A relação entre Filosofia e Teologia diante dos conflitos político-religiosos

Sérgio Murilo Rodrigues[*]

RESUMO

Os acontecimentos de 11 de setembro de 2001 trouxeram à memória do ocidente a lembrança dos sangrentos conflitos religiosos ocorridos na época da Reforma Protestante e, aparentemente encerrados com o processo de secularização ocorrido nas sociedades ocidentais. De lá para cá, temos assistido a um movimento dialético de tensão e distensão entre tradições religiosas, muitas delas identificadas como *fundamentalistas* e as tradições liberais defensoras do Estado laico e, muitas vezes de forma indevida, também defensoras da não participação dos religiosos do espaço público da política partidária e representativa. Especificamente no Brasil, podemos citar a *Teologia da Libertação* como tradição religiosa com significativa participação política. Alguns pensadores retomam as teses centrais da obra *Politische Theologie* (1922) de Carl Smith: "soberano é quem decide sobre o estado de exceção" e "todos os conceitos expressivos da doutrina do Estado moderna são conceitos teológicos secularizados". E destacam a interpretação de que as religiões teriam um *poder soberano* fundado na exceção e, portanto, *independente* dos sistemas políticos e jurídicos de um Estado de direito democrático. Agambem em seu livro *O reino e a glória* nos fala de duas espadas na Igreja, a espiritual e a material, *auctoritas* e *potestas*, a autoridade divina e o poder o Estado. Seria a *auctoritas* o poder soberano capaz de estabelecer leis que precederiam ao poder estatal dos homens. Um *direito natural* com validade universal para além de qualquer fronteira nacional. Esses pensamentos apontam para uma perigosa situação na qual os conflitos religiosos não encontrariam um espaço *público* para a resolução não violenta, através de discussões morais e jurídicas, das divergências resultantes entre visões de mundo distintas. No contexto atual de sociedades multiculturais, o espaço público da discussão política só poderia ser compartilhado de forma justa através de um Estado laico, comprometido a garantir a liberdade de todas as crenças religiosas. E essa garantia se dá pela *potestas*, o poder político regulado juridicamente pelo consenso entre os homens. Habermas, com o seu conceito de *sociedade pós-secular*, apresenta uma sociedade plural, na qual o *sagrado* não pode mais ser radicalmente separado do convívio político entre as pessoas, como se imaginava nos projetos de secularização do início da modernidade. No entanto, como o

[*] Mestre em Filosofia, professor de Filosofia da PUC Minas,

pensamento teológico pensa o envolvimento das questões religiosas com as questões políticas e suas implicações filosóficas? O objetivo desta pesquisa é fazer um levantamento bibliográfico sobre as relações entre filosofia e teologia acerca dos conflitos político-religiosos, centralizando no pensamento de Jürgen Habermas.

PALAVRAS-CHAVE: Conflitos religiosos; esfera pública; Habermas; teologia política; Agamben

1 INTRODUÇÃO

As liberdades subjetivas garantem o direito dos cidadãos se manifestarem de forma ofensiva a determinadas comunidades religiosas? Como deve ser a convivência entre crentes e não-crentes em uma sociedade pluralista? É possível resolver de forma pacífica os conflitos religiosos? Ou eles carregam um conteúdo latente de violência tão grande, que os Estados democráticos de Direito não terão outro recurso, que não a violência para coagirem uns a tolerarem os outros?

Essas questões ficaram ainda mais atuais depois do ataque de 7 de janeiro de 2015 ao jornal satírico francês *Charlie Hebdo* que resultou na morte de doze pessoas. O motivo para o ataque teria sido a publicação de charges ofensivas à religião islâmica. Imediatamente vozes se levantaram em todo o mundo para a defesa irrestrita ao direito de liberdade de expressão. Mas passado o calor dos acontecimentos, outras vozes, desta vez, dissonantes, se levantaram para recordarem da necessidade de uma reflexão ética mais profunda sobre *os limites da liberdade de expressão*, principalmente quando essa *liberdade* atinge de forma contundente valores considerados sagrados (ou *inegociáveis*) por uma comunidade, transformando-se numa forma de *negação do outro*, e com isso gerando violência. Se a sociedade quiser *administrar* esses conflitos de uma forma racional e não-violenta, então ela precisa pensar em processos de *inclusão*, que levem a uma abertura do diálogo público entre as partes conflitantes. *John Rawls* (1921-2002) e *Jürgen Habermas* (1929-) oferecem respostas distintas para essa questão. Ambos partem do princípio de uma *razão pública* que norteará o debate político entre os grupos em litígio, mas, enquanto Rawls propõe a fórmula do *proviso* para o debate envolvendo religião, Habermas propõe uma *tradução cooperativa de conteúdos*

religiosos como forma de inclusão de cidadãos crentes no debate político, que ocorre na esfera pública das chamadas sociedades *pós-seculares*.

