



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Marcelo Sanches Miranda

**RELIGIÃO E ESFERA PÚBLICA DEMOCRÁTICA: UMA  
HARMONIA POSSÍVEL?**

Florianópolis

2021

Marcelo Sanches Miranda

**RELIGIÃO E ESFERA PÚBLICA DEMOCRÁTICA: UMA  
HARMONIA POSSÍVEL?**

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Denilson Luís Werle

Florianópolis

2021

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,  
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Miranda, Marcelo Sanches

Religião e esfera pública democrática: uma harmonia possível? / Marcelo Sanches Miranda ; orientador, Denilson Luís Werle, 2021.

143 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Florianópolis, 2021.

Inclui referências.

1. Filosofia. 2. Religião - esfera pública - democracia - Habermas. I. Werle, Denilson Luís. II. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

Marcelo Sanches Miranda

*Religião e esfera pública democrática: uma harmonia possível?*

O presente trabalho em nível de doutorado foi avaliado e aprovado por  
banca  
examinadora composta pelos seguintes membros:

Prof. Denilson Luís Werle, Dr.  
Orientador  
Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)

Prof. Delamar Volpato Dutra, Dr.  
Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)

Prof. Marciano Adilio Spica, Dr.  
Unicentro – PR

Prof. Rodolfo Denk Neto, Dr.  
IFSC – Campus Xanxerê - SC

Certificamos que esta é a versão original e finaldo trabalho de conclusão  
que foi julgado  
adequado para obtenção do título de doutor em filosofia.

---

Prof. Ivan Ferreira da Cunha, Dr.  
Coordenador do Programa de Pós-Graduação

---

Prof. Denilson Luís Werle, Dr.  
Orientador

Florianópolis, 2021.

Dedico este trabalho à Sandra,  
companheira amada e constante incentivadora.

## AGRADECIMENTOS

Ao meu prezado orientador, Professor Dr. Denilson Luís Werle, mestre, incentivador e amigo, sempre pronto a me atender e orientar. Muito obrigado, meu caro.

Ao Professor Dr. Delamar Volpato Dutra, pelo constante apoio e incentivo ao longo do curso.

Aos Professores Dr. Marciano Spica e Dr. Rodolfo Denk Neto, pelo grande privilégio que me proporcionaram, participando da banca examinadora.

Ao Professor Dr. Ivan Ferreira da Cunha, coordenador do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFSC.

Às queridíssimas secretárias do PPGFIL, Irma Iaczinski e Jacinta Gomes. Muito obrigado pela paciência e disposição com as quais sempre me atenderam.

Aos colegas de classe e grupos de estudo, com quem sempre aprendi muito. Sou muito grato à todas e todos.

À CAPES, por ter financiado este estudo.

## **RESUMO**

Contrariando a perspectiva de muitos de que, à medida que uma sociedade se modernizasse, sua religiosidade começaria a evaporar-se, sendo um dos indicadores deste processo de desaparecimento paulatino da religião a conversão desta em um assunto privado e invisível na vida pública, ao observarmos a régua do tempo, podemos observar não somente a perseverante presença da religião no palco da história, bem como sua insistente tendência, especialmente nas últimas décadas, em transpor os limites da esfera privada para a esfera pública democrática. A presente tese busca refletir em como conciliar democracia e diversidade religiosa, ou seja, como definir qual o papel das diferentes religiões na constituição e manutenção de um estado laico democrático e como o estado laico democrático pode ou deve agir em relação a resolução de conflitos que podem advir da diversidade religiosa. Perante tal cenário, uma das contribuições mais originais e relevantes para o debate é, sem dúvida, a do ilustre filósofo germânico Jürgen Habermas, que com sua posição ímpar no debate em torno da presença da religião na esfera pública, têm sido um dos referenciais conceituais mais importantes a orientar e estruturar a discussão, e que merecerá especial consideração neste exercício acadêmico.

