



## IX CONGRESSO PORTUGUÊS DE SOCIOLOGIA Portugal, território de territórios

---

ÁREA TEMÁTICA: Crenças e Religiosidades [AT]

---

### **RELIGIÃO, ESPAÇO PÚBLICO E A POLÍTICA: UMA ANÁLISE HABERMASIANA.**

---

MORAIS, Edson Elias.

Doutorando em Ciências Sociais, Universidade Estadual Paulista (UNESP) Campus Marília,  
[edson\\_londrina@hotmail.com](mailto:edson_londrina@hotmail.com)

---

POKER, José Geraldo. A. Bertoncini.

Doutor, Universidade Estadual Paulista (UNESP) Campus Marília UNESP,  
[jgpoker@marilia.unesp.br](mailto:jgpoker@marilia.unesp.br)



### Resumo

Este trabalho apresenta algumas reflexões de Habermas sobre o papel da religião no debate político na esfera pública, visando suas contribuições e limitações para se refletir acerca das mudanças ocorridas no Brasil recentemente. Considerando a Teoria do Agir Comunicativo, Habermas propõe uma reflexão sobre a legitimidade e a importância do diálogo entre crentes e não crentes para o avanço da democracia liberal. Buscamos demonstrar em linhas gerais a relação entre religião e sociedade e suas implicações políticas e, por último, concluímos com algumas reflexões críticas acerca das potencialidades e limites da teoria Habermasiana para analisar o campo religioso brasileiro em suas singularidades. Este estudo leva à compreensão do importante papel das demandas religiosas no debate das questões públicas e da relação e seus limites com o Estado.

### Abstract

This study presents some Habermas' reflexions about the role of religion in the political debate on public sphere, aiming at the contributions and limitations to be considered about the changes occurred in Brazil recently. Considering the Theory of Communicative Action, Habermas proposes a reflexion about legitimacy and importance of dialogue between believers and non-believers to the advancement of liberal democracy. We searched for demonstrate generally the relationship between religion and society, and their political implications and, last, we concluded with some critical reflexions about the potentiality e limits of Habermas' theory to analyze the brazilian religious field in its peculiarity. This study leads us to understand the important role of religious demands on the discussion of public issues and the relationship and limits with the country.

Palavras-chave: Jürgen Habermas; Religião; Espaço Público; Democracia.

Keywords: Jürgen Habermas; Religion; Public Sphere; Democracy.

[COM0639]



## Introdução

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

A sociedade brasileira é composta por um emaranhado de relações sociais entranhadas com as religiões desde a chegada dos portugueses com seu catolicismo ibérico colono-catequizador das culturas indígenas e, posteriormente, africanas. Na República o pluralismo religioso foi ampliado a partir da liberdade religiosa e processo de secularização, à moda brasileira. Isto porque o Cristianismo se manteve estabelecido como religião hegemônica (em tradições católicas e evangélicas) perseguindo e/ou convertendo seguidores e líderes das religiões afro-brasileiras. No entanto, mesmo havendo constantes perseguições por parte dos protestantes históricos, pentecostais e neopentecostais mais recentemente, as religiões de matriz afro-brasileira e formas religiosas neoesotéricas no Brasil não se submeteram e não se renderam à evangelização cristã, mantendo a pluralidade religiosa ainda mais complexa nas terras Tupiniquins<sup>1</sup>.

A temática religiosa não era uma preocupação dos sociólogos brasileiros entre os anos de 1930 a 1950, por entenderem que era um fenômeno irrelevante frente às necessidades urgentes da sociedade brasileira no que tange ao desenvolvimento econômico e social (Alves, 1999). A partir da década de 1960, poucos intelectuais se interessaram em compreender as religiões de matriz africana e os pentecostais devido a seu exotismo. Segundo Rubem Alves, a academia brasileira sofria de discriminação “intelectual” e a religião não era considerada um objeto de importância para as mentes privilegiadas da aristocracia acadêmica (1999). Mas a partir das transformações religiosas no Brasil, da consolidação e avanço dos neopentecostais e o crescimento numérico dos cristãos evangélicos em geral, além das afirmações de identidade das religiões de matriz afro-brasileira, tornou-se necessário analisar mais detidamente a pluralidade religiosa brasileira, que tende a se complexificar, e o fenômeno religioso volta a ser de extrema importância nos círculos acadêmicos nacionais nas mais diversas áreas.

Na atualidade essa complexidade se revela no Brasil sob um cenário societário em que líderes religiosos de vários matizes têm se manifestado no processo político institucional e aderido a partidos políticos, dentre os quais alguns<sup>2</sup> defendem abertamente a agenda cristã conservadora e agregam entre seus correligionários pastores, missionários, cantores *gospel* e demais leigos de igrejas evangélicas de todas as tradições, além de representantes católicos. Políticos destes partidos e de outros de matizes ideológicos diferentes compõem a denominada “bancada evangélica”, que busca unidade e fortalecimento político frente às demandas e necessidades específicas. Nas eleições de 2014 a composição dessa bancada teve a sua maior expressividade desde o processo de redemocratização, totalizando 75 deputados e 3 senadores. Este grupo, também chamado de “bancada da Bíblia”, faz aliança com outras duas, a denominada “bancada da bala” e a “bancada do boi”<sup>3</sup>, sendo a primeira composta por deputados e senadores que são financiados e defendem os interesses da indústria de armas e munições e buscam reverter o Estatuto do desarmamento e a segunda composta por deputados e senadores financiados pelo agronegócio, defendendo seus interesses. Estas alianças focam o fortalecimento político durante votação de projetos e emendas constitucionais e funcionam como troca de favores.

A “bancada evangélica” tem como objetivo atender os interesses de uma parcela de evangélicos conservadores que militam em defesa da “família tradicional”, da redução da maioria penal, da isenção de impostos das instituições religiosas, da promoção de ensino criacionista no Ensino Médio, entre outras demandas que atingem grande parte da população brasileira, tornando-se, assim, um grande desafio para as reflexões no campo da Sociologia sobre a relação entre as esferas pública e religiosa no Estado brasileiro.

Este é um pequeno exemplo de que as discussões sobre o fim do fenômeno religioso tinham provisões equivocadas. Algumas delas se pautaram na lógica de que na medida em que a ciência, como conhecimento

objetivo, avançasse a religião, como conhecimento particularmente crível, subjetivo e relegado à esfera privada, chegaria a seu fim inexoravelmente. A religião, portanto, era submetida a um papel negativo e irrelevante frente aos desenvolvimentos da modernidade ocidental. Porém, o fenômeno religioso se apresenta dinâmico como a própria realidade social ao se reformular sob novos aspectos e tomando contornos cada vez mais plurais na contemporaneidade.

Entre os intelectuais internacionais, citamos Peter Berger como um dos principais expoentes da Sociologia da religião, que defendia esta vertente, mas que no ano 2000 escreveu um artigo decretando o processo inverso, a “dessecularização” e a retomada da religiosidade fundamentalista (Berger, 2000). E Jürgen Habermas também defendia o processo de secularização, mas a partir de 1990 revisou a teoria e passou a conceituar as sociedades contemporâneas de “sociedades pós-seculares”, porque as religiões não deixaram de legitimar a vida da maioria das pessoas e têm sido cada vez mais motivo de notícias jornalísticas (Monteiro, 2009).

Frente a esta realidade, Habermas propõe um debate profícuo que dialoga a relação entre religiões, ciência e outras esferas da sociedade em um Estado de direito democrático. Ou seja, encontramos em sua teoria social princípios normativos para uma “ação comunicativa” que garantem a perpetuação da própria democracia e suas instituições. Contudo, é necessário adaptar o debate proposto por Habermas para discutir a realidade brasileira devido à singularidade frente ao contexto europeu e ao fato deste autor girar em torno da perspectiva religiosa monoteísta universalista.

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

## **1. Religião e sociedade no pensamento de habermas**

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

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

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

A *racionalidade instrumental* é fundamentada na calculabilidade e na busca dos fins, semelhante à tipologia construída por Max Weber sobre o tipo de ação com relação a fins. Esse tipo de racionalidade é uma das grandes características da modernidade ocidental segundo as formulações weberianas, ela fundamenta os objetivos e o desenvolvimento do capitalismo, organiza o trabalho, a sociedade e o domínio da natureza em prol da reprodução material da sociedade. A *racionalidade comunicativa*, por sua vez, busca o entendimento e orienta para a reprodução simbólica da sociedade (conf. Nobre, 2004). Diferentemente da análise de

Weber, Habermas entende que “a forma própria da modernidade é aquela em que a orientação da ação para o entendimento encontra-se presente no próprio processo de reprodução cultural que permite a continuidade de interações no mundo, nas próprias instituições em que o indivíduo é socializado” (Nobre, 2009, p. 14).

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

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

E a terceira e última fase do pensamento habermasiano sobre as questões religiosas se deu a partir do final dos anos 1990 e início dos anos 2000, momento que, segundo Portier, marcou uma evolução significativa em sua interpretação sobre o papel da religião no debate político no espaço público. As discussões de Habermas sobre o papel das religiões no espaço público se mostram muito mais profícuas, principalmente a partir das obras *O Futuro da Natureza Humana* (2002) e *Entre Naturalismo e Religião* (2008).

Além destas obras apontadas por Portier, podemos acrescentar a entrevista cedida ao filósofo espanhol Eduardo Mendieta, em 1999, que se tornou um capítulo de *Era das Transições* (2003); também seu discurso na recepção do Prêmio da Paz, concedido pela Associação dos Livreiros da Alemanha, em 2001, que se tornou texto publicado sob o título *Fé e Saber* (2013). E em 2006 foi promovido um debate com o então Papa Bento XVI, que também se tornou livro sob o título *Dialectics of Secularization: On Reason and Religion* (2005) [A dialética da secularização: Sobre razão e religião]. Posteriormente escreveu um artigo para o *European Journal of Philosophy* intitulado *Religion in the public Sphere* (2006)<sup>4</sup>. As obras que compõem esta terceira fase, segundo Portier, adotam o paradigma da “publicização” e enfatiza que a religião deve participar e intervir na esfera pública social “infundindo-lhe as ‘intuições morais’ de que são portadores os seus textos fundadores e a tradição que suscitaram” (Portier, 2013, p. 61). Esta última fase do pensamento de Habermas aponta para uma sociedade “pós-secularizada” em que mantém um ajustamento e a sobrevivência das religiões e a secularização (Habermas, 2013, p. 6).

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

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

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

Habermas analisou o desenvolvimento evolutivo<sup>5</sup> da sociedade moderna, sob os caminhos já feitos por Max Weber, isto é, compreender as racionalidades da modernidade que levaram à secularização e ao desenvolvimento próprio da modernidade, e, ao mesmo tempo, como as religiões mundiais, principalmente o Cristianismo, foram fundamentais nesse processo (Conf. Araujo, 2010). Habermas avançou em relação à análise acerca da racionalidade para além de Weber. Isto é, a racionalidade weberiana ficou muito restrita ao plano prático, instrumental, e ao “sujeito solitário”. Para corrigir essa restrição Habermas ampliou a teoria da racionalidade a partir de uma “compreensão dialógica” e “de um modelo de interação social” (Araujo, 2010, p. 31).

Segundo Habermas, a modernidade não é mero resultado de uma secularização do cristianismo, por mais importante que tenha sido esta tradição religiosa no âmbito da racionalidade da conduta de vida. Na verdade, nem a metafísica grega nem a religião cristã – visões de mundo encontradas na mesma tradição europeia e que incorporam o mais elevado potencial de racionalização – consideradas isoladamente, possuem elementos necessários para uma racionalização em todas as dimensões possíveis. Foi o encontro, ou ainda, em termos habermasianos, a “relação de tensão produtiva” destas imagens de mundo, no contexto medieval, que permitiu a eclosão das ciências modernas e da ética protestante da vocação, fatores igualmente importantes para a modernização da sociedade ocidental. Habermas relaciona, portanto, as religiões de redenção com a dimensão *ética* da racionalização e as imagens cosmológico-metafísicas de mundo com a dimensão *cognitiva* (Araujo, 2010, p. 41, grifo do autor).

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

Compreender que a modernidade é o resultado de um processo de racionalização foi o objetivo de Habermas, e também o de Weber. Isto é, as “imagens de mundo” pautadas pelas tradições religiosas – que mantinham elementos cognitivos, morais e expressivos da cultura – foram substituídas por visões racionalizadas, tornando-se imagens de mundo secularizadas, e que produziram uma separação ou diferenciação das esferas axiológicas de legitimidade, possuindo cada uma delas uma lógica interna própria (Araujo, 2010, p. 24). Para Habermas, “‘imagens de mundo’ são sistemas culturais de interpretação que refletem o saber de um fundo dos grupos sociais e que asseguram um vínculo coerente na multiplicidade de suas orientações de ação” (*Idem*, p. 19).



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

Assim como Berger revisou sua teoria da secularização no artigo *A Dessecularização do mundo: uma visão global* (2000), Habermas passou a analisar as religiões a partir de outro registro, o da continuidade do fenômeno religioso em uma sociedade secularizada, e principalmente o local legítimo desta esfera no debate político no espaço público, aspecto distintivo da terceira fase do pensamento Habermasiano sobre o tema. E aqui, optamos por não tratar sobre a segunda fase devido ao contraste mais explícito entre a primeira e terceira fase do pensamento habermasiano.

## **2. O lugar da religião e sua função política no espaço público**

Habermas amplia sua atenção sobre o papel da religião no espaço público depois de perceber que as religiões passaram a ter importância política no cenário internacional a partir do avanço dos fundamentalismos em várias tradições e confissões religiosas pelo mundo, principalmente depois da década de 1990 (Conf. Habermas, 2007, p. 129), marcando assim a sua terceira fase de produção intelectual.

O trágico evento que corroborou ainda mais para a importância desta análise foram os atentados às torres gêmeas nos EUA (2001), em que os discursos para a legitimação destes foram atribuídos à fé islâmica de um lado, e do outro o discurso cristão americano, do Presidente G. W. Bush, legitimando a retaliação no Afeganistão em busca de Osama bin Laden e a convocação ao povo americano para orar pelos soldados e pela guerra<sup>6</sup>.

Como já afirmado, Habermas não produziu uma Sociologia das Religiões a partir de suas manifestações pormenorizadas, como objeto exclusivo de análise nem mesmo nesta terceira fase, mas analisou o *efeito político* das religiões mundiais na sociedade contemporânea mediante a retomada de uma visão de mundo religiosa conservadora que reclama para si, em disputa com a ciência, a hegemonia das imagens de mundo atuais. Assim, a Teoria Crítica de Habermas, baseada na ação comunicativa, se preocupa com os conflitos existentes entre: razão científica e a fé e moral religiosas e os conflitos geopolíticos e civis, em um Estado liberal em que o processo de laicização garante a coexistência da pluralidade das religiões e da autonomia do Estado frente às demandas particulares das várias tradições religiosas. Sobre isto, Luiz B. L. Araujo afirma que o “processo de *laicização da autoridade política é a viga mestra do processo de secularização*, do qual fazem parte a separação entre igreja e Estado” (2013, p. XVII, grifo nosso) e também do pluralismo religioso e do regime de tolerância entre os vários credos. Isto quer dizer que as questões das religiões, na sociedade moderna “pós-secularizada”, são objetos de uma reflexão sócio-filosófico-política.

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

Ao identificar uma transformação no processo de secularização e avançar no diagnóstico do tempo presente acerca da relação entre religião e sociedade, Habermas construiu o conceito de “*pós-secularização*” para distinguir de outras leituras sobre este fenômeno na contemporaneidade. “Pós-secularização” não quer dizer

algo banal como “após a secularização” ou “dessecularização”, como defendeu Berger (2000). Para Habermas a sociedade “pós-secular” é um modelo social que “ajusta à sobrevivência de comunidades religiosas em um ambiente cada vez mais secularizante” (Habermas, 2013, p. 6). Segundo Araujo, este termo corresponde a uma mudança de mentalidade que tem consciência da persistência da religião e do seu valor na esfera pública democrática.

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

Segundo Habermas (2013), a disputa entre o modo de pensar religioso e o da modernidade racionalizada secular produzem erros semelhantes, pois um defende de forma otimista o processo da modernidade desencantada; o outro afirma que a secularização, “modo de apropriação forçada”, leva a uma “modernidade desamparada” (p. 5). E essa disputa entre “forças produtivas da ciência e da técnica, liberada pelo capitalismo” de um lado e “poderes conservadores da religião e da Igreja” de outro, leva a uma soma zero, pois se desqualificam numa disputa da obtenção da hegemonia sobre a verdade, ao invés de conviverem em uma relação dialógica. Tal disputa não condiz, segundo Habermas, com o modelo de sociedade “pós-secular”, pois no campo do discurso eles se excluem mutuamente, mas na prática social as pessoas tentam fazer a intermediação entre a ciência e a religião por meio do senso comum, com certa dificuldade (Conf. Habermas, 2013, p. 6).

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

Tão logo uma questão existencialmente relevante vá para a agenda política, os cidadãos – *tanto crentes como não crentes* – entram em colisão com suas convicções impregnadas de visões de mundo e, à medida que trabalham as agudas dissonâncias desse conflito público de opiniões, têm a experiência do fato chocante do pluralismo das visões de mundo. *Quando aprendem a lidar pacificamente com esse fato na consciência de sua própria falibilidade – sem rasgar, portanto, o laço de uma comunidade política –, eles reconhecem o que significam, em uma sociedade pós-secular, as condições seculares da tomada de decisões, estabelecidas pela Constituição* (Habermas, 2013, p. 7, grifo nosso).

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

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

papel pedagógico fundamental sobre as mentalidades dos cidadãos crentes.

A exigência não recai apenas sobre o crente, mas também ao não crente, que precisa conviver pacificamente com formas de mentalidades diferentes da dele - no caso, a mentalidade religiosa - e estar disposto a dialogar com valores éticos e morais que estão na base das verdades religiosas, isto é, ambos devem abandonar os radicalismos, aprendendo uns com os outros em prol de uma convivência pacífica, tolerante, democrática e plural. Como exemplo da possibilidade de se aprender com valores religiosos, Habermas afirma que a ética da justiça judaica e a ética do amor cristão não foram apenas fundamentais para autocompreensão normativa da modernidade, como também para a criação do universalismo igualitário, que dá base para vários dos princípios utilizados nas formulações do projeto da modernidade, a ponto de não haver alternativas para eles na contemporaneidade.

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

No que se refere à esfera pública formal, Habermas tem em mente o Estado liberal submetido a uma Constituição de moral profana: o Estado não está sob o julgo de nenhuma profissão de fé, portanto, laico e secularizado. Esta forma de Estado, por sua vez, não quer dizer Estado ateu, pois seu dever é garantir o direito a liberdade religiosa a todas as confissões e credos, e também o direito a não ter confissão religiosa. Assim, o Estado liberal é neutro a respeito das visões de mundo, “não tendo qualquer predisposição a tomar decisões políticas em favor desta ou daquela parte” (2013, p. 8) previamente.

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

Embora haja a liberdade e o direito dos cidadãos manifestarem suas reivindicações ao Estado a partir da linguagem religiosa, eles devem reconhecer que o Estado se pauta por argumentos seculares submetidos ao conhecimento científico e que devem ser acessíveis a todos os cidadãos, portanto, uma “moral profana”.

A autocompreensão do Estado de direito democrático formou-se no quadro de uma tradição filosófica que apela exclusivamente a uma razão “natural”, ou seja, a argumentos públicos que, de acordo com sua pretensão, *são acessíveis da mesma maneira a todas as pessoas*. Ora, a assunção de uma razão humana comum constitui a base epistêmica para a justificação de um poder do Estado secular que independe de legitimações religiosas. E isso permite, por outro lado, pensar a separação entre Igreja e Estado ao nível institucional. No âmbito de uma compreensão liberal, a qual serve de pano de fundo, a superação das guerras de religião e das querelas entre as confissões, que teve no início dos tempos modernos, constitui um ponto de partida histórico (Habermas, 2007, 135, grifo do autor).

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

Para ter esta postura no debate na esfera pública informal e a legitimidade de reivindicação na esfera pública

formal, as instituições religiosas devem renunciar a suas “*formas de fé arcaicas*” e assumir a “*fé moderna*” a partir de um processo de autocrítica. A “*fé moderna*” é o resultado do processo da secularização influenciado pelo próprio Cristianismo Reformado, e que atingiu outras formas de religião. As principais características desta forma de fé, segundo Habermas, são: a) a consciência autocrítica; b) a posição não exclusiva de verdade de fé; c) ser limitada pelo saber profano e compartilhado com outras religiões; d) ter uma consciência descentrada acerca da relativização da própria posição. Esta forma de fé possui uma implicação política muito importante, já defendida por John Rawls em sua obra *Liberalismo Político*, e seguida por Habermas: “que os crentes podem saber por que têm que renunciar ao emprego da força, especialmente da força organizada pelo Estado, para impor suas verdades de fé” (Habermas, 2003, p. 201).

Segundo Habermas, “só merecem o predicativo ‘razoáveis’ as comunidades religiosas que, *segundo seu próprio discernimento*, renunciam à imposição violenta de suas verdades de fé, à pressão militante sobre as consciências de seus próprios membros, tanto mais à manipulação para atentados suicidas” (2013, p. 6, grifo do autor). Essa postura só é possível mediante uma reflexão racional acerca da condição social que se desenvolveu na modernidade, isto é, ampliação das formas plurais de visão de mundo e o avanço e a hegemonia do conhecimento objetivo científico. Esta caracterização não parte da ideia de que a religião se moderniza num processo evolucionista em detrimento de outro que ficou primitivo, mas que a modernidade produziu uma visão de mundo pluralista, autoconsciente, autocrítica e relativa que foi assumida por grupos religiosos, primeiramente pelos Protestantes, depois pelos Católicos e outras religiões.

Por outro lado, a modernidade não produziu apenas uma “*fé moderna*” autoconsciente, caracterizada acima, mas também a versão fundamentalista das religiões que dificulta o debate posto na relação entre religião e política. Os movimentos fundamentalistas estão espalhados entre cristãos, judeus, muçulmanos e outros grupos religiosos, ou seja, não é uma característica especificamente de um só grupo, já desde o século XIX. Mas a partir de 1990 houve um avanço considerável no número de fieis associados a estes movimentos, o que reverberou em formas políticas em âmbito nacional e internacional. Para Habermas, fundamentalistas são “movimentos religiosos que propagam – até praticam – o retorno à exclusividade de conteúdos de fé pré-modernos” (2003, p. 201), por isso identificados como “*formas de fé arcaicas*”, não tendo nenhuma conotação com falta de intelectualidade ou formação acadêmica dos fieis, muito pelo contrário, podemos observar que os vários discursos religiosos fundamentalistas buscam a todo custo se legitimar em discursos científicos, como é o caso do pastor Silas Malafaia que recorre à psicologia para se impor à agenda LGBT.

Desta forma, a prática fundamentalista tem uma implicação política muito séria e contrária àquela apresentada como “*fé moderna*”. O fundamentalismo impõe sobre os ombros de seus fieis uma luta contra a secularização, o saber científico objetivo e o pluralismo de visões de mundo, promovendo violência e intolerância religiosa devido à sua exclusiva e verdadeira fé. Sobre esta forma religiosa, Habermas ressaltou que “o fundamentalismo não tem mais a inocência da situação epistêmica dos velhos impérios [...] como isentos de limites” (2003, p. 201). Ou seja, é uma forma de reivindicação consciente da exclusividade de fé e criação de mecanismos racionais para sobreposição de suas verdades em detrimento e exclusão do diferente.

Estes últimos aspectos nos desafiam a uma contínua reflexão sobre o papel da religião no espaço público do debate político, pois se os dirigentes do Estado tivessem clareza sobre a neutralidade das decisões políticas, haveria certa segurança sobre o controle do avanço da força política destes grupos exclusivistas. No entanto, a dificuldade se torna maior quando o processo de secularização e laicização não são muito claros para a população nem para os políticos profissionais, que não apenas utilizam os discursos religiosos em suas campanhas, mas buscam legislar sob tais pressupostos sem fazer o devido debate e tradução no espaço público com os demais cidadãos não crentes e de outras religiões.

### 3. Considerações finais

A reflexão Habermasiana nos auxilia a repensar o papel das religiões no cenário político contemporâneo, a compreender que não se pode agir com preconceito excluindo à revelia todo e qualquer discurso religioso sobre questões públicas por simplesmente ser um discurso religioso, mas precisa-se ter em mente os recursos e mecanismos da crítica para analisar as consequências e as assimetrias neste debate em ambos os lados.

A potencialidade da análise habermasiana sobre o fenômeno religioso brasileiro está em fornecer uma perspectiva normativa acerca do processo de construção da própria democracia em que garante as liberdades individuais por meio do diálogo e do aprendizado. E ao mesmo tempo a fazer uma análise crítica dos grupos religiosos que exigem a exclusividade de suas visões de mundo e que têm se instrumentalizado nas instituições políticas para fortalecer e impor seus posicionamentos. Ao observarmos o conflito entre os vários discursos religiosos conservadores e o posicionamento dos vários movimentos sociais percebemos que falta o debate dialógico na esfera pública informal em que ambos, munidos de seus argumentos, devem ser confrontados. O que está posto no presente momento é a disputa excludente em que cada um, a partir de sua plataforma, discursa para si sem ouvir o outro. Disputa que não condiz com a sociedade “pós-secular”.

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

No caso brasileiro temos este desafio, e aqui percebemos o limite desta teoria normativa, pois, segundo Lísias N. Negrão, encontra-se no Brasil uma forma de “semi-encantamento e de secularização relativa” (Negrão, 2005, p. 35), sendo o Estado secularizado, mas encantado nas mentalidades. Temos hoje, mais do que naquele período, religiosos de “fé arcaica” assumindo lugares na política institucional sem assumir a laicidade exigida. Este fato empodera ainda mais os grupos fundamentalistas na imposição de suas visões de mundo a toda sociedade. Portanto, é preciso que o Estado Brasileiro assuma, antes de qualquer coisa, seu caráter republicano e liberal para garantir a laicidade.

Esta característica do Estado brasileiro nos faz questionar o conceito sociedade pós-secular de Habermas. O conceito possui uma capacidade normativa, mas não é explicativa desta sociedade, visto que os conflitos têm sido ampliados exatamente por causa da pluralidade e visão de mundo e da velha disputa entre ciência e religião, bem como da constante tentativa da imposição religiosa conservadora sobre a totalidade da sociedade, desconsiderando a hegemonia do saber científico e a diversidade pluralista.

### Referências

- Alves, Rubem (1999). *O suspiro dos oprimidos*. São Paulo: Paulus.
- Araujo, Luiz Bernardo Leite (2013). “Apresentação à edição brasileira”. In: Habermas, J. *Fé e saber*. São Paulo: Editora Unesp.
- Araujo, Luiz Bernardo Leite (2010). *Pluralismo e justiça: estudos sobre Habermas*. São Paulo: Edições Loyola.
- Araujo, Luiz Bernardo Leite (1996). *Religião e modernidade em Habermas*. São Paulo: Edições Loyola.
- Bauman, Zygmunt (1998). *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed.
- Berger, Peter (2000). A dessecularização do mundo: uma visão global. *Religião e sociedade*. V.21, n.1, pp9-23.

- Bourdieu, Pierre (2000). *O poder simbólico*. 7. Ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- Habermas, Jürgen (2007). *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- Habermas, Jürgen (2003). *Era das transições*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- Habermas, Jürgen (2013). *Fé e Saber*. São Paulo: Editora Unesp.
- Monteiro, Paula (2009). Jürgen Habermas: religião, diversidade cultural e publicidade. *Novos estudos*. Cebrap. V. 84. pp. 199-213.
- Negrão, Lísias N (2005). Nem “jardim encantado”, nem “clube dos intelectuais desencantados”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. vol. 20. n° 59.
- Nobre, Marcos (2004). *A Teoria Crítica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- Nobre, Marcos (2003). Luta por reconhecimento: Axel Honneth e a Teoria Crítica. In: Honneth, Nobre, Marcos (2009). *Introdução: modelos de Teoria Crítica*. In: Nobre, Marcos. *Curso Livre de Teoria Crítica*. Campinas: Papirus.
- Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34.
- Portier, Philippe (2013). Democracia e religião no pensamento de Jürgen Habermas. *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião*. Juiz de Fora, v. 16, n. 1, p. 611-628.
- Repa, Luiz (2009). Jürgen Habermas e o modelo reconstrutivo de Teoria Crítica. In: Nobre, Marcos. *Curso Livre de Teoria Crítica*. Campinas: Papirus.

---

<sup>1</sup> Ver: NEGRÃO, Lísias Nogueira. Pluralismo e multiplicidades religiosas no Brasil contemporâneo. In: *Sociedade e Estado*, Brasília, v. 23, n. 22, pp. 261-279, mai/ago. 2008.

<sup>2</sup> Citamos o Partido Social Cristão (PSC) e o Partido Republicano Brasileiro (PRB).

<sup>3</sup> Os jornais utilizam estes epítetos como um trocadilho com a forma abreviada do *reality show Big Brother Brasil* (BBB), e chamam de “bancada BBB: bancadas da Bíblia, da Bala e do Boi”.

<sup>4</sup> Neste trabalho não trabalharemos com a análise destas obras especificamente, seguem apenas como exemplificação da produção habermasiana acerca da religião.

<sup>5</sup> O termo evolutivo em Habermas nada tem a ver com a ciência evolucionista. Araujo afirma que a teoria de Habermas é “evolucionária” para evitar o termo “evolucionista” para que não haja equívocos (1996, p. 40).

<sup>6</sup> Não temos por pressuposto que o fundamento do ataque aos Estados Unidos seja exclusivamente religioso. É sabido que as relações políticas e interesses econômicos subjacentes a ambos os ataques são muito mais fortes. Contudo, no campo do discurso a questão religiosa ficou evidenciada.