É fundamental que conflitos sejam administrados de forma racional para que a violência, alimentada pelo ódio gerado por uma polarização desnecessária, não se transforme em uma opção de ação. E novamente nos vemos diante de questões similares a aquelas colocadas no início. Como avaliar se a expressão *livre* de um pensamento não está desrespeitando valores fundamentais de uma comunidade, sejam esses valores religiosos, políticos ou culturais, provocando um processo de *exclusão* ou *negação* do outro, favorecendo a intensificação de um ambiente de intolerância a aqueles valores, fomentando a violência e a barbárie?

A questão da religião assumiu uma grande relevância na obra mais recente do filósofo Habermas. A partir de 2001, com *A Era das Transições* e *Fé e Saber*, Habermas vem aumentando a sua contribuição teoria ao tema político das religiões. Depois teremos em 2005, *Entre Naturalismo e Religião* e em 2012, o livro *Pensamento Pós-Metafísico II* no qual ele dialoga com Eduardo Mendieta, John Rawls e Carl Smith sobre o papel da religião na esfera pública. Já em *Entre Naturalismo e Religião*, Habermas diz que "(...) desde a virada de 1989/90, tradições religiosas e comunidades de fé adquiriram, inesperadamente, importância política" (HABERMAS, 2007, p.129). E não se trata apenas dos vários tipos de fundamentalismo surgidos no Oriente Médio, nos países da África, no Sudeste da Ásia e na Índia. "(...) o fato mais surpreendente consiste propriamente na revitalização política da religião no âmago dos Estados Unidos da América, portanto, no centro da sociedade ocidental, onde a dinâmica da modernização se expande com maior sucesso" (HABERMAS, 2007, p.130).

A grande distinção que se pode fazer entre o discurso filosófico e o teológico diz respeito ao critério da *falibilidade*: a fala discursiva filosófica parte do pressuposto que toda verdade pode ser questionada e, cabe a ela se sustentar de forma racional e argumentativa, já a fala discursiva religiosa é dependente de verdades reveladas (HABERMAS, 2007, p. 124). Mas isso não exclui uma capacidade preciosa de mútua influência de um discurso no outro.

> A interpenetração recíproca entre cristianismo e metafísica grega não produziu apenas a figura da dogmática teológica e uma helenização do cristianismo – a qual nem sempre foi benéfica. Porquanto ela promoveu também, de outro lado, uma apropiração, por parte da filosofia, de conteúdos genuinamente cristãos (HABERMAS, 2207, p.125).

A possibilidade de mútuo aprendizagem entre a filosofia e a teologia é a resposta para a resolução de conflitos religiosos fundados na incapacidade de diálogo racional entre as tradições.

2 A LIBERDADE COMUNICATIVA

Habermas desenvolveu ao longo de grande parte da sua obra o conceito de *ação comunicativa* e colocou esse conceito como fundamental para um Estado democrático de Direito fundamentado em procedimentos racionais (HABERMAS, 2001). Em sua obra *Teoria da Ação Comunicativa* (1984), Habermas substitui a ideia kantiana de *razão prática* pela idéia de *razão comunicativa* e tal mudança não significou uma mera troca de *nomes*.

> La razón comunicativa empieza distinguiéndose de la razón práctica porque ya no queda atribuida al actor particular o a un macrosujeto estatal-social. Es más bien el medio lingüístico, mediante el que se concatenan las interacciones y se estructuran las formas de vida, el que hace posible a la razón comunicativa. Esta racionalidad viene inscrita en el *telos* que representa el entendimiento intersubjetivo y constituye un *ensemble* de condiciones posibilitantes a la vez que restrictivas. Quien se sirve de un lenguaje natural para entenderse con un destinatario acerca de algo en el mundo se ve obligado a adoptar una actitud realizativa [performativa] y a comprometerse con determinadas suposiciones (HABERMAS, 2001, p.65).

A *ação comunicativa* é aquela ação orientada para o entendimento entre os sujeitos através da fala. Certamente que as pessoas utilizam a linguagem para muitas outras coisas que não o entendimento, como por exemplo, obter sucesso, enganar, expressar emoções, mas segundo Habermas, o *telos* imanente da linguagem é o entendimento. Segundo McCarthy, o objetivo de Habermas é estabelecer a *linguagem como entendimento* (a *ação comunicativa*) como *padrão normativo* da comunicação na esfera social do *mundo-da-vida (Lebenswelt)*, permitindo a identificação de formas sistematicamente distorcidas de comunicação.

> Isto não significa que todo caso efetivo de fala se oriente para alcançar um entendimento. Mas Habermas considera as formas "estratégicas" de comunicação (tais como mentir, despistar, enganar, manipular, etc.) como derivadas; implicam a suspensão de certas pretensões de validez (especialmente a da veracidade), são parasitas da fala genuína orientada ao entendimento (McCARTHY, 1978, p.287).

A *ação comunicativa* é orientada por uma *racionalidade comunicativa*, que rompe com o tradicional modelo *sujeito-objeto* do paradigma da filosofia da consciência e considera que a razão ficaria restrita à verdade objetiva dos fatos. A racionalidade comunicativa o modelo *falante-ouvinte* da filosofia da linguagem permitindo uma abordagem racional não apenas de fatos, mas de normas também. Segundo Habermas,

> Dizemos racional não apenas asseverações, mas também outras classes de atos de fala; racional dizemos, sob determinadas circunstâncias também até mesmo normas, ações e pessoas. Quero defender a concepção de que há pelo menos quatro classes igualmente originárias de pretensões de validez e que estas quatro classes, a saber, compreensibilidade (*Verständlichkeit*), verdade (*Wahrheit*), correção (*Richtigkeit*) e veracidade (*Wahrhaftigkeit*) apresentam um contexto que nós podemos chamar de racionalidade (*Vernünftigkeit*) (HABERMAS, 1984, p.137).

Habermas estabelece um conceito processual de racionalidade. Sujeitos capazes de ação e de fala ao conduzirem uma argumentação buscando um mútuo entendimento, levantam pretensões de validez com respeito ao mundo objetivo da verdade, ao mundo social das normas e ao mundo subjetivo das vivências e emoções. Estas pretensões precisam ser "honradas", ou melhor, justificadas quando necessário. Desta forma a racionalidade é a capacidade dos participantes de uma comunicação de se orientarem em relação às reivindicações de validez básicas, sendo que estas reivindicações de validez se assentam sobre um consensual reconhecimento intersubjetivo (HABERMAS, 1990, p.291).

Podemos agora definir a *liberdade comunicativa* como aquela que está na base da comunicação cotidiana entre os sujeitos no mundo social e permitem que eles digam *sim* ou *não* às pretensões de validez que são levantadas pelos interlocutores em suas ações de fala, as quais dependem de um reconhecimento intersubjetivo para terem sua validez confirmada. Por exemplo, um falante ao dar uma *ordem* levanta inevitavelmente à pretensão de que a norma na qual se baseia a ordem é justa e que ele a aplica com retidão. Em uma sociedade livre, o ouvinte pode não aceitar a pretensão levantada, obrigando o falante a justificá-la. Assim, um professor ao, por exemplo, *ordenar* que seus alunos façam um determinado exercício está legitimado pelas normas acadêmicas a dar tal *ordem* e ele é capaz não só de citar as normas que fundamentam a sua *ordem*, mas também de justificar a retidão/justiça desse ordenamento para os seus alunos. Isso significa que a *liberdade comunicativa* gera uma *obrigação* entre os agentes sociais. Segundo Siebeneichler,

> (...) ao asseverar algo sobre alguma coisa qualquer falante (ou Ego) exige implicitamente a validade de sua asserção e assume, ao mesmo tempo, uma obrigação de apresentar argumentos capazes de justificá-la caso venha a ser contestada ou rechaçada por um ouvinte (Alter), isto é, caso este *Alter* diga "não" à pretensa validade asseverada (SIEBENEICHLER, 2014, p.44).

Importante observar que essa *obrigação* é de caráter *racional*, ou seja, cabe ao falante argumentar racionalmente para justificar a validez da pretensão levantada de forma que o ouvinte possa aceitar consensualmente, sem violência, a argumentação oferecida. A *liberdade comunicativa* é uma *liberdade condicionada*, pois exige que os falantes assumam uma *responsabilidade* por aquilo que falam. Por sua vez, essa responsabilidade autoral exige a justificação racional daquilo que foi dito. Habermas entende que em uma sociedade livre, os sujeitos agentes sociais devem entender a si mesmos como *autores* de suas próprias ações e, desta forma, se responsabilizarem racionalmente por elas. Os agentes só podem se autocompreenderem como livres na medida em que possuem razões adequadas para suas ações. Desta forma, a *liberdade comunicativa* permite ao ouvinte dizer *não* a uma pretensão de validez (por exemplo, questionar a ordem dada pelo professor), mas cria a *obrigação* do ouvinte entrar em uma argumentação com o falante e aceitar a força do argumento mais racional. Voltando ao nosso exemplo, supondo que a argumentação do professor seja a mais racional possível naquele contexto, o aluno se vê *obrigado* a aceitá-la. Caso contrário, os vínculos sociais só se sustentariam através da violência explícita e não teríamos mais a *esfera pública* como local de resolução de conflitos e coordenação de ações solidárias. Como diz Siebeneichler,

> A liberdade comunicativa tem a ver, precisamente, com a possibilidade, ou melhor, com a obrigatoriedade de alguém se posicionar discursivamente – por argumentos – quanto a exteriorizações de um interlocutor e quanto a pretensões de validade que dependem de reconhecimento intersubjetivo comunicativo. E nesse caso ela pode ser tida como um pressuposto da própria razão comunicativa (SIEBENEICHLER, 2014, p.47).

3 A RELIGIÃO NA ESFERA PÚBLICA: RAWLS E HABERMAS

A posição de Habermas com relação ao papel da religião na esfera pública política de sociedades liberais democráticas se contrapõe à posição de *Rawls.* Ambos tentam compatibilizar a existência de *doutrinas abrangentes* religiosas, filosóficas e morais dentro da esfera pública através da mediação da *razão pública*. Segundo Rawls,

> Enquanto razoáveis e racionais, e sabendo-se que endossam uma grande diversidade de doutrinas religiosas e filosóficas razoáveis, os cidadãos devem estar dispostos a explicar a base de suas ações uns para os outros em termos que cada qual razoavelmente espere que outros possam aceitar, por serem coerentes com a liberdade e igualdade dos cidadãos (RAWLS, 2000, p.267).

A preocupação de Rawls com as doutrinas religiosas está relacionada com o potencial de conflito político entre as comunidades de diferentes tradições religiosas e entre crentes e não-crentes. Para Rawls, a tendência dos religiosos é defender as próprias convicções religiosas, mesmo que isso seja prejudicial aos direitos da maioria da sociedade ou de outras comunidades de fé. O interesse político dos religiosos estaria condicionado à fidelidade deles com relação à doutrina religiosa e, isto poderia significar, em alguns casos, colocar a sociedade formada por não-crentes e outras tradições religiosas em *segundo plano*.

> Como é possível que cidadãos de fé sejam membros dedicados de uma sociedade democrática, que endossam os ideais e valores políticos intrínsecos da sociedade e não simplesmente aquiescem ao equilíbrio das forças políticas e sociais? Expresso mais nitidamente: como é possível – ou será possível – que os fiéis, assim como os não-religiosos (seculares), endossem um regime constitucional, mesmo quando suas próprias doutrinas abrangentes podem não prosperar sob ele e podem, na verdade, declinar? (RAWLS, 2001, p.196).

Na realidade, o religioso não desconsidera a sociedade em sua totalidade. Ele apenas acredita ser possível expandir a sua concepção abrangente de *vida boa* para todos os segmentos sociais. E por isso Rawls adota uma atitude mais cautelosa com relação à participação de religiosos na esfera pública política. Ele pensa, com razão, que o espaço público (democrático) da política não é o lugar para a difusão de crenças religiosas, nem mesmo da imposição de um pensamento único, mas o lugar da abertura para o diálogo *livre*, que acolhe distintas concepções abrangentes de vida, que buscam resolver conflitos relacionados à proposições normativas, que com certeza envolvem valores, mas não em um sentido abrangente e determinista.

Assim, Rawls vai propor um *overlapping consensus*, ou seja, um *consenso que se sobreponha* politicamente aos outros múltiplos consensos sustentados nas *doutrinas abrangentes* morais, religiosas e filosóficas de *como viver bem* (considerando a característica de pluralidade cultural das atuais sociedades). Ora, o problema é que para se obter esse *consenso sobreposto* é necessário traduzir todos os conteúdos para a linguagem de uma *razão pública* e isso para o cidadão crente significa uma cisão esquizofrênica da sua identidade, pois ele teria que "abandonar" suas convicções religiosas para assumir uma personalidade pública "neutra" em termos de valores abrangentes. Segundo Habermas, "(...) muitos cidadãos religiosos não poderiam concretizar tal divisão artificial da própria consciência sem colocar em jogo sua própria existência piedosa" (HABERMAS, 2007, p.144). Embora, dentro das multiculturais sociedades contemporâneas regidas por sistemas políticos democráticos e laicos, as religiões sejam consideradas *instituições privadas*, sabe-se que os cidadãos crentes baseiam-se em suas convicções religiosas para tomarem suas decisões com respeito às questões públicas da sociedade. Eles não conseguem "deixar de lado" suas convicções religiosas para tomarem decisões, pois essas convicções assumem um papel de *totalidade integradora* para a existência humana. Habermas considera que somente os políticos que assumem mandatos públicos ou se candidatam a eles, é que deveriam se submeter a uma restrição rigorosa de manifestação de suas convicções religiosas, já que eles assumem um papel político que exige *neutralidade* com relação às múltiplas visões de mundo (HABERMAS, 2007, p.145).

Para Rawls, as questões de justiça básica, princípios constitucionais da sociedade bem ordenada, precisam ser resolvidas de forma *neutra* em relação às diversas concepções de bem que coexistem na sociedade. Só para exemplificar, tradições religiosas defendem concepções de bem determinadas. Assim, os cidadãos *razoáveis e racionais* deverão recorrer exclusivamente a uma *razão pública*, ou seja, acessíveis da mesma maneira a todos, para discutir suas questões políticas.

> Una sociedad política, y ciertamente, cada agente razonable y racional, ya sea un individuo, una familia o una asociación, o incluso una confederación de sociedades políticas, tiene una manera de formular sus planes, de colocar sus finalidades en orden de prioridades y de tomar sus decisiones en concordancia con todo esto. La manera en que una sociedad política lo hace es también su razón, aunque en un sentido diferente: constituye un poder intelectual y moral, enraizado en las capacidades de sus integrantes humanos. No todas las razones son razones públicas,

> pues existen las razones no públicas de las Iglesias, universidades y de otras muchas asociaciones en la sociedad civil (RAWLS, 1996, p.204).

Para Rawls, todos os políticos deveriam utilizar uma razão pública e com isso o vocabulário religioso ficaria totalmente excluído da esfera pública política. Habermas concorda com o uso público da razão, mas não da forma restritiva defendida por Rawls.

> A concepção do uso público da razão provocou posicionamentos críticos decididos. As objeções não se dirigem inicialmente contra as premissas liberais enquanto tal, mas contra uma determinação por demais estreita, secularista, do papel político da religião no quadro de uma ordem liberal. Mesmo assim, o dissenso parece atingir, no final das contas, a própria substância da ordem liberal. A mim me interessa a linha que separa pretensões ilegítimas do ponto de vista de um direito constitucional. Não obstante, não podemos confundir dois tipos de argumentos – não tão rigorosos – em prol de um papel político da religião, a saber, de um lado, os que são inconciliáveis com o caráter secular do Estado constitucional e, de outro lado, os que constituem objeções justificadas contra uma compreensão secularista da democracia e do Estado constitucional (HABERMAS, 2007, p.139-140).

A posição de Rawls com relação ao papel da religião na esfera pública de sociedades liberais causa, na visão de Habermas, um constrangimento aos cidadãos crentes incompatível com o liberalismo político.

> Em todo caso, o Estado liberal que protege de igual modo todas as formas religiosas de vida, não pode obrigar os cidadãos religiosos a levarem a cabo, na esfera pública política, uma separação estrita entre argumentos religiosos e não-religiosos quando, aos olhos deles, esta tarefa pode constituir um ataque à sua identidade pessoal (HABERMAS, 2007, p.147).

Um princípio básico do Estado liberal e das democracias deliberativas é o *princípio da igualdade* cívica, ou seja, todos os cidadãos, sejam eles religiosos ou não-religiosos, são iguais perante o Estado. Mas, para Rawls, os conteúdos religiosos para ingressarem na esfera pública devem ser traduzidos através do procedimento do *proviso*, ou seja, sob *a condição* (proviso) de que razões políticas adequadas sejam apresentadas, sem uma referência específica à doutrina abrangente religiosa. Assim, na prática, religiosos podem defender o *fim do trabalho escravo* sob a condição de que não haja nenhuma referência a suas convicções religiosas. O *proviso* determina a *tradutibilidade* das razões não-públicas, sejam elas religiosas ou não-religiosas, das doutrinas abrangentes razoáveis em razões públicas-políticas.

Certamente que a intenção de Rawls não é excluir os cidadãos religiosos e, mesmo os não-religiosos, da discussão política pública devido as suas convicções fundadas em doutrinas abrangentes, sejam elas religiosas, morais ou filosóficas. Rawls fala em um *dever de civilidade* (RAWLS, 2001, p.178), ou seja, apresentar razões políticas compreensíveis a todos os outros cidadãos, independentemente de suas convicções religiosas, morais ou filosóficas.

Mesmo considerando que a proposta de Rawls não exclui os religiosos do debate político público, podemos considerar que ela tem um *baixo potencial* de inclusão das tradições religiosas na esfera pública, mesmo porque, nessa esfera teremos somente cidadãos utilizando de uma *razão pública* para se comunicarem. Habermas faz uma proposta com um potencial de inclusão bem maior. E, em grande parte, essa diferença de potencial inclusivo ocorre devido ao conceito de *sociedades pós-seculares*[1] utilizado por Habermas. Nessas sociedades as comunidades religiosas convivem com uma estrutura jurídica, política e social secular, participando ativamente dela. As tradições religiosas podem aprender com a estrutura argumentativa da democracia que valoriza o contraditório e as tradições seculares podem aprender sobre comunidades morais solidárias.

> A expressão "pós-secular" foi cunhada com o intuito de prestar às comunidades religiosas reconhecimento público pela contribuição funcional relevante prestada no contexto da reprodução de enfoques e motivos desejados. Mas não é somente isso. (...) Na sociedade pós-secular impõe-se a ideia de a "modernização da consciência pública" abrange, em diferentes fases, tanto mentalidades religiosas como profanas, transformando-as reflexivamente. Neste caso, ambos os lados podem, quando entendem, em comum, a secularização da sociedade como um processo de aprendizagem *complementar*, levar a sério, por razões cognitivas, as suas contribuições para temas controversos na esfera pública (HABERMAS, 2007, p.126).

Em uma sociedade pós-secular as tradições religiosas voltam a ter força política, só que agora submetidas às regras comuns a todos na esfera pública. As comunidades de tradição religiosa desempenham um importante papel de criação, desenvolvimento e estabilização de *laços de solidariedade* entre os cidadãos, mesmo entre aqueles que não pertencem à

[1] As sociedades pós-seculares são caracterizadas pela persistente presença da religião não obstante o processo de modernização social e cultural pela qual passaram e decorrente da ideia de verbalização (Versplachlichung) do sagrado, conservando o aspecto motivacional dos seus conteúdos religiosos e contribuindo para a manutenção da integração social, alcançada não apenas através da dimensão normativa do Estado constitucional democrático de direito liberal (FREIRE, 2014, p.37).

comunidade religiosa. Sendo que a fonte dessa solidariedade não é exclusiva do direito constitucional do Estado, mas de um interessante *processo de aprendizagem*:

> (...) pretendo propor que a secularização cultural e social seja entendida como um *processo de aprendizagem duplo* que obriga tanto as tradições do Iluminismo quanto as doutrinas religiosas a refletirem sobre seus respectivos limites (HABERMAS; RATZINGER, 2007, p.25-26).

Tais *processos* só são possíveis devido à *liberdade comunicativa* praticada nas democracias liberais. É fundamental que as próprias comunidades religiosas estabeleçam diálogos livres na esfera pública com outras comunidades religiosas e com comunidades não-religiosas. Os religiosos não deveriam esperar que um Estado *paternalista* assumisse a iniciativa de busca do diálogo e estabelecesse uma série de regras para conduzir e "amarrar" o diálogo, que obviamente deixará de ser "livre". Cidadãos religiosos e seculares somente se reconhecerão como são (mantendo a própria identidade), se houver a disposição para a escuta mútua em discussões em espaços públicos. Somente assim haverá um mútuo processo de aprendizagem fundado no reconhecimento dos limites de cada cosmovisão.

Este *processo de mútuo aprendizagem* é *histórico* e, desta forma, ele não pode ser reproduzido de forma "mecânica" e forçada. Neste sentido, as tentativas de *ocidentalização forçada* de sociedades fortemente marcadas por diferenças étnicas e religiosas estão fadadas ao fracasso, até que o próprio processo histórico, dentro do seu ritmo, estabeleça as relações de aprendizagem entre as distintas comunidades.

Um pressuposto fundamental para o desenvolvimento desses processos de aprendizagem é a *liberdade comunicativa* entre os grupos. É fundamental que seja possível um debate público entre as diferentes tradições étnicas e religiosas, bem como as diferentes tradições políticas e morais, de forma que haja uma *abertura* para o mútuo aprendizagem entre os grupos visando o aperfeiçoamento dos *laços de solidariedade* social, que normalmente não se sustentam exclusivamente nas estruturas jurídicas.

No caso específico das religiões, Habermas considera que os cidadãos não-crentes teriam muito a aprender com relação ao papel *motivador* de ações dentro do contexto político. Atualmente, nas sociedades liberais há uma tendência à desintegração dos laços de solidariedade social devido aos desequilíbrios causados por mercados resistentes às regras democráticas, bem como pelo predomínio da razão instrumental e estratégica, que conseguem administrar o mundo-da-vida de uma forma cada vez mais eficiente (oferta de conforto, prazer

e consumo), mas de forma cada vez mais fragmentada e individualista. Segundo Wescley Freire,

> O conceito de *sociedade pós-secular (postsäkularen Gesellschaft)* reconhece o papel motivacional auxiliar que as tradições religiosas prestam a uma consciência normativa formada a partir do marco do sistema de direitos. A persistência da religião e de suas tradições nas sociedades contemporâneas é vista como um *desafio cognitivo*, e não sinônimo de irracionalismo, um indicativo de que *cidadãos crentes e não-crentes* devem submeter-se a um *processo de aprendizagem duplo e complementar (zweifacher und komplementärer Lernprozess)* enquanto *procedimento político* capaz de responder aos dilemas da evolução social e da modernização social e cultural. Portanto, a secularização é compreendida como o processo em que *cidadãos crentes e não-crentes* são capazes de reconhecer os limites e contributos tanto da razão quanto da fé, em face de questões controversas de interesse coletivo, através do expediente cognitivo do recurso às *razões corretas* produzidas pelo diálogo cooperativo entre religião e filosofia em um *fluxo comunicativo* capaz de alcançar as mudanças de *enfoque cognitivo* necessárias à concretização de *processos de aprendizagem social (soziale Lernprozess)* (FREIRE, 2014, p.56-57).

Assim, a *sociedade pós-secular* teria como característica uma *abertura* ao processo de mútuo aprendizagem entre crentes e não-crentes, necessitando, pois, de um fortalecimento dos canais de comunicação capazes de garantir a *liberdade comunicativa* necessária ao processo, bem como o estabelecimento de um *código de ética* para regular a *liberdade de expressão pública*. Este *código de ética* seria obtido através de uma discussão pública e racional visando um consenso entre os interessados. Ele não teria um estatuto jurídico em um sentido estrito, já que ele deveria funcionar mais como uma *câmara de conciliação* do que como um órgão de execução de leis coercitivas. No entanto, ele poderia gerar, em alguns casos, demandas jurídicas. Dentro de uma concepção *processual* de direito, como a defendida por Habermas em *Fakticität und Geltung* (1992), poderia ser mantido um *diálogo constante e aberto* entre as questões morais e de direito, de forma a sempre *atualizar* o código normativo, evitando assim que ele se torne um instrumento totalitário de censura prévia. O problema é que existe um predomínio do *positivismo jurídico* no direito institucionalizado e, com isso, haveria o risco do *código de ética* se "petrificar" tornando-se insensível às variações comportamentais e contextuais dos mundos-da-vida de sociedades complexas. Dentro de um contexto social e histórico marcado pelo multiculturalismo, o *dissenso* é inevitável e freqüente naquelas questões de interesse público envolvendo múltiplos interesses, que se inter-relacionam em uma complexa rede política. Nesse contexto, o consenso continua necessário ao ordenamento

social, mas precisa ser, mas *dinâmico* para acompanhar o ritmo intenso das flutuações. Por outro lado, a relação entre consenso e dissenso exige uma maior *tolerância* das comunidades envolvidas na discussão para não deflagrar conflitos violentos ou mesmo práticas terroristas.

Como a abordagem filosófica de Habermas é *perfomativa* e, não *objetivista*, então a participação dos atores interessados, nas respectivas posições do *eu* e do *tu*, que se revezam entre si durante o diálogo, é fundamental para a obtenção de um consenso legítimo. Uma comunicação fundada no respeito ao outro e na responsabilidade pela autoria do que se fala é o pressuposto inevitável do diálogo em busca do consenso. Não se trata de um encontro entre especialistas, que baseados em *observações científicas*, irão determinar, *de fora* das comunidades religiosas, os limites da *liberdade de expressão*. Mas de um encontro de *participantes* que se auto-compreendem como portadores de uma *consciência de ser obrigado a justificar a autoria* de suas expressões (HABERMAS, 2013, p.13). Desta forma, o *código de ética* terá como princípio fundamental um princípio que também é comum à *liberdade comunicativa*, a saber, *a responsabilidade autoral por aquilo que foi expresso na esfera pública, assumindo a obrigação de justificação ou legitimação da expressão manifestada*.

4 CONCLUSÃO

A partir da filosofia de Habermas, podemos argumentar que a *tradução cooperativa de conteúdos religiosos através de processos de mútuo aprendizagem* seria capaz de propor uma forma de resolução pacífica e racional de conflitos religiosos (entre crentes e não-crentes e entre crentes de distintas tradições religiosas). Os conflitos continuarão a existir, pois são característicos das sociedades democráticas, mas eles não precisam recorrer à violência e ao terror para serem resolvidos. Neste sentido, a secularização precisa ser vista com outros olhos. A eliminação das crenças, aquilo que as pessoas acreditam, das linguagens públicas é fonte de intensa perturbação (HABERMAS, 2013, p.18). No entanto, essas crenças não estão aí para serem aceitas dogmaticamente como *leis petrificadas*. Elas estão no espaço público para serem compartilhadas e debatidas, para promoverem processos de mútua compreensão e aprendizagem. Não se trata de uma aceitação passiva dos conteúdos religiosos ou mesmo, de uma indistinção entre conteúdos sagrados e seculares, mas de uma abertura ao diálogo de

todas as partes envolvidas na esfera pública. E o pressuposto ético fundamental do diálogo é a disposição para aceitar o argumento do outro (aprender com ele).

> (...) uma filosofia consciente de sua falibilidade e de sua posição frágil no interior da estrutura diferenciada da sociedade moderna, insiste na distinção genérica – não pejorativa – entre a fala discursiva secular, a qual pretende ser acessível a todos em geral e a fala discursiva religiosa que é dependente de verdades reveladas. Diferentemente de Kant e Hegel, o estabelecimento de tais limites gramaticais não compartilha a pretensão filosófica que se arroga uma capacidade de estabelecer por si mesma o que é verdadeiro ou falso no conteúdo das tradições religiosas – e inclusive o que é verdadeiro ou falso no saber sobre o mundo, institucionalizado na sociedade. O respeito, que caminha de mãos dadas com tal abstenção cognitiva do juízo, funda-se no respeito por pessoas e modos de vida que obtêm sua integridade e autenticidade de convicções religiosas. É bem verdade que o respeito não é tudo, uma vez que a filosofia também possui argumentos que a levam a assumir, perante tradições religiosas, a atitude de alguém que está *disposto a aprender* (HABERMAS, 2007, p.124).

O fundamental é sempre manter o espaço público aberto à argumentação racional para todos os assuntos que sejam de interesse social. Somente esta discussão aberta permitirá que conflitos sejam resolvidos sem a utilização da violência.

Tais procedimentos de fomento a comunicação entre crentes e não-crentes na esfera pública política convergirão para aquilo que Habermas chama de *tradução cooperativa de conteúdos religiosos* fundada em um *processo de mútuo aprendizagem*. Segundo Luiz Bernardo Leite Araújo,

> A "tradução cooperativa de conteúdos religiosos", defendida por Habermas em *Fé e saber*, remete a uma ética da cidadania cuja realização depende de enfoques epistêmicos mediante os quais as dissonâncias cognitivas sejam tratadas como desacordos razoáveis entre todas as partes engajadas em processos de aprendizagem *complementares* (ARAÚJO, 2013. p.XVIII).

Habermas não está propondo com isso uma *domesticação da religião* pelos meios de comunicação, principalmente a *mídia* formadora de opinião pública. *Traduzir conteúdos religiosos* não significa *pasteurizar* os discursos religiosos, excluindo deles os elementos morais e metanarrativos essenciais a autocompreensão dos membros da tradição religiosa como participantes daquela comunidade de fé. A ideia de uma *tradução cooperativa* justamente significa a disposição para uma *assimilação reflexiva* de conteúdos das mentalidades religiosas pelos não crentes e de conteúdos profanizados por parte dos crentes. É

uma relação de aprendizagem de não dupla, que visa fundamentalmente incluir o outro, com seus valores, no discurso público político. O Estado laico como mediador e garantidor da liberdade de expressão e de crença religiosa deve manter-se *neutro*, quando provocado a intervir em conflitos entre religiões e entre crentes e não crentes. Cabe a ele criar as condições institucionais necessárias para que esses conflitos sejam resolvidos de forma pacífica e racional entre as partes interessadas, deixando os casos extremos para a mediação do poder judiciário.

REFERÊNCIAS

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

FREIRE, Wescley Fernandes Araújo. Religião, esfera pública e pós-secularismo: o debate Rawls-Habermas acerca do papel da religião na democracia liberal. **Theoria – Revista Eletrônica de Filosofia**. Vol. VI, nº 16, 2014, p.35-66.

HABERMAS, Jurgen. **A era das transições.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

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

HABERMAS, Jürgen. **Facticidad y validez.** Madrid: Ed. Trotta, 3ª Ed., 2001.

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

HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade**. Lisboa: Dom Quixote, 1990.

HABERMAS, Jürgen. **Theory of Communicative Action (vol. 1).** Trad. Thomas McCarthy, Boston: Beacon Press, 1984.

HABERMAS, Jürgen. **Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns.** Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.

HABERMAS, Jürgen; Bento; SCHULLER, Florian. **Dialética da secularização: sobre a razão e a religião.** 3.ed. Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2007.

http://g1.globo.com/sao-paulo/noticia/2015/06/bispos-divulgam-nota-contra-uso-de-imagens-religiosas-na-parada-gay.html

McCARTHY, Thomas. **The Critical Theory of Jürgen Habermas.** Cambridge: MIT Press, 1978.

RAWLS, John. **O liberalismo político.** São Paulo: Ática, 2000.

RAWLS, John. **El liberalismo político.** Barcelona: Crítica, 1996.

RAWLS, John. **O direito dos povos.** São Paulo: Martins Fontes, 2001.

SIEBENEICHLER, Flávio Beno. Considerações sobre o conceito de liberdade comunicativa na filosofia habermasiana. **Logeion: Filosofia da informação**, Rio de Janeiro, v. 1 n. 1, p.43-58, ago./fev.2014