### **PALAVRAS -CHAVES:**

Religião - esfera pública - democracia - pluralidade - estado laico - Habermas

## ABSTRACT

Contrary to the view of many that, as a society would modernize, its religiosity would begin to evaporate, one of the indicators of this process of religions gradual disappearance being its conversion into a private matter and invisible in public life, when we look at the timeline, we can observe not only the persevering presence of religion on the stage of history, as well as its insistent tendency, especially in recent decades, to cross the boundaries of the private sphere into the democratic public sphere. The present thesis seeks to reflect on how to reconcile democracy and religious diversity, that is, how to define the role of different religions in the constitution and the maintenance of a laic democratic state and how the laic democratic state can or should act concerning resolving conflicts that may arise from religious diversity. In such a scenario, one of the most original and relevant contributions to the debate is, without a doubt, that of the distinguished Germanic philosopher Jürgen Habermas, who, with his unique position in the debate regarding the presence of religion in the public sphere, has been one of the most important conceptual references to guide and structure the discussion, and who will deserve special consideration in this academic work.

### **KEYWORDS:**

Religion - public sphere - democracy - plurality - laic state - Habermas

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	10
1. HABERMAS E O LUGAR DA RELIGIÃO .....	21
2. ESFERA PÚBLICA DEMOCRÁTICA.....	30
3 HABERMAS, DIALOGANDO COM A RELIGIÃO .....	50
4 A NECESSIDADE E OS DESAFIOS DA TRADUÇÃO DOS DISCURSOS RELIGIOSOS.....	76
4.1 Habermas e o papel da religião no discurso político. ....	79
4.2 Habermas e a religião no discurso político – algumas críticas.....	87
5 RELIGIÃO E ESFERA PÚBLICA NO BRASIL.....	93
5.1 Religião, esfera pública e o momento atual no Brasil. ....	104
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	115
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....	134

## INTRODUÇÃO

Erraram! Realmente erraram, em seus prognósticos, aqueles que em tempos idos profetizaram a respeito de um raquitismo quase mortal das religiões, que as comprometeriam acentuadamente em eras vindouras, alguns, inclusive, apostando em seu ‘sepultamento’, uma espécie de sumiço histórico, resultado inevitável da galopante ação das luzes advindas do Iluminismo que, dissipando as densas trevas de outrora, daria à razão o sentar-se no trono, destituindo a religião de seu antigo régio domínio.

Assim, muitos apostavam, à medida que uma sociedade se modernizasse, sua religiosidade começaria a evaporar-se e um dos indicadores deste processo de desaparecimento paulatino da religião seria a conversão desta em um assunto privado e invisível na vida pública.

Porém, como aponta Miroslav Volf:

O mundo sempre foi um lugar muito religioso e, pelo que tudo indica, assim continuará sendo no futuro que se pode prever. [...] não foi isso que alguns figurões da modernidade européia presumiram. [...] a religião, de um modo ou de outro, ‘definharia até morrer’, usando a expressão mais comumente empregada pela tradição marxista para descrever o desaparecimento do estado na sociedade comunista (VOLF, 2018, p.103).

Faz-me lembrar, aqui, o grande G.K. Chesterton, ardoroso entusiasta da fé cristã (e também um grande crítico de seus equívocos), que com seu conhecido bom-humor dizia: “Aqueles que se casam com o espírito da época, vão ser viúvos na época seguinte”.

Já nos anos 80 e 90, por exemplo, considerando-se os temas centrais nas análises sociológicas da religião, encontramos a atenção dada ao retorno do religioso, a emergência de novos movimentos religiosos e a ocupação do espaço público da sociedade por aquelas religiões tradicionais – cristianismo, islamismo, budismo, judaísmo e hinduísmo – que pareciam ter, como único destino, refugiar-se na vida privada, como que esperando pelo seu desaparecimento definitivo.

É notória, já neste período, a revitalização e a assunção a espaços públicos, justamente por aquelas tradições religiosas que, tanto as teorias da secularização como as teorias cíclicas do renascer religioso, haviam asseverado que iriam tornar-se marginais e irrelevantes no mundo moderno. Vem-me a memória, como exemplo emblemático desta mudança de tendência, o livro do cientista político francês, Gilles Kepel, especialista em questões do mundo árabe e Oriente Médio contemporâneo, editado em 1991 com o título *A revanche de Deus: cristãos, judeus e muçulmanos na reconquista do mundo*<sup>1</sup>, em direta alusão ao fracasso do prognóstico sobre a extinção da religião no mundo moderno.

Conforme Casanova, em sua respeitada obra *Public religions in the modern world*(1994), a religião, nos anos 80, se “fez pública” em duplo sentido: entrou na esfera pública e, por isso, ganhou publicidade, começando a ganhar a atenção de diversos públicos – os meios de comunicação, os sociólogos, os profissionais da política e o público em geral. Para o autor, foram especialmente quatro evoluções, aparentemente não relacionadas, embora simultâneas em seu desenvolvimento, que proporcionaram à religião o tipo de publicidade geral que motivou uma reconsideração de seu lugar e função no mundo moderno: a revolução islâmica no Irã, a assensão do sindicato Solidariedade na Polônia, o papel do catolicismo na revolução sandinista e em outros conflitos políticos

---

<sup>1</sup>*La Revanche de Dieu: Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, Paris, Le Seuil, 1991.

em toda América Latina e o ressurgimento público do fundamentalismo protestante como uma força na política norte-americana. Ele lembra que, durante os anos 80, era difícil encontrar um conflito político sério, em qualquer região do mundo, em que a religião não estivesse por trás.

Casanova indica a tese central de seu texto: assistimos à “desprivatização” da religião no mundo moderno, afirmando que por desprivatização ele entende o fato de que as tradições de todo o mundo se negam a aceitar o papel marginal e privatizado que lhes tem reservado as teorias da modernidade e as teorias da secularização. Aponta que, em todo o mundo, as religiões vão adentrando à esfera pública e na cena da contorvêrsia política não apenas para defender seu território tradicional, como fizeram no passado, como também para participar nas mesmas lutas para definir e estabelecer os limites modernos entre as esferas pública e privada, entre o sistema e a vida contemporânea, entre a legalidade e a moralidade, entre o indivíduo e a sociedade, entre a família, a sociedade civil e o Estado, entre as nações, estados, civilizações e o sistema mundial (CASANOVA, 1994, p.18-19).

Pouco tempo depois (2012), em sua obra *Mundo de la vida, política y religión*, Habermas também explicita sua visão quanto à “vitalidade do religioso”, à qual faço questão de apresentar em citação um tanto mais longa:

São sobretudo três fenômenos que se sobrepõem entre si e se condensam na impressão de um “retorno da religião” em escala mundial: (a) a expansão missionária das grandes religiões mundiais, (b) sua radicalização fundamentalista e (c) a instrumentalização política de seu potencial de violência.

(a) O primeiro sinal de vitalidade é a circunstância de que no âmbito das comunidades religiosas e das igrejas existentes, os grupos ortodoxos ou, pelo menos, os conservadores, avançam em todos os lugares. Isto vale para o hinduísmo e o

budismo, bem como para as três religiões monoteístas. O que chama a atenção é sobretudo a expansão regional dessas religiões estabelecidas na África e nos países do Leste e Sudeste Asiáticos. O êxito missionário também depende, é claro, da mobilidade das formas de organização. A igreja mundial multicultural do catolicismo romano se adapta melhor às tendências da globalização do que as igrejas protestantes constituídas no âmbito do Estado nacional, que são as grandes perdedoras nesse processo. As redes descentralizadas do Islã (sobretudo na África subsaariana) e as evangélicas (sobretudo na América Latina) apresentam o desenvolvimento mais dinâmico. Elas se caracterizam por uma religiosidade extática, atizada por figuras carismáticas individuais.

(b) Os movimentos religiosos que crescem de maneira mais rápida, como os pentecostais e os muçulmanos radicais, podem ser mais bem descritos como “fundamentalistas”. Eles combatem o mundo moderno ou, em todo caso, procuram se retirar dele. Em seus cultos, o espiritualismo e a expectativa do fim dos tempos se misturam com ideias morais rígidas e uma crença literal na bíblia. Ao contrário disso, os “novos movimentos religiosos”, que proliferam erraticamente desde os anos 70 do século passado, estão marcados muito mais por um sincretismo “californiano”. Contudo, compartilham com os evangélicos uma forma de prática religiosa não-institucionalizada. No Japão, surgiram aproximadamente umas quatrocentas seitas desse tipo, em que elementos do budismo e da religião popular são misturados com doutrinas pseudocientíficas e esotéricas. Na República Popular da China as represálias contra a seita Falun Gong chamaram a atenção para o grande número de “novas religiões”, que, estima-se, tenham ao todo 80 milhões de adeptos.

(c) O regime dos mulás no Irã e o terrorismo islâmico são tão somente os exemplos mais espetaculares de uma liberação política do potencial religioso de violência. Muitas vezes a codificação religiosa atiza primeiramente a brasa de conflitos que tem uma outra origem, que é profana. Isso é válido para a “dessecularização” do conflito no Oriente Médio, bem como

para a política do nacionalismo hinduísta e o duradouro conflito entre a Índia e o Paquistão, ou para a mobilização da direita religiosa nos EUA antes e depois da invasão do Iraque (HABERMAS, 2015, p.265-266).

Mirando a régua do tempo, podemos observar não somente a perseverante presença da religião no palco da história, bem como sua insistente tendência, especialmente nas últimas décadas, em transpor os limites da esfera privada para a esfera pública. Como bem observou Brum,

A complexa interação entre religião e política estabeleceu-se definitivamente nos últimos vinte anos no debate político e acadêmico. Nesse ínterim, questões que vão desde o surgimento do terrorismo internacional e de partidos conservadores em grandes democracias ocidentais, ambos de inspiração religiosa, os direitos de minorias (religiosas ou não), aborto, casamento civil homoafetivo e outras têm trazido à tona a questão da **presença, permanência e limites** da religião na esfera pública para o centro do debate político, gerando como consequência um intenso debate acadêmico (BRUM, 2015, p.80, negrito meu).

Obviamente, tal deslocamento não vem ocorrendo de maneira uniforme, mas guardando peculiaridades em distintas situações geográficas/políticas/culturais, acontecendo, porém, em todas elas, ainda que em diferentes níveis. Da mais resistente Europa ao nosso mui religioso Brasil, a dinâmica relação “religião - esfera pública” vem ecoando com força tal que, grosso modo, considero séria e relevante a possibilidade de pecarmos (para usar um termo bem religioso) em uma dentre duas possibilidades:

- 1) Sucumbirmos subalternamente aos apelos das massas religiosas dominantes em uma sociedade, onde uma religião imponha-se como “a” fonte preponderante dos valores que regerão esta sociedade, tolhendo todas as outras visões de mundo existentes, ainda que em menor expressão demográfica.
  
- 2) Em oposição a essa primeira possibilidade, equivocarmo-nos, conforme a conhecida expressão popular “jogar fora a água do banho com o bebê junto”, ou seja: numa postura energicamente defensiva e, em muitos cenários, bastante compreensível, tolher, desta feita, toda e qualquer possibilidade de participação e contribuição da religião à esfera pública, considerando a religião irracional, irrelevante, destituída de razoabilidade, de conteúdos de verdade ou qualquer outro adjetivo negativo, o que, a meu ver, poderia gerar a incorrência dos equívocos listados na alternativa anterior, desