não é um termo que tem uma interpretação e conceituação única. Também não é possível, neste momento, fazer um profundo resgate histórico da gênese do conceito de reconhecimento na teoria social; contudo, algumas linhas precisam ser desenvolvidas para que se possa razoavelmente desenvolver a proposta apresentada por Habermas. Para fins de uma breve introdução da discussão acerca do conceito reconhecimento, parte-se aqui de Taylor como autor referencial frente ao qual serão feitos alguns apontamentos de comentadores para, em seguida, contrapor com o reconhecimento habermasiano. Por fim, será feita uma pequena incursão na teoria do reconhecimento de Honneth. Esse processo se dará muito mais a partir de alguns comentários específicos de autores e pesquisadores que possuem uma renomada pesquisa em teoria social abordando principalmente o conceito de reconhecimento do que propriamente a partir da densa biografia dos citados autores. Portanto, o que será apresentado é apenas uma breve síntese sobre o tema.

De fato, para Habermas, a traduzibilidade de conteúdos necessita que, em primeiro lugar, o crente religioso seja reconhecido como alguém que tem algo importante a ser apresentado no debate da esfera pública. Para que haja a possibilidade de ele ser reconhecido, é necessário que, antes disso, o indivíduo também seja tolerado politicamente dentro dessa sociedade, ou seja, que ele seja portador de direitos políticos de igual ordem a qualquer outro cidadão. Desse modo, a proposta de Habermas, dá um passo significativo em relação a sua teoria de democracia deliberativa, já que busca apresentar uma solução que seja viável para um problema pertinente dentro da sociedade atual: a questão do multiculturalismo. Dentro do multiculturalismo em específico, a questão da religião ou das diversas imagens de mundo com fundamentação religiosa apresenta-se como um problema que, historicamente, não foi bem solucionado. Tradicionalmente, os governos e as sociedades não souberam lidar com aquele

que crê diferente. Entretanto, é na sociedade contemporânea, principalmente na sua configuração após a década de 1990 e com o início dos anos 2000 que a questão da convivência com aquele que crê diferente e que agora vive na mesma sociedade que eu, frequenta os mesmos espaços, possui ou deveria possuir, os mesmos direitos passa a ser um problema. Diante do exposto, o presente capítulo será desenvolvido em três partes: a leitura de Taylor e alguns comentários críticos (a); a contrapartida de Habermas (b); e por fim, a contribuição de Honneth (c)

a) O reconhecimento de Taylor

Quando se busca trabalhos de Taylor sobre reconhecimento, o texto que frequentemente aparece é *The Politics of Recognition*¹⁴¹, escrito em 1992. Nesse artigo, o autor apresenta sua concepção de reconhecimento, ao apresentar o caso de Quebec – região do Canadá onde a língua é francesa, apesar do restante do país ter como língua oficial o inglês.

Conforme aponta Alessandro Pinzani,

Não é casual que Taylor provenha de um país como o Canadá, que desde sempre foi obrigado a lidar com o caso do Quebec, uma região de língua francesa, cujos habitantes tentaram várias vezes realizarem uma secessão do resto do país, de língua inglesa, e conseguiram obter com suas lutas amplos direitos culturais e políticos. Aos poucos, tais direitos foram estendidos também às várias tribos de habitantes nativos do país, de modo que o Canadá pode ser definido um Estado multicultural modelo. Neste sentido, as noções de reconhecimento e de multiculturalismo defendidas por Taylor e por outros pensadores canadenses, como Will Kymlicka, referem-se, em primeiro lugar, ao reconhecimento político de direitos positivos ligados à pertença a grupos minoritários ou a culturas minoritárias no seio de uma comunidade política mais ampla (os francófonos representam uma maioria no Quebec, mas uma minoria no Canadá, por exemplo).¹⁴²

Taylor inicia seu texto fazendo o resgate histórico da origem do termo reconhecimento, para a partir dele justificar o direito ao reconhecimento. Como o próprio autor canadense enfatiza, “o devido reconhecimento não é uma mera cortesia que devemos conceder às pessoas.

¹⁴¹ TAYLOR, CHARLES *et al*, **Multiculturalism: examining the politics of recognition**, Princeton: Princeton University Press, 1994, p. 25–94. Para fins deste trabalho, se utilizará a tradução do texto de Taylor para português: TAYLOR, Charles, Política do reconhecimento, *in*: TAYLOR, Charles (Ed.), **Argumentos filosóficos**, São Paulo: Edições Loyola, 2000, p. 241–274.

¹⁴² PINZANI, Alessandro, Prefácio: a atualidade de Honneth, *in*: SOBOTTKA, Emil Albert (Ed.), **Reconhecimento: novas abordagens em teoria crítica**, São Paulo: Annablume, 2015, p. 11.

É uma necessidade humana vital”¹⁴³. Diante disso, o não reconhecimento resulta em uma violação inclusive da dignidade humana, uma vez que se acaba por reduzir o outro a algo que ele não é, justamente por negar-lhe o reconhecimento de sua própria identidade. A privação do reconhecimento ou o reconhecimento errôneo, segundo Taylor, acaba por causar danos, gera opressão e aprisiona o indivíduo em uma imagem de si que é falsa, redutora e distorcida¹⁴⁴. As lutas de minorias - Taylor cita o caso do feminismo e dos povos indígenas e colonizados, mas a leitura cabe também aos movimentos LGBT - fundamenta-se sob essa premissa, reivindicando para si o devido reconhecimento.

No decorrer de seu texto, Taylor vincula o conceito de reconhecimento à superação da noção de honra pelo conceito de dignidade e a uma mudança na ênfase moral. A substituição da noção de honra por dignidade é significativa principalmente porque honra não é algo que compete a todos, sendo exclusiva e excludente. Sua importância e valorização está fundamentada justamente porque é algo que não é acessível a todos. Há um resquício desse modelo hierárquico de honra em prêmios que contemplam a honra ao mérito. Por sua vez, a dignidade é acessível a todos e pertence a todos. Por isso fala-se em dignidade humana, uma vez que a premissa central é a sua universalidade. Para Taylor,

É óbvio que esse conceito de dignidade é o único compatível com uma sociedade democrática, sendo inevitável que o antigo conceito de honra fosse sobrepujado. Mas isso também significou que as formas de reconhecimento igual têm sido essenciais à cultura democrática. [...] A democracia introduziu uma política de reconhecimento igual que assumiu várias formas ao longo dos anos e que agora voltou na forma de exigências de igual status de culturas e gêneros.¹⁴⁵

É a mudança da ênfase moral, conforme desenvolvido por Taylor, que faz aflorar o conceito de autenticidade. Ao desancorar a ação moral de fontes externas como Deus ou a ideia de Bem, o ser humano passa a ser autor e fonte de seu próprio agir moral. Dessa forma, cada ser humano tem seu próprio modo original de ser e agir. Segundo o autor canadense, até o final do século XVIII era inconcebível na Europa essa linha de raciocínio que dava ao ser humano essa significação moral, garantindo-lhe uma autonomia moral a partir da qual cada um pode

¹⁴³ TAYLOR, Política do reconhecimento, p. 242.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 241.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 242–243.

agir de acordo com sua consciência moral, ou de sua originalidade¹⁴⁶. Na leitura do professor Sobottka,

Taylor escreve a identidade como a compreensão de quem se é, descoberta de sua própria diferença ou autenticidade. Essa identidade individualizada vem, segundo o autor, conjugada ao ideal de ser fiel ao modo próprio de ser de cada indivíduo ou coletividade, por ele designado como ideal de autenticidade. Ausência do reconhecimento ou um reconhecimento errôneo, quando internalizado, por seu turno, pode oprimir e aprisionar em modalidades falsas ou redutores de identidade tornando as pessoas inautênticas. Por conseguinte, o autor procura formular uma base teórica capaz de dar sustentação a reivindicações de reconhecimento dentro de um estado democrático de direito de orientação liberal. Para dar conta desse objetivo, ele argumenta que concepções de reconhecimento igual, formal, são insuficientes para assegurar a sobrevivência de culturas específicas; por isso, torna-se necessária uma nova concepção da relação entre igualdade e diversidade. Ponto de partida deste empreendimento é reconstituir a trajetória do surgimento do discurso sobre reconhecimento da identidade como resultado do colapso da noção hierárquica de honra e sua substituição pela noção igualitária de dignidade.¹⁴⁷

Taylor – no decorrer de seu texto – aborda a importância da comunicação para a construção da identidade individual. Conforme desenvolve o autor, “definimos nossa identidade sempre em diálogo com as coisas que nossos outros significativos desejam ver em nós – e por vezes em luta contra essas coisas”¹⁴⁸. A partir da construção da identidade, o discurso do reconhecimento se torna familiar, como aponta Taylor, em dois níveis: na esfera íntima, onde a identidade é construída em diálogo e luta com o outro; e na esfera pública, onde a luta por reconhecimento recebe cada vez mais importância¹⁴⁹. Interessa, aqui, justamente a construção no segundo nível, o da esfera pública.

Conforme Saavreda e Sobottka,

Precisamente na esfera pública, nas políticas de reconhecimento baseadas na noção de respeito igual, o autor vê dois movimentos em tensão. De um lado, uma política universalista, que coloca a ênfase na igualdade, na dignidade inerente a cada pessoa humana, e assegura direitos iguais de cidadania a todos. De outro, uma política com

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 245.

¹⁴⁷ SOBOTTKA, Emil Albert, **Reconhecimento: novas abordagens em teoria crítica**, São Paulo: Annablume, 2015, p. 62.

¹⁴⁸ TAYLOR, Política do reconhecimento, p. 246.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 250.

maior vinculação com a noção de identidade, que coloca sua ênfase na diferença. Uma se concentra naquilo que "é o mesmo em todos" os seres humanos, mas com isso os homogeniza e nega sua identidade; a outra vê a necessidade de se reconhecer e até mesmo promover a particularidade, admitindo certo grau de restrição às liberdades individuais, certa discriminação (Taylor, 2000, p. 254).¹⁵⁰

Taylor transfere para o âmbito da cultura toda a tarefa do reconhecimento. A partir do momento que ele defende que o reconhecimento é um processo dialógico que se dá a partir da linguagem, ele assume que o reconhecimento na esfera pública se dá à medida que a identidade cultural de determinada minoria é reconhecida. Esse posicionamento é criticado por alguns de seus interlocutores e algumas críticas são apontadas a seguir. Saavedra e Sobottka salientam que

Como a identidade seria moldada também pelo reconhecimento por parte de outros, estaria colocada a exigência de que tanto os indivíduos como os povos fossem reconhecidos em sua originalidade e tivessem asseguradas condições de permanecerem autênticos, fiéis a sua própria cultura.¹⁵¹

Para fins de sintetizar a apresentação da proposta de Taylor, opta-se, agora, em visitar alguns pontos centrais a partir da leitura e crítica de alguns comentaristas e interlocutores.

Susan Wolf aponta que

As falhas de reconhecimento sobre as quais o Professor Taylor concentra-se principalmente são, em primeiro lugar, uma falha em reconhecer literalmente que os membros de uma ou outra minoria ou grupo desfavorecido têm uma identidade cultural com um conjunto distinto de tradições e práticas e uma história intelectual e estética distintiva, e, em segundo lugar, uma falha em reconhecer que essa identidade cultural é de profunda importância e valor. Os danos mais óbvios neste contexto são, no mínimo, que os membros das culturas não reconhecidas se sentirão desregrados e vazios, sem as fontes para um sentimento de comunidade e uma base de autoestima, e, no pior dos casos, que serão ameaçados com o risco de aniquilação cultural. Os remédios mais óbvios envolvem divulgar, admirar e preservar explicitamente as tradições e realizações culturais destes grupos, entendidos como tradições e realizações especificamente pertencentes aos descendentes das culturas relevantes.¹⁵²

¹⁵⁰ SAAVEDRA, Giovanni A.; SOBOTTKA, Emil A., Discursos filosóficos do reconhecimento, *Civitas - Revista de Ciências Sociais*, v. 9, n. 3, p. 386–401, 2009, p. 389.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 388.

¹⁵² WOLF, SUSAN, Comment, in: TAYLOR, CHARLES *et al* (Eds.), **Multiculturalism: examining the politics of recognition**, Princeton: Princeton University Press, 1994, p. 75. Tradução livre da passagem: "The failures of

Para a autora, não há como reduzir todas as lutas por reconhecimento como sendo lutas de reconhecimento de uma identidade cultural ou cultura própria, como Taylor sugere no citado artigo. Apesar de reconhecer a dificuldade de traçar grandes diferenciações em um espaço como um artigo, Wolf aponta para a questão da diversidade de lutas de reconhecimento. Ela salienta que as reivindicações das mulheres, por exemplo, são de outra ordem, diferentes das reivindicações dos franceses canadenses, uma vez que elas não lutam por uma identidade cultural, mas sim por serem reconhecidas como indivíduos próprios que não querem mais estar em posição de submissão.

Mas, ao que parece, o ponto mais crucial da crítica de Wolf à concepção de reconhecimento ofertada por Taylor refere-se ao fato de que é preciso dar às culturas a presunção de que elas possuem algo distinto a oferecer. Para a autora, seguir por este caminho demonstra-se um equívoco porque ele leva à pressuposição de que uma cultura só deve ser reconhecida na medida em que ela é valiosa para pessoas fora dela. Ou seja, aponta-se aqui um dos fracassos do reconhecimento que é justamente o fato de alguém julgar-se capaz de avaliar a cultura dos demais, classificando aquela que é interessante e aquela que não é.

O outro fracasso apontado por Wolf refere-se ao ato de desconsiderar a composição cultural de um público. Se ao referir-se a um grande público - este é o exemplo utilizado pela autora - um professor faz afirmações referentes a sua cultura, no caso branca e europeia, não levando em consideração que nem todos os presentes são brancos e descendentes de europeus, então o professor está desrespeitando os demais presentes. Segundo Wolf, tal prática constitui um nível de insulto e dano que necessita de remédio imediato.

O insulto aqui retratado é um insulto fundamentalmente aos indivíduos e não às culturas. Consiste em ignorar a presença destes indivíduos na nossa comunidade ou em negligenciar ou depreciar a importância das suas identidades culturais. Não respeitando a existência ou a importância de suas histórias, artes e tradições distintas, não os respeitamos como iguais, cujos interesses e valores têm o mesmo peso em

recognition on which Professor Taylor primarily focuses are, first, a failure literally to recognize that the members of one or another minority or underprivileged group have a cultural identity with a distinctive set of traditions and practices and a distinctive intellectual and aesthetic history, and, second, a failure to recognize that this cultural identity is of deep importance and value. The harms most obvious in this context are, at the least, that the members of the unrecognized cultures will feel deracinated and empty, lacking the sources for a feeling of community and a basis for self-esteem, and, at the worst, that they will be threatened with the risk of cultural annihilation. The most obvious remedies involve publicizing, admiring, and explicitly preserving the cultural traditions and achievements of these groups, understood as traditions and achievements specifically belonging to the descendants of the relevant cultures.”

nossa comunidade. Esta falta de respeito, porém, não depende de nenhuma crença sobre o mérito relativo de uma cultura em relação à outra. Tampouco a necessidade de remediar a situação depende da afirmação, presumida ou confirmada, de que a cultura africana, asiática ou indígena americana tem algo particularmente importante para ensinar ao mundo. A questão repousa na afirmação de que as culturas africana, asiática e indígena americana fazem parte da nossa cultura, ou melhor, das culturas de alguns dos grupos que juntos constituem a nossa comunidade.¹⁵³

Michael Walzer, em seu comentário traz à tona a discussão sobre os dois modelos de liberalismo apontados por Taylor:

O primeiro tipo de liberalismo ("Liberalismo 1") está comprometido da maneira mais forte possível com os direitos individuais e, quase como dedução, com um estado rigorosamente neutro, ou seja, um estado sem projetos culturais ou religiosos ou, de fato, qualquer tipo de objetivos coletivos além da liberdade pessoal e da segurança física, bem-estar e segurança de seus cidadãos. (2) O segundo tipo de liberalismo ("Liberalismo 2") permite um Estado comprometido com a sobrevivência e o florescimento de uma determinada nação, cultura ou religião, ou de um (limitado) conjunto de nações, culturas e religiões - desde que sejam protegidos os direitos básicos dos cidadãos que têm compromissos diferentes ou não têm nenhum compromisso.¹⁵⁴

¹⁵³ *Ibid.*, p. 81. Tradução livre da passagem: "The insult portrayed here is an insult fundamentally to individuals and not to cultures. It consists either in ignoring the presence of these individuals in our community or in neglecting or belittling the importance of their cultural identities. Failing to respect the existence or importance of their distinctive histories, arts, and traditions, we fail to respect them as equals, whose interests and values have equal standing in our community. This failure of respect, however, does not depend on any beliefs about the relative merit of one culture compared to another. Nor does the need to remedy it rest on the claim, presumed or confirmed, that African or Asian or Native American culture has anything particularly important to teach the world. It rests on the claim that African and Asian and Native American cultures are part of our culture, or rather, of the cultures of some of the groups that together constitute our community."

¹⁵⁴ WALZER, MICHAEL, Comment, *in*: TAYLOR, CHARLES *et al* (Eds.), **Multiculturalism: examining the politics of recognition**, Princeton: Princeton University Press, 1994, p. 99. Tradução livre da passagem: "The first kind of liberalism ("Liberalism 1") is committed in the strongest possible way to individual rights and, almost as a deduction from this, to a rigorously neutral state, that is, a state without cultural or religious projects or, indeed, any sort of collective goals beyond the personal freedom and the physical security, welfare, and safety of its citizens. (2) The second kind of liberalism ("Liberalism 2") allows for a state committed to the survival and flourishing of a particular nation, culture, or religion, or of a (limited) set of nations, cultures, and religions—so long as the basic rights of citizens who have different commitments or no such commitments at all are protected."

O ponto aqui está justamente, conforme problematiza Walzer, em quando se deve escolher o liberalismo 1 ou 2. A disputa entre o liberalismo 1 e 2, ao que parece, trata-se da posição do Estado em relação à ajuda a ser prestada para a manutenção da cultura de minorias. Conforme o comentarista, o liberalismo 1 é a doutrina de sociedades imigrantes, como os Estados Unidos da América, onde há falta de minorias “fortes de base territorial” – o comentarista não desenvolve o que seria uma minoria forte, mas presume-se que seja uma minoria nativa com forte presença política – permite que um projeto de união singular sobreponha-se e englobe os projetos de uniões plurais. Em sociedades cujo modelo seja o do liberalismo 1, não há maioria privilegiada nem minorias excepcionais.

Em contrapartida, o liberalismo 2 é o modelo dos Estados-nação liberais – o comentarista toma como exemplo a Noruega, França e Holanda. Nesse modelo, o Estado defende e atua pela manutenção e sobrevivência da cultura majoritária, não sendo neutros em relação à língua, literatura e afins. Mas, para justificar seu liberalismo, essas nações acabam por tolerar e respeitar os grupos minoritários, garantindo-lhes uma liberdade igual para organizarem-se dentro da sociedade e expressar seus valores culturais, reproduzindo seu modo de vida na sociedade civil e familiar.

Essa distinção entre liberalismo 1 e 2 é importante não apenas para Taylor. A proposta de traduzibilidade habermasiana precisa dar conta dessa diferente organização política se ela pretende ser um instrumento viável. Entretanto, este ponto será abordado adiante. Para finalizar, o comentário de Walzer deixa em aberto a questão apresentada acima. Não há como definir qual modelo de liberalismo é mais efetivo que o outro. A composição da sociedade é que deve definir se a opção será pelo liberalismo 1 ou 2.

Em seu comentário ao artigo de Taylor, Steven Rockefeller aponta para a fundamentação do reconhecimento. Em suas palavras:

Em primeiro lugar, é importante esclarecer uma questão básica quando se discute o reconhecimento da diversidade num contexto social e político democrático. Do ponto de vista democrático, a identidade étnica de uma pessoa não é a sua identidade primária e, como o respeito pela diversidade é importante nas sociedades democráticas multiculturais, a identidade étnica não é o fundamento do reconhecimento de igual valor e a ideia conexa de igualdade de direitos. Todos os seres humanos como portadores de uma natureza humana universal - como pessoas -

são de igual valor do ponto de vista democrático, e todas as pessoas como pessoas merecem igual respeito e igualdade de oportunidades de autorrealização. Em outras palavras, do ponto de vista democrático liberal, uma pessoa tem o direito de reivindicar reconhecimento igual, antes de mais nada, com base na sua identidade e potencial humano universal, e não principalmente com base numa identidade étnica. A nossa identidade universal como seres humanos é a nossa identidade primária e é mais fundamental do que qualquer identidade particular, seja ela uma questão de cidadania, de gênero, de raça ou de origem étnica.¹⁵⁵

Para Rockefeller, reside na proposta de Taylor um considerável perigo, uma vez que fundamentar o reconhecimento sobre a identidade cultural acaba por colocar a identidade cultural no mesmo patamar que a identidade universal. Antes de ser pertencente a alguma cultura em específico, o ser humano possui uma identidade que o torna humano e que traz atrelada consigo uma gama de direitos que precisam ser respeitados e garantidos e, conseqüentemente reconhecidos. Uma vez que o liberalismo parte da premissa da liberdade individual, saber onde a liberdade está ancorada torna-se fundamental.

A questão do Quebec é, para Rockefeller uma questão delicada. A concessão de direitos e privilégios não pode comprometer os direitos humanos fundamentais. O ponto aqui é sobre se a liberdade individual é ou não violada quando o governo decide por proteger determinada forma de cultura.

A forma democrática entra em conflito com qualquer ideia rígida ou direito absoluto à sobrevivência cultural. A forma democrática significa respeito e abertura a todas as culturas, mas também desafia todas as culturas a abandonar aqueles valores intelectuais e morais que são inconsistentes com os ideais de liberdade, igualdade e a busca cooperativa experimental contínua de verdade e bem-estar. Trata-se de um

¹⁵⁵ ROCKEFELLER, STEVEN C., Comment, *in*: TAYLOR, CHARLES *et al* (Eds.), **Multiculturalism: examining the politics of recognition**, Princeton: Princeton University Press, 1994, p. 88. Tradução livre da passagem: “First of all, it is important to clarify a basic issue when discussing recognition of diversity in a democratic social and political context. From the democratic point of view, a person’s ethnic identity is not his or her primary identity, and important as respect for diversity is in multicultural democratic societies, ethnic identity is not the foundation of recognition of equal value and the related idea of equal rights. All human beings as the bearers of a universal human nature— as persons—are of equal value from the democratic perspective, and all people as persons deserve equal respect and equal opportunity for self-realization. In other words, from the liberal democratic point of view a person has a right to claim equal recognition first and foremost on the basis of his or her universal human identity and potential, not primarily on the basis of an ethnic identity. Our universal identity as human beings is our primary identity and is more fundamental than any particular identity, whether it be a matter of citizenship, gender, race, or ethnic origin.”

método criativo de transformação. Este é o seu significado espiritual e revolucionário mais profundo.¹⁵⁶

b) O reconhecimento habermasiano

A resposta de Habermas ao texto de Taylor vem em seu artigo *Struggles for recognition in the democratic constitutional state*¹⁵⁷, publicado em 1993. Logo no começo de seu artigo, o autor reafirma sua posição em relação às constituições modernas. De fato, para Habermas, a constituição de um país é viva, na medida em que ela deve, constantemente, ser atualizada para cumprir seu papel. Conforme o autor, “a constituição faz valer exatamente os direitos que os cidadãos precisam reconhecer mutuamente, caso queiram regular de maneira legítima seu convívio com os meios do direito positivo”¹⁵⁸. Portanto, transparece já no começo do seu artigo, um desacordo em relação à proposta de reconhecimento de Taylor, uma vez que Habermas alerta que “uma teoria dos direitos, se entendida de forma correta, jamais fecha os olhos para as diferenças culturais”¹⁵⁹

Sobre esse ponto, torna-se útil o comentário de Saavedra e Sobottka:

Na resposta que Habermas dá a Taylor, ele contesta tanto a necessidade de se distinguir entre duas leituras do liberalismo para poder acolher a pluralidade cultural, como também a possibilidade de que, num estado democrático de direito, a sobrevivência intacta de determinadas identidades coletivas possa ser assegurada pela via legal. Em sua visão, a luta pelo reconhecimento não precisa, e, a rigor, nem deveria passar pela reivindicação de proteção de formas específicas de vida, mas pela constituição de uma esfera pública na qual as diferentes formas de vida podem ser

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 92. Tradução livre da passagem: “The democratic way conflicts with any rigid idea of, or absolute right to, cultural survival. The democratic way means respect for and openness to all cultures, but it also challenges all cultures to abandon those intellectual and moral values that are inconsistent with the ideals of freedom, equality, and the ongoing cooperative experimental search for truth and well-being. It is a creative method of transformation. This is its deeper spiritual and revolutionary significance.”

¹⁵⁷ Habermas, Jürgen. *Struggles for recognition in the democratic constitutional state*. In: GUTMANN, Amy [ed.] *Multiculturalism: examining the politics of recognition*. Princeton: Princeton University Press, 1994, pg. 107 – 148. No presente trabalho optou-se por utilizar a tradução em português: HABERMAS, Jürgen, A luta por reconhecimento no Estado democrático de direito, in: HABERMAS, Jürgen (Ed.), **A inclusão do outro: estudos de teoria política**, São Paulo: Loyola, 2007, p. 229–267.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 229.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 234.

defendidas argumentativamente e os indivíduos podem compor livremente o leque de suas adesões "identitárias".¹⁶⁰

O ponto para Habermas está na interpretação equivocada de Taylor sobre a relação entre Estado de direito e democracia¹⁶¹. Para Taylor, são os tribunais que decidem quais direitos cabem a cada um; dessa forma, argumenta Habermas, “o princípio do direito igual para todos encontra validação tão-somente sob a forma de uma autonomia juridicamente apoiada, à disposição do uso de qualquer um que pretenda realizar seu projeto de vida pessoal”¹⁶². A partir da leitura de Taylor, a autonomia não é efetivada, uma vez que os sujeitos não se reconhecem como autores e destinatários do direito, estando eles mesmos submetidos enquanto sujeito privado à lei da qual são autores. A partir dessa posição habermasiana, o reconhecimento passa pela esfera do direito porque para que o sujeito privado seja autor do direito do qual ele é destinatário, é preciso que ele seja reconhecido como sujeito político de igual ordem como os demais membros da sociedade. Dessa forma, não deve haver uma diferenciação entre os cidadãos de uma mesma sociedade. Contudo, Habermas não é ingênuo e assume que a plena efetivação desse nexos interno entre direito e democracia só é efetivado à medida que as minorias ou públicos que não possuem espaço na esfera pública se organizam e reivindicam para si o reconhecimento político.

Para o professor Sobottka, a resposta habermasiana para a pergunta: se a luta por identidades coletivas é compatível aos direitos subjetivos, a resposta é sim. Habermas apresenta uma distinção entre o respeito à identidade de cada indivíduo e o respeito pelas visões de mundo de grupos desprivilegiados. Se o direito às liberdades subjetivas iguais é o único direito humano (Kant), então não há por que haver conflito entre os dois direitos descritos acima, uma vez que o segundo é uma decorrência do primeiro. Diante disso, uma ordem jurídica é neutra porque permite que dentro dela cada indivíduo possa escolher e realizar sua própria concepção do que é bom.¹⁶³

Ainda segundo Sobottka,

¹⁶⁰ SAAVEDRA; SOBOTTKA, Discursos filosóficos do reconhecimento, p. 390.

¹⁶¹ Não há espaço aqui para fazer uma profunda análise de como Habermas interpreta essa relação. Uma análise mais profunda pode ser obtida ao se analisar suas obras sobre direito, principalmente os dois volumes de *Faktizität und Geltung*. A menção que se faz no presente trabalho restringe-se a análise que Habermas expõe essa relação no artigo que está sendo apresentado.

¹⁶² HABERMAS, A luta por reconhecimento no Estado democrático de direito, p. 234.

¹⁶³ SOBOTTKA, **Reconhecimento**, p. 66–67.

A forma do direito que as decisões normativas prévias tomadas no plano político assume é definida por Habermas como uma estrutura artificial formal, individualista, coercitiva, positivada escrita por via procedimental. Esse direito só pode reger o comportamento das pessoas, não suas motivações - não obstante isso, a subsistência de uma ordem jurídica no tempo depende também de que ela seja aceita como legítima, que ela assegure a todos os cidadãos por igual a autonomia.¹⁶⁴

Conforme Habermas, a configuração democrática do direito não atua apenas levando em consideração princípios morais, como se demarcasse politicamente o que está no escopo moral, na busca pelo todo. Mas sim, o sistema de direitos acata as reivindicações coletivas que são fruto das lutas por reconhecimento. Diante disso, há uma diferenciação entre normas morais e normas jurídicas. Enquanto a primeira regulamenta de forma geral a interação entre sujeitos, a segunda refere-se a interações entre os grupos em uma sociedade concreta e remontam a decisões de um legislador local¹⁶⁵. Habermas ainda salienta que “é preciso poder entender as decisões de um legislador como efetivação do sistema de direitos e suas políticas como configuração desse mesmo sistema”¹⁶⁶.

Conforme explica o professor Sobottka,

Assim, para Habermas, cada indivíduo e cada grupo dentro do estado democrático de direito tem assegurado a sua integração pelo consenso mínimo sobreposto, no sentido dado por Rawls; no patriotismo constitucional os cidadãos do estado se agregam em torno de um projeto comum, no qual, ao mesmo tempo, podem defender publicamente a validade do seu modo específico de vida e se expõem os questionamentos que seus concidadãos fazem a eles, e que exigem uma fundamentação racional. Por meio dessa integração em dois níveis - política e ética - , direitos subjetivos fundamentais assegurados a todos são compatíveis com a luta por identidades coletivas; não há entre elas colisão porquanto a primeira é vista como pressuposto para a segunda.¹⁶⁷

Em sociedades multiculturais, identidades e culturas só se mantêm vivas enquanto estiverem em constante processo de atualização. Como nas sociedades plurais há uma variedade de culturas que estão em contato, é natural que elas passem por constantes processos de revisão e autotransformação, em que alguns elementos são abandonados, outros adaptados e alguns são mantidos. Negar esse processo de atualização é cair no perigoso caminho do radicalismo cultural, “nos fundamentalismos, que se recusam a dialogar e reivindicam para si exclusividade

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 68.

¹⁶⁵ HABERMAS, A luta por reconhecimento no Estado democrático de direito, p. 244–245.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 245.

¹⁶⁷ SOBOTTKA, **Reconhecimento**, p. 69–70.

para certas formas de vida, sem perceberem que aquilo de substantivo que buscam preservar a rigor já não subsiste”¹⁶⁸. Nesse aspecto, Habermas discorda da posição de Taylor em relação à intervenção do Estado na manutenção de uma cultura específica de uma determinada minoria. Para ele

Culturas autóctones que estejam ameaçadas podem fazer valer em defesa própria certas razões morais peculiares, advindas da história de um país dominado nesse meio tempo pela cultura majoritária. Argumentos semelhantes em favor de uma “discriminação ao inverso” podem ser usados por culturas longamente oprimidas e renegadas, como as de antigos escravos. Obrigações como essas, e outras semelhantes, resultam de reivindicações jurídicas; elas não resultam em hipótese alguma de uma apreciação valorativa geral da respectiva cultura. A política do reconhecimento de Taylor estaria assentada sobre um alicerce muito fraco, caso dependesse de uma “suposição de valor idêntico” em relação às culturas e à sua respectiva colaboração com a civilização mundial. O direito à igualdade de respeito que cada um pode reivindicar também nos contextos vitais formadores da própria identidade nada tem a ver com a suposta excelência de sua cultura de origem, ou seja, com um desempenho que ocasione um agrado generalizado.¹⁶⁹

Para Habermas, a cultura é um conjunto de estruturas que aparece quando, na esfera pública, indivíduos ou grupos, discutem sobre questões como vida boa, por exemplo. Cabe ao Estado democrático de direito assegurar que indivíduos ou grupos com diferentes imagens de mundo possam discutir racionalmente¹⁷⁰.

c) o reconhecimento para Honneth

Sucessor de Habermas na Escola de Frankfurt, Axel Honneth vai além de Habermas na concepção de reconhecimento. Conforme aponta Pinzani,

A originalidade de Honneth consiste em ter ampliado o sentido e o alcance teórico e político desse conceito, fazendo dele um instrumento conceitual capaz de servir como base para uma teoria unificada do sujeito individual e social. [...] Honneth identifica em *Luta por reconhecimento* (1993) três níveis nos quais diferentes formas de reconhecimento dão lugar a três diferentes formas de relação do indivíduo consigo mesmo e com o seu ambiente social. O primeiro nível é o das relações afetivas [...], que são relações primárias que levam à constituição do próprio sujeito através do amor, dando-lhe autoconfiança. O segundo nível é o das relações jurídicas, que

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 68–69.

¹⁶⁹ HABERMAS, A luta por reconhecimento no Estado democrático de direito, p. 249–250.

¹⁷⁰ SOBOTTKA, **Reconhecimento**, p. 70.

atribuem direitos aos indivíduos e lhes dão autorrespeito. Finalmente, no nível das relações comunitárias, o indivíduo alcança autoestima por meio da solidariedade dos membros da sua comunidade. As diferentes formas de reconhecimento podem ser objetos de lutas de vários tipos, inclusive lutas políticas por direitos e lutas sociais para eliminar preconceitos e ganhar a estima solidária dos concidadãos.¹⁷¹

Conforme a leitura de Bressiani, para Honneth o rompimento das esferas de reconhecimento do amor, respeito e estima podem levar a sentimentos de desrespeito e injustiça que, quando compartilhados por vários atores sociais, esses sentimentos podem desencadear conflitos sociais que são entendidos como luta por reconhecimento¹⁷². Diante disso, a pesquisadora afirma que “o conceito honnethiano de reconhecimento não remete diretamente à cultura, mas às expectativas morais de comportamento sustentadas pelos sujeitos frente aos seus parceiros de interação”¹⁷³.

Não há como, neste espaço, desmembrar de forma meticulosa a formulação de reconhecimento conforme foi proposta por Honneth. Portanto, decide-se por limitar a discussão sobre um aspecto particularmente interessante, a saber: o nível das relações comunitárias. À medida que a esfera jurídica é trabalhada por Habermas, opta-se em partir para a esfera que permite a teoria crítica avançar na discussão.

Para Sobottka,

A terceira esfera do reconhecimento deveria ser vista, então, como um meio social a partir do qual as propriedades diferenciais dos seres humanos vêm à tona de forma genérica, vinculativa e subjetiva. [...] No nível da integração social encontram-se valores e objetivos que funcionam como um sistema de referência para a avaliação moral das propriedades pessoais dos seres humanos cuja totalidade constitui a autocompreensão cultural de uma sociedade. A avaliação social de valores estaria permanentemente determinada pelo sistema moral dado por esta autocompreensão social. Esta esfera do reconhecimento está vinculada de tal forma em uma vida em comunidade que a capacidade e o desempenho dos integrantes da comunidade somente poderiam ser avaliados intersubjetivamente.¹⁷⁴

Diante disso, a terceira esfera do reconhecimento parte novamente da cultura, ou ao menos do meio social no qual está o indivíduo. Seu reconhecimento se dá à medida que o sujeito

¹⁷¹ PINZANI, Prefácio: a atualidade de Honneth, p. 11–12.

¹⁷² Ver BRESSIANI, Nathalie, Redistribuição e reconhecimento - Nancy Fraser entre Jürgen Habermas e Axel Honneth, **Caderno CRH**, v. 24, n. 62, p. 331–352, 2011, p. 331–334.

¹⁷³ Ver *Ibid.*

¹⁷⁴ SOBOTTKA, **Reconhecimento**, p. 26.

se reconhece como pertencendo aquele meio social. A partir desse reconhecimento, o sujeito pode desenvolver sua autoestima. O não reconhecimento leva o sujeito ao adoecimento. Conforme apontam Saavedra e Sobottka

Para que os atores sociais possam desenvolver um *autorrelacionamento* (*Selbstbeziehung*) positivo e saudável, eles precisam ter a chance simétrica de desenvolver a sua concepção de vida boa sem sofrerem os sintomas das patologias oriundas das experiências de *desrespeito* (*Mißachtung*). Porque a experiência do reconhecimento corresponde sempre uma forma positiva de *autorrelacionamento* (*Selbsterfahrung*), Honneth precisa partir do princípio de que o conteúdo do que seja desrespeito deve estar implicitamente vinculado às reivindicações individuais por reconhecimento: quando o sujeito social faz uma experiência de reconhecimento, ele adquire um entendimento positivo sobre si mesmo; quando, ao contrário, um ator social experimenta uma situação de desrespeito, conseqüentemente, a sua autorrelação positiva, adquirida intersubjetivamente, adocece.¹⁷⁵

A luta por reconhecimento, na proposta de Honneth, começa quando um grupo de atores sociais percebem que não estão sendo reconhecidos, ou melhor, que estão em uma experiência de não reconhecimento. Parece correto afirmar que a situação de não reconhecimento pode levar à solidariedade entre atores sociais que se veem na mesma situação, o que fomenta a luta por reconhecimento, seja ela por direitos, por redistribuição de riquezas ou por respeito.

Enfim, haveria uma série de assuntos e pontos a serem esmiuçados dentro do tema do reconhecimento. Porém, essa análise ultrapassa as possibilidades desta pesquisa. Contudo, o ato de valer-se de um conjunto de autores para apresentar o conceito do reconhecimento ao invés de ancorá-lo apenas em Habermas – que é o autor central desta pesquisa – tem como objetivo apontar a complexidade deste conceito.

Por fim, parte-se agora para o último tema a ser explorado em nossa pesquisa, a saber a proposta de traduzibilidade de conteúdos religiosos, conforme desenvolvida por Jürgen Habermas.

¹⁷⁵ SOBOTTKA, Emil Albert; SAAVEDRA, Giovanni Agostini, Introdução à teoria do reconhecimento de Axel Honneth, *Civitas - Revista de Ciências Sociais*, v. 8, n. 1, p. 9–18, 2008, p. 14.

5. A TRADUZIBILIDADE DE CONTEÚDOS RELIGIOSOS

Chega-se agora à parte final deste trabalho. O percurso traçado até aqui culmina na discussão sobre a traduzibilidade de conteúdos religiosos na esfera pública. Essa é a proposta habermasiana para o problema da multiplicidade de visões de mundo em uma mesma sociedade. Em seu texto *A religião na esfera pública*¹⁷⁶, o autor busca refutar propostas que releguem a religião apenas à esfera privada, muito porque essa é a postura da secularização da sociedade. A partir do momento que Habermas postula a categoria de uma sociedade pós-secular, é necessário que o modo de participação dos religiosos dentro da esfera pública seja revisto.

Para que se possa adentrar na proposta habermasiana, alguns conceitos precisaram ser apresentados. Inicialmente, Habermas postula que a esfera pública é o local, por excelência, da vida política em sociedades democráticas. Em virtude disso, foi necessário que se fizesse uma incursão ao que o autor compreende por esfera pública, cujo conceito tem sido revisitado por Habermas desde sua formulação, a partir de críticas recebidas.

A partir do momento que o autor postula uma nova configuração social, que ele denomina de sociedade pós-secular, faz-se necessário também visitar este conceito. A configuração da sociedade pós-secular torna-se central na resposta dada por Habermas. Em virtude da crescente expansão da influência de grupos religiosos no cenário político - haja visto o fundamentalismo no oriente médio e a ascensão de grupos políticos no ocidente vinculados a organizações religiosas – a categoria de sociedade secular, que postulava a separação radical entre política (esfera pública) e religião (esfera privada) não mais atende a configuração social que está se modelando. Diante disso, defende Habermas, é preciso repensar a sociedade ou o arranjo social tendo a religião como uma variável que precisa ser levada em consideração no debate público.

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

¹⁷⁶ Ver HABERMAS, Jürgen, **Jürgen Habermas - Obras escolhidas**, Lisboa: Edições 70, 2015, p. 227–260.

Para que se possa começar a desenvolver uma resposta ao problema, é necessário que se estabeleça uma relação de tolerância entre os diferentes grupos sociais. Essa relação de tolerância não deve gerar uma hierarquia entre grupos, criando cidadãos de primeira e segunda ordem, por exemplo. A proposta habermasiana parte de uma situação em que grupos com diferentes imagens de mundo possam tolerar-se mutuamente, garantindo assim as condições iniciais para o debate público.

Por fim, para que a traduzibilidade possa acontecer, é necessário o reconhecimento mútuo. Aqui o reconhecimento parece estar mais próximo da esfera do respeito e da solidariedade, conforme desenvolvido por Honneth, do que na esfera jurídica, conforme defendido por Habermas, aparentemente. De fato, por mais que o Estado reconheça os cidadãos de ambos os grupos – crentes e não crentes – como sendo de igual ordem e conceda-lhes os mesmos direitos, não é implícito que a partir disso os cidadãos seculares reconheçam a legitimidade das pautas apresentadas pelos cidadãos religiosos, muito menos que ambos os grupos realizarão os esforços necessários para a busca de consensos.

Feita essa introdução ao problema, parte-se agora para a construção da resposta habermasiana a partir dos seus escritos mais recentes. Assume-se, aqui, que não foram considerados os dois volumes de sua mais recente obra *Auch eine Geschichte der Philosophie*.

Habermas defende que a religião desempenha um papel fundamental no que diz respeito a dilemas éticos ou ao caráter subjetivo de tomadas de decisão tecnicista. Desse ponto de abordagem, pode-se concluir que, apesar de terem imagens de mundo inconciliáveis por diversas vezes, ambos têm algo relevante a ser dito sobre o mesmo objeto que está em disputa. No diálogo com o então cardeal Ratzinger, Habermas escreve que

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

em público, por razões cognitivas, as respectivas contribuições para temas controversos.¹⁷⁷

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

A liberdade religiosa tem como contrapartida, de fato, uma pacificação do pluralismo das visões de mundo cujos custos se mostram desiguais. Até aqui, o Estado liberal só exige dos que são crentes entre seus cidadãos que dividam a sua identidade, por assim dizer, em seus aspectos públicos e privados. São eles que têm de traduzir as suas convicções religiosas para uma linguagem secular antes de tentar, com seus argumentos, obter o consentimento das maiorias. É assim que, quando querem reclamar o estatuto de portador de direitos fundamentais para os óvulos fecundados fora do corpo materno, os católicos e protestantes procuram hoje (talvez prematuramente) traduzir a imagem Deus da criatura humana para a linguagem secular do direito constitucional. Mas a procura por argumentos voltados à aceitabilidade universal só não levará a religião a ser injustamente excluída da esfera pública, e a sociedade secular só não será privada de importantes recursos para a criação de sentido, caso o lado secular se mantenha sensível para a força de articulação das linguagens religiosas. Os limites entre os argumentos seculares e religiosos são inevitavelmente fluidos. Logo, o estabelecimento da fronteira controversa deve ser compreendido como uma tarefa cooperativa em que se exija dos *dois* lados aceitar também a perspectiva do outro.¹⁷⁸

¹⁷⁷ HABERMAS, Jürgen, Fundamentos pré-políticos do Estado de direito democrático?, in: SCHULLER, Florian (Org.), **Dialética da secularização: sobre razão e religião**, Aparecida: Idéias & Letras, 2007, p. 52.

¹⁷⁸ HABERMAS, Jürgen, **Fé e saber**, São Paulo: Ed. Unesp, 2013, p. 15–16.

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

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

Quando se descreve como uma pessoa fez algo que não queria, e que não devia ter feito, simplesmente ela é *descrita* – mas não do mesmo modo como se descreve um objeto da ciência natural. Porque na descrição de pessoas aparecem, tacitamente, momentos da autocompreensão pré-científica de sujeitos capazes de falar e agir. Quando descrevemos um acontecimento como a ação de uma pessoa, nós sabemos, por exemplo, que aquilo que descrevemos pode não apenas ser *explicado* como um acontecimento natural, mas, se necessário, ser também *justificado*. O pano de fundo para isso é a imagem de pessoas que podem exigir satisfação umas das outras, que estão envolvidas desde o começo em interações normativamente regradas, e que se encontram umas com as outras em um universo de argumentos públicos.¹⁷⁹

Dessa forma, para Habermas, a ciência nunca poderá dar conta da auto compreensão humana. Mesmo que ela venha a esclarecer o senso comum, as informações científicas por si só não serão o suficiente para fundamentar e justificar uma escolha. O senso comum está entrelaçado com a consciência humana.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 12.

Diante disso, por mais que a motivação inicial e a justificativa pela manutenção da democracia em sociedades cada vez mais plurais seja válida, ainda permanece a questão do ônus da traduzibilidade. Cabe ressaltar aqui que os grupos religiosos colocam para si a exigência da razoabilidade e não os grupos não crentes. Na medida em que buscam participar do debate público, os grupos religiosos percebem que precisam traduzir seus discursos. Com isso, como salientado, a traduzibilidade apresenta fardos criados pelos grupos para si mesmos. Os grupos não crentes também criam seus próprios fardos, ao se disporem a dialogar com os grupos religiosos dentro das esferas públicas. Diante disso, é importante o questionamento: até que ponto o esforço empregado em tal tarefa é colocado de forma proporcional?

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

só merecem o predicado “razoáveis” as comunidades religiosas que, segundo seu próprio discernimento, renunciam à imposição violenta de suas verdades de fé, à pressão militante sobre as consciências de seus próprios membros, e tanto mais à manipulação para atentados suicidas.¹⁸⁰

Dessa forma, excluem-se do debate os grupos religiosos que, por si, não estão abertos ao diálogo. Vale lembrar que, para Habermas, como imagens de mundo distintas entram em contato é natural que ambas passem por constantes atualizações, seja abandonando antigos hábitos, incorporando novos ou ressignificando outros. Grupos que não estão abertos a essa proposta não podem ser considerados como razoáveis, uma vez que não estão dispostos a repensar sua imagem de mundo. Apesar de Habermas tratar das imagens de mundo religiosas, essa dinâmica aplica-se a todos os grupos fundamentalistas, sejam religiosos ou culturais, como por exemplo, grupos regionalistas, étnicos ou similares.

Voltando ao ponto que aqui interessa, o processo da traduzibilidade exige que grupos religiosos que estão dispostos a participar do debate público estejam cientes de que a esfera pública é um espaço permeado por outras imagens de mundo que provavelmente são dissonantes em relação a sua imagem de mundo. Em segundo lugar, os grupos religiosos precisam adaptar-se à autoridade das ciências, já que é ela que detém o monopólio social do conhecimento. Por fim, precisam compreender e aceitar que o Estado democrático de direito

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 6.

fundamenta-se sobre uma moral profana¹⁸¹. O termo “profana” é utilizado por Habermas para recordar que a moral secular não está vinculada a nenhuma imagem de mundo religiosa.

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

Tão logo uma questão existencialmente relevante vá para a agenda política, os cidadãos – tanto crentes como não crentes – entram em colisão com suas convicções impregnadas de visões de mundo e, à medida que trabalham as agudas dissonâncias desse conflito público de opiniões, têm a experiência do fato chocante do pluralismo de visões de mundo.¹⁸²

As disputas sobre questões cujas imagens de mundo dos diversos grupos que compõem a sociedade são divergentes – cita-se como exemplo o aborto, a maioria penal, a pena de morte e similares – e costumam não resultar em consensos, ao menos não em um primeiro momento. Habermas atenta para o papel do Estado nessas situações: “no conflito entre pretensões do saber e as pretensões de fé, o Estado, sendo neutro no que diz respeito às visões de mundo, não tem qualquer predisposição a tomar decisões políticas em favor desta ou daquela parte”¹⁸³. Essa neutralidade do Estado confirma a posição habermasiana pela manutenção de um liberalismo no qual o Estado não interfere na manutenção ou concessão de privilégios ou regalias a um determinado grupo em detrimento dos demais.

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

De certa forma, a proposta do uso público da razão é o ponto de partida para a proposta da traduzibilidade de conteúdos religiosos para a linguagem secular. Conforme escreve Habermas, “a autocompreensão do Estado constitucional democrático formou-se no quadro de

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 7.

¹⁸² *Ibid.*

¹⁸³ *Ibid.*, p. 8.

uma tradição filosófica que invoca uma razão “natural”, ou seja, unicamente argumentos públicos, que pretendem ser igualmente acessíveis a todas as pessoas”¹⁸⁴.

Uma vez que o processo de secularização da sociedade, com o Esclarecimento, funda um Estado cujos princípios morais são alicerçados sobre uma moral profana, não religiosa, a linguagem que é acessível a todos não é mais a religiosa. Portanto, aqui começa a transparecer o problema central da conciliação de imagens de mundo: como se dá a distribuição dos ônus?

Por mais que “o direito fundamental da liberdade de consciência e da liberdade religiosa”¹⁸⁵ seja a resposta política dada ao desafio do pluralismo religioso, ainda não está solucionada a questão do esforço que será empreendido por grupos religiosos para que possam reivindicar participação política em temas que lhes tocam. Em tese, a partir do momento que as comunidades religiosas vivem em um Estado liberal, todos os temas e pautas políticas dizem respeito a elas. Por mais que a constituição de um Estado democrático de direito fundamenta-se – na leitura de Habermas – na premissa de que é o cidadão autor e destinatário do direito positivo, os grupos religiosos ou crentes não têm sua participação garantida na construção do direito positivo, não ao menos sem um grande esforço que os não crentes estão isentos de cumprir.

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

O processo democrático deve a sua capacidade geradora de legitimação a dois componentes – por um lado, a igual participação política de todos os cidadãos, que garante que os destinatários das leis possam compreender-se como os autores delas, por outro lado, a dimensão epistêmica de formas de uma controvérsia discursivamente reguladas, que sustentam a presunção de resultados racionalmente aceitáveis.¹⁸⁶

Esses pressupostos, que são definidos por Rawls, permeiam a proposta habermasiana de traduzibilidade. De fato, para que os cidadãos sintam-se autores do direito positivo, é necessário que possam participar de igual forma na construção do referido direito. Por outro lado, o debate na esfera pública deve se dar através de argumentos racionalmente aceitáveis, ou

¹⁸⁴ HABERMAS, Jürgen Habermas - Obras escolhidas, p. 233.

¹⁸⁵ *Ibid.*

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 234.

seja, que tenham uma linguagem acessível a todos e que possam ser justificados. Habermas acrescenta aqui o ponto da exigência de justificação. Quando algum assunto ou tema for para a esfera pública, os grupos têm o direito de discutir sobre ele a partir das suas imagens de mundo. Entretanto, é necessário que se justifique racionalmente as suas posições. Esse processo é o que Forest denomina de direito à justificação: todo cidadão tem o direito de justificar sua posição e de exigir justificação da posição do outro.

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

Só com a diferenciação de uma associação de cidadãos livres e iguais, fundamentada de acordo com as normas próprias e que se determina a si própria, surge a base de referência para um uso público da razão: os cidadãos justificam as suas tomadas de posição políticas uns diante dos outros à luz (de uma interpretação fundamentada) de princípios constitucionais em vigor. [...] no estado mundividencialmente neutro, só podem ser licitamente consideradas válidas aquelas decisões políticas que possam ser justificadas de forma imparcial, à luz de motivos geralmente acessíveis, ou seja, tanto perante cidadãos religiosos como perante cidadãos não religiosos, ou cidadãos de orientações diversas de fé.¹⁸⁷

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

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

São evidentes os exemplos históricos de um papel autoritário ou repressivo de igrejas e movimentos fundamentalistas; mas, no quadro de Estados constitucionais estabelecidos, as igrejas e as comunidades religiosas cumprem, de uma forma geral,

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 235.

funções que não deixam de ser importantes para a estabilização e o desenvolvimento de uma cultura política liberal.¹⁸⁸

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

Contra esta exigência dirige-se a objeção de que muitos cidadãos religiosos nem sequer podem proceder a uma cisão artificial deste tipo na própria consciência sem pôr em causa a sua existência. Esta objeção tem de ser diferenciada da comprovação empírica de que muitos dos cidadãos que assumem uma posição relativamente a questões políticas de uma perspectiva religiosa nem sequer se encontram suficientemente apetrechados de conhecimento e imaginação para conseguirem justificar o seu parecer com base em fundamentações seculares, independentes das suas convicções autênticas. Uma vez que dever pressupõe poder, este fato por si só já é de peso suficiente. Mas a objeção central tem uma conotação normativa. Refere-se ao papel integral que a religião desempenha na vida da pessoa religiosa, ou seja, a “sede” que nela ocupa. A pessoa devota “extrai” a sua existência da fé. A verdadeira fé não é apenas doutrina, conteúdo que é objeto de fé, mas uma fonte de energia, de que toda a vida do crente se alimenta de um modo performativo.¹⁸⁹

Habermas reconhece que “os limites entre os argumentos seculares e religiosos são inevitavelmente fluidos”¹⁹⁰. Portanto, a proposta de Rawls, acaba não respondendo satisfatoriamente à questão em debate, não ao menos em uma configuração social pós-moderna. Diante disso, o autor alemão apresenta sua proposta de traduzibilidade que, de certa forma, busca encontrar um caminho que, por um lado, não exclua de todo o crente do debate público e, ao mesmo tempo, evite cair em um relativismo moral extremo.

O Estado liberal não deve transformar a separação institucional exigida entre a religião e a política num fardo mental e psicológico inexigível para os seus cidadãos religiosos. No entanto, tem de esperar deles o reconhecimento do princípio do exercício mundividencialmente neutro do poder. [...] Os cidadãos religiosos podem muito bem reconhecer esta “reserva de tradução institucional” sem ter de cindir a sua identidade

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 237.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 240.

¹⁹⁰ HABERMAS, *Fé e saber*, p. 16.

em porções públicas e privadas, quando tomam parte em discussões públicas. Por isso, deveria ser-lhes lícito expressarem e fundamentarem as suas convicções numa linguagem religiosa mesmo naqueles casos em que não encontrarem “traduções” seculares para elas.¹⁹¹

Aqui já há uma diferença em relação à proposta de Rawls. Habermas abre a possibilidade da não tradução de conteúdos religiosos para uma linguagem secular. O filósofo alemão busca atenuar o fardo imposto pela proposta do autor norte-americano. A liberdade religiosa, defende Habermas, tem como contrapartida “uma pacificação do pluralismo das visões de mundo cujos custos se mostram desiguais”¹⁹². E se mostram desiguais porque, na prática, a liberdade religiosa, conforme defendida por Rawls, impõe aos religiosos a tarefa de fazerem-se entender no debate político. Conforme aponta Habermas, “são eles que têm de traduzir as suas convicções religiosas para uma linguagem secular antes de tentar, com seus argumentos obter o consentimento da maioria”¹⁹³.

É importante ressaltar que, em Habermas, as tradições religiosas possuem capacidades e conteúdos que não devem ser marginalizados ou desprezados. Conforme o autor, os grupos religiosos possuem uma “capacidade de articulação especial para intuições morais, especialmente no que diz respeito a formas sensíveis de uma convivência humana”. Mas para que essa capacidade se efetive, é necessário garantir um processo de participação igual de todos os públicos na esfera pública. E essa participação só é possível através de um processo de traduzibilidade de conteúdos que seja entendido como uma tarefa cooperativa, tanto de cidadãos religiosos como não religiosos.

Só sob a reserva de tradução é que os cidadãos religiosos podem pronunciar-se licitamente na sua própria linguagem; este ônus é compensado pela expectativa normativa de os cidadãos seculares do Estado se abrirem a um possível conteúdo de verdade proveniente dos contributos religiosos e se aventurarem em diálogos em que os motivos religiosos poderão emergir sob a forma metamorfoseada de argumentos geralmente acessíveis. [...] Pois, sem uma tradução que vá sendo bem conseguida, não há nenhuma perspectiva de o conteúdo das vozes religiosas conseguir entrar nas agendas e nas negociações das instituições estatais e “contar” no processo público subsequente.¹⁹⁴

¹⁹¹ HABERMAS, Jürgen Habermas - Obras escolhidas, p. 243.

¹⁹² HABERMAS, Fé e saber, p. 15.

¹⁹³ *Ibid.*

¹⁹⁴ HABERMAS, Jürgen Habermas - Obras escolhidas, p. 245.

A questão permanece. Não há garantias de que haverá abertura e disposição do público secular em considerar os argumentos de grupos religiosos. Inclusive, o autor defende que a tarefa da traduzibilidade precisa ser realizada de forma cooperativa por parte dos não crentes. Caso isso não aconteça, os grupos religiosos acabarão sobrecarregados.

Conforme Habermas, autores como Weithmann defendem que os cidadãos têm o direito de defender tomadas de posição fundamentadas unicamente em um contexto de mundividência ou doutrina religiosa. Para isso, é necessário que eles estejam convencidos de que é “justificado que seu governo ponha em prática as leis ou as políticas apoiadas por eles unicamente com base em argumentos religiosos ou mundividenciais”¹⁹⁵ e estejam dispostos a justificar sua posição. O problema dessa posição é a falsa impressão do retorno à regra de ouro kantiana, em que cada um avalia sob a concepção de justiça se aquilo que está defendendo é bom para todos.

Conforme aponta Habermas,

Uma vez que não se encontram previstos filtros institucionais, não se exclui, sob esta premissa, que políticas e programas legislativos encontrem maiorias e sejam executados unicamente com base em determinadas convicções religiosas ou confessionais.¹⁹⁶

O problema torna-se ainda mais grave caso haja a possibilidade do legislador político poder servir-se também de argumentos religiosos. Para Habermas, não há garantias de que a abertura do parlamento para as disputas em torno de verdades de fé não acabará permitindo que o próprio Estado torne-se o agente de uma maioria que irá impor sua verdade de fé sobre os demais.

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

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 246.

¹⁹⁶ *Ibid.*

argumente, de forma religiosa, negar a compreensão discursiva das justificações que lhe deve.¹⁹⁷

A resposta habermasiana para esta questão passa pelo papel da esfera pública. É nela que grupos religiosos e não religiosos podem apresentar seus argumentos sobre suas posições e estes argumentos podem ou não estar ancorados em visões de mundo religiosas. Isso porque é a esfera pública o espaço do debate e do confronto de imagens de mundo distintas. Como o próprio autor defende, o uso público da razão – em virtude da traduzibilidade de conteúdos religiosos – “só pode ser exigido por igual a todos os cidadãos, se os cidadãos religiosos e os seculares passarem por processos de aprendizagem complementares”¹⁹⁸.

Entretanto, o próprio Habermas ressalta que, supor que haja essa via de conhecimento complementar não deixa de ser problemático. “de que perspectiva é que nos é lícito afirmar que a conflagração fragmentadora entre convicções fundamentalistas e secularistas é o resultado de “déficits de aprendizado?”¹⁹⁹

Habermas não dá uma resposta definitiva para essa questão, talvez até porque essa questão não possua uma resposta que possa ser aceita dentro do Estado liberal. Como ele mesmo afirma, “em nenhum caso é lícito exigir aos cidadãos de um Estado liberal que se descrevam a si próprios, por exemplo, da perspectiva de uma teoria da evolução religiosa, e porventura se classifiquem a si próprios como cognitivamente “retrógrados”²⁰⁰. E, de fato, essa postura habermasiana parece ser a mais acertada. Não se trata de classificar qual grupo é atrasado ou usa de argumentos que estão ultrapassados, mas sim de um processo compartilhado de aprendizagem. Parece ser essa a pré-disposição necessária para que a traduzibilidade possa vir a ocorrer.

Como o próprio autor reconhece,

Enquanto a moral racional e o direito racional esboçam um ponto de vista formal de um "nós" inclusivo que obriga todas as partes igualmente a se engajarem em perspectivas mútuas - sem prejudicar o resultado, um ponto de vista religioso dogmaticamente fixo só permite a incorporação de outros assimilados na perspectiva de sua própria comunidade religiosa. A questão chave nos processos de formação da vontade discursiva, no entanto, como em todos os processos de entendimento, é a

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 247.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 253.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 257.

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 258.

disposição de descentrar a própria perspectiva. A questão não é converter os outros, mas engajar-se num processo de aprendizagem recíproca no qual a visão particular de cada participante funde-se com a de todos os outros em um horizonte cada vez mais amplo e compartilhado (Gadamer). Naturalmente, os cidadãos seculares devem também aprender a distinguir as suas concepções de "boa vida" (Rawls), ou seja, os seus projetos pessoais de vida existencial e as suas orientações de valor, dos interesses generalizáveis e dos padrões universais de justiça. Mas, além disso, os cidadãos religiosos carregam um fardo particular. Porque o que é de vital importância para os cidadãos religiosos não são "valores", mas "verdades"; enquanto os valores são ordenados transitoriamente, as verdades obedecem a um código binário. É por isso que os cidadãos religiosos enfrentam a dupla tarefa de justificar uma vez mais os princípios constitucionais secularmente fundamentados dentro do contexto de sua fé e, o que é mais oneroso, de reconhecer a diferença entre razões públicas falíveis (isto é, aquelas que podem ser aceitas por todos em princípio) e verdades de fé infalíveis.²⁰¹

Ainda permanece o problema da distribuição desigual do ônus da traduzibilidade.

Em *Fé e saber*, Habermas faz uma análise do senso comum frente ao conhecimento secular e as imagens de mundo religiosas. E Habermas conclui algo particularmente interessante. No que diz respeito à questão do conhecimento científico, escreve Habermas,

²⁰¹HABERMAS, Jürgen, Reply to my critics, in: CALHOUN, Craig; MENDIETA, Eduardo; VANANTWERPEN, Jonathan (Orgs.), **Habermas and Religion**, New York: John Wiley & Sons, 2013, p. 652 – 653. Tradução livre da passagem: “Whereas rational morality and rational law sketch a formal standpoint of an inclusive “we” that obliges *all* parties equally to engage in *mutual* perspective-taking without prejudicing the outcome, a dogmatically fixed religious standpoint only permits the *incorporation* of assimilated others into the perspective of one’s own religious community. The key issue in discursive will-formation processes, however, as in all processes of reaching an understanding, is the willingness to de-center one’s own perspective. The point is not to convert others, but to engage in a process of reciprocal learning in which each participant’s particular view becomes fused with that of everyone else in an ever more enlarged and shared horizon (Gadamer). Of course, secular citizens must also learn to distinguish their conceptions of the “good life” (Rawls), that is, their personal existential life projects and value orientations, from *generalizable* interests and *universal* standards of justice. But religious citizens bear a particular burden in addition to this. For what is of vital importance for religious citizens are not “values” but “truths”; whereas values are ordered transitively, truths obey a binary code. This is why religious citizens face the twofold task of justifying the secularly grounded constitutional principles once again within the context of their faith and, what is more onerous, of recognizing the difference between fallible public reasons (that is, those which can be accepted by everyone in principle) and infallible truths of faith.”

mesmo o senso comum esclarecido cientificamente não será privado por nenhuma ciência de, por exemplo, julgar como devemos lidar com a vida humana pré-pessoal sob descrições da biologia molecular que tornam possíveis as intervenções da engenharia genética.²⁰²

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

Mais adiante em seu texto, Habermas afirma que

A política liberal não deve externalizar o persistente conflito sobre a auto compreensão secular da sociedade, ou seja, deslocando-o para a cabeça dos religiosos. O senso comum democraticamente esclarecido não é algo singular, mas algo que descreve a constituição mental de uma esfera pública com muitas vozes. As maiorias seculares não devem chegar a conclusões, em questões desse tipo, antes de dar ouvidos à objeção dos oponentes que se sentem lesados em suas convicções religiosas; elas devem considerar essa objeção como uma espécie de veto suspensivo e verificar o que podem aprender com isso.²⁰³

Como já colocado, há algo de relevante sendo dito pelos grupos religiosos que atendem aos critérios de participação no debate público. Quando questões como aborto e manipulação genética vão para a esfera pública e provocam o posicionamento de grupos religiosos é porque algo de relevante tem a ser dito, algo subjetivo que escapa da ciência. O processo científico tem como característica descrever seu objeto, inclusive descaracterizando-o, reduzindo-o a um mero objeto. É o discurso religioso que trará de volta a atenção para a natureza primeira daquele objeto. Para a ciência, um feto é um feto; para o religioso, o feto é a possibilidade de uma vida.

Como bem aponta Habermas, “com seu conceito de autonomia, Kant certamente destrói a representação tradicional de nossa filiação divina”²⁰⁴. Contudo, o conteúdo religioso não conseguiu ser absorvido plenamente ou satisfatoriamente pela linguagem secular. Para Habermas, “nós ainda não dispomos de um conceito apropriado para a diferença semântica entre o moralmente incorreto e o profundamente mal”²⁰⁵. Por mais que a modernidade tenha

²⁰² HABERMAS, *Fé e saber*, p. 14.

²⁰³ *Ibid.*, p. 16.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 17.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 18.

tentado esvaziar os discursos religiosos de significados relevantes para a esfera pública, ela não o conseguiu. Continuar excluindo os grupos religiosos do debate político coloca em questionamento a efetividade do projeto político liberal.

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

Ao se referir ao holocausto, afirma Habermas que

Linguagens seculares que apenas eliminam aquilo em que se acreditava causam perturbações. Quando o pecado se transformou em culpa, e o comportamento contrário aos mandamentos divinos em violação às leis humanas, algo se perdeu. Pois ao desejo de perdão está sempre ligado o desejo não sentimental de desfazer o sofrimento infligido ao outro. O que mais nos perturba a princípio é a irreversibilidade de um sofrimento já ocorrido – aquela injustiça com os inocentes prejudicados, desonrados e assassinados que ultrapassa qualquer possibilidade humana de reparação. A esperança perdida na ressurreição deixa atrás de si um perceptível vazio. [...] Os filhos e filhas não religiosos da modernidade parecem acreditar, nesses momentos, que são mais culpados em relação aos outros, e mesmo que necessitem de mais do que lhes seria disponível na tradução da tradição religiosa – como se o potencial semântico desta não estivesse esgotado.²⁰⁶

Para Habermas, algo se perdeu na modernidade e agora os grupos religiosos estão reivindicando seu espaço. A questão é justamente em como está acontecendo esse retorno do religioso para a esfera pública. Há algo de relevante no discurso religioso, mas a forma que esse discurso tem aparecido – como fundamentalismo, como imposição, marcado pela violência, ignorância e mortes – é problemático.

Habermas finaliza seu discurso *Fé e saber*, com um último tópico sobre engenharia genética. Ele começa assim:

A sociedade pós-secular continua na religião o trabalho que esta concluiu sobre o mito. E não o faz mais na intenção híbrida de uma conquista realizada com um espírito de hostilidade; ela o faz sobretudo postulando que é de seu próprio interesse opor-se à entropia fechada, que afeta a frágil fonte do sentido. O senso comum, esclarecido

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 18 - 19.

pela democracia, também deve temer o nivelamento dos meios de comunicação de massa e a banalização logorréica de todas as diferenças. Sentimentos morais, que até agora só podiam ser expressos de um modo suficientemente diferenciado na linguagem religiosa, podem encontrar uma ressonância universal, tão logo uma formulação redentora se apresente para o que já foi quase esquecido, mas que algumas vezes vem a ocorrer. Uma secularização que não aniquila, realiza-se no modo da tradução. Isso é o que o Ocidente, enquanto poder secularizador universal, pode aprender a partir de sua própria história.²⁰⁷²⁰⁸

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

²⁰⁷ HABERMAS, JÜRGEN, **O futuro da natureza humana: a caminho de uma eugenia liberal?**, 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010, p. 152.

²⁰⁸ Optou-se aqui por recorrer a uma segunda fonte de tradução devido a uma discordância em relação aos termos usados pelo tradutor da versão da Editora Unesp no citado parágrafo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

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

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

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

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

Ao que parece, a proposta habermasiana encontra um problema que no contexto social do autor – no caso a sociedade alemã – já é um problema resolvido: a ignorância da população. E por ignorância deve-se entender aqui a falta e o desinteresse no processo de aprendizado. Questiona-se aqui se para a efetivação da proposta de traduzibilidade, conforme Habermas propõe, não seria necessário que a sociedade já estivesse em um patamar minimamente intelectualizado, ou ao menos que os cidadãos estivessem habituados com debates racionais, com a exigência de apresentar seu posicionamento e fundamentá-lo através de justificativas racionais.

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

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BOBBIO, Norberto. **Elogio da serenidade e outros escritos morais**. São Paulo: Unesp, 2002.

BOBBIO, Norberto. **Liberalismo e democracia**. 4.^a edição. São Paulo: Brasiliense, 1993.

BRESSIANI, Nathalie. Redistribuição e reconhecimento - Nancy Fraser entre Jürgen Habermas e Axel Honneth. **Caderno CRH**, v. 24, n. 62, p. 331–352, 2011. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-49792011000200007&lng=pt&tlng=pt>. Acesso em: 7 mar. 2020.

CANTO-SPERBER, Monique. Tolerância, neutralidade e pluralismo na tradição liberal. *In*: FORO INTERNACIONAL SOBRE A INTOLERÂNCIA (Ed.). **A intolerância**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000, p. 89–97.

CASANOVA, José. Exploring the Postsecular: Three Meanings of “the Secular” and Their Possible Transcendence. *In*: CALHOUN, Craig; MENDIETA, Eduardo; VANANTWERPEN, Jonathan (Orgs.). **Habermas and Religion**. New York: John Wiley & Sons, 2013, p. 52–91. Disponível em: <<http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:101:1-201412273862>>. Acesso em: 22 mar. 2020.

CHELIKANI, Rao V. B. J. **Reflexões sobre a tolerância**. Rio de Janeiro: Garamond, 1999.

ELEY, Geoff. Nations, Publics, and Political Cultures: Placing Habermas in the Nineteenth Century. *In*: CALHOUN, Craig J. (Org.). **Habermas and the public sphere**. Cambridge: MIT Press, 1992, p. 289–339. (Studies in contemporary German social thought).

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

FRASER, Nancy. Rethinking the Public Sphere. *In*: CALHOUN, Craig J. (Org.). **Habermas and the public sphere**. Cambridge: MIT Press, 1992, p. 109–142. (Studies in contemporary German social thought).

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

HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia: entre facticidade e validade**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. 2v.

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

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

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

HABERMAS, Jürgen. Israel o Atenas. ¿A quien pertenece la razón anamnética? Johann Baptist Metz y la unidad en la multiplicidad multicultural. *In*: MENDIETA, Eduardo (Org.). **Israel o Atenas: ensayos sobre religión, teología y racionalidad**. Madrid: Trotta, 2001, p. 171–182.

HABERMAS, Jürgen. **Mudança estrutural da esfera pública: investigações sobre uma categoria da sociedade burguesa**. São Paulo: Ed. Unesp, 2014.

HABERMAS, Jürgen. **Mundo de la vida, política y religión**. Madrid: Trotta, 2015.

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

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

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

HABERMAS, Jürgen; NAHODIL, Lumir. **Jürgen Habermas - Obras escolhidas 4, 4.** Lisboa: Edições 70, 2015.

KANT, Immanuel. Resposta à Questão: O que é Esclarecimento? **Cognitio: Revista de Filosofia**, Trad. Márcio Pugliesi. v. 13, n. 1, p. 10, 2012.

KELLNER, Douglas. **Habermas, the Public Sphere, and Democracy: A Critical Intervention.** Disponível em:

<<https://pages.gseis.ucla.edu/faculty/kellner/papers/habermas.htm>>. Acesso em: 22 mar. 2020.

LUBENOW, Jorge Adriano. Esfera pública e democracia deliberativa em Habermas: modelo teórico e discursos críticos. **Kriterion: Revista de Filosofia**, v. 51, n. 121, p. 227–258, 2010.

Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-512X2010000100012&lng=pt&tlng=pt>. Acesso em: 22 mar. 2020.

MANDIETA, Eduardo. Religion in Habermas's Work. *In*: CALHOUN, Craig; MENDIETA, Eduardo; VANANTWERPEN, Jonathan (Orgs.). **Habermas and Religion**. New York: John Wiley & Sons, 2013, p. 682–709. Disponível em: <<http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:101:1-201412273862>>. Acesso em: 22 mar. 2020.

MILL, John Stuart. **Sobre a liberdade / a sujeição das mulheres**. São Paulo: Penguin Companhia, 2017.

OLIVEIRA, Juliano Cordeiro da Costa. Reconhecimento, religião e secularismo em Charles Taylor. **Veritas (Porto Alegre)**, v. 64, n. 1, p. 30758, 2019. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/view/30758>>. Acesso em: 7 mar. 2020.

OLIVEIRA, Nythamar De. Habermas: o universalismo ético entre o naturalismo e a religião. **ethic@ - An international Journal for Moral Philosophy**, v. 8, n. 1, p. 31–50, 2009. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/view/19252>>. Acesso em: 8 mar. 2020.

OLIVEIRA, Nythamar De. Mundo da Vida, Ethos Democrático e Mundialização: A Democracia Deliberativa segundo Habermas. **DoisPontos**, v. 5, n. 2, 2008. Disponível em: <<http://revistas.ufpr.br/doispontos/article/view/14660>>. Acesso em: 8 mar. 2020.

OLIVEIRA, Nythamar. **Tractatus politico-theologicus: teoria crítica, libertação, justiça**. Porto Alegre: Editora Fi, 2016. Disponível em: <https://3c290742-53df-4d6f-b12f-6b135a606bc7.filesusr.com/ugd/48d206_b4e50dee4b824ae6913dda76225363d1.pdf>. Acesso em: 22 mar. 2020.

PINZANI, Alessandro. Prefácio: a atualidade de Honneth. *In*: SOBOTTKA, Emil Albert (Ed.). **Reconhecimento: novas abordagens em teoria crítica**. São Paulo: Annablume, 2015, p. 9–14.

RICŒUR, Paul. Etapa atual do pensamento sobre a intolerância. *In*: FORO INTERNACIONAL SOBRE A INTOLERÂNCIA (Ed.). **A intolerância**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000, p. 20–23.

ROCKEFELLER, STEVEN C. Comment. *In*: TAYLOR, CHARLES; GUTMANN, AMY; APPIAH, K. ANTHONY; *et al* (Eds.). **Multiculturalism: examining the politics of recognition**. Princeton: Princeton University Press, 1994, p. 87–98.

SAAVEDRA, Giovani A.; SOBOTTKA, Emil A. Discursos filosóficos do reconhecimento. **Civitas - Revista de Ciências Sociais**, v. 9, n. 3, p. 386–401, 2009. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/article/view/6898>>. Acesso em: 8 mar. 2020.

SOBOTTKA, Emil A. Liberdade, reconhecimento e emancipação: raízes da teoria da justiça de Axel Honneth. **Sociologias**, v. 15, n. 33, p. 142–168, 2013. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-45222013000200006&lng=pt&tlng=pt>. Acesso em: 7 mar. 2020.

SOBOTTKA, Emil Albert. CONSTELAÇÕES PÓS-NACIONAIS E A QUESTÃO DA INTEGRAÇÃO SOCIAL. **Caderno CRH**, v. 32, n. 85, p. 47, 2019. Disponível em: <<https://portalseer.ufba.br/index.php/crh/article/view/27683>>. Acesso em: 7 mar. 2020.

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

SOBOTTKA, Emil Albert; SAAVEDRA, Giovani Agostini. Introdução à teoria do reconhecimento de Axel Honneth. **Civitas - Revista de Ciências Sociais**, v. 8, n. 1, p. 9–18, 2008. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/article/view/4319>>. Acesso em: 8 mar. 2020.

TAYLOR, Charles. Política do reconhecimento. *In*: TAYLOR, Charles (Ed.). **Argumentos filosóficos**. Trad. Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Edições Loyola, 2000, p. 241–274.

TAYLOR, CHARLES; GUTMANN, AMY; APPIAH, K. ANTHONY; *et al.* **Multiculturalism: examining the politics of recognition.** Princeton: Princeton University Press, 1994.

TOCQUEVILLE, Alexis de. **A democracia na América.** 4. ed. São Paulo: Itatiaia, 1998. (Biblioteca de Cultura Humanista 4).

WALZER, MICHAEL. Comment. *In:* TAYLOR, CHARLES; GUTMANN, AMY; APPIAH, K. ANTHONY; *et al* (Eds.). **Multiculturalism: examining the politics of recognition.** Princeton: Princeton University Press, 1994, p. 99–104.

WALZER, Michael. **Da tolerância.** São Paulo: Martins Fontes, 1999.

WEITHMAN, Paul J. **Religion and the obligations of citizenship.** Trad. Inc Ebrary. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

WOLF, SUSAN. Comment. *In:* TAYLOR, CHARLES; GUTMANN, AMY; APPIAH, K. ANTHONY; *et al* (Eds.). **Multiculturalism: examining the politics of recognition.** Princeton: Princeton University Press, 1994, p. 75–86.

WOLLSTONECRAFT, Mary. **Reivindicação dos Direitos das Mulheres: O Primeiro Grito Feminista.** Bauru: Edipro, 2015.



Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul
Pró-Reitoria de Graduação
Av. Ipiranga, 6681 - Prédio 1 - 3º. andar
Porto Alegre - RS - Brasil
Fone: (51) 3320-3500 - Fax: (51) 3339-1564
E-mail: prograd@pucrs.br
Site: www.pucrs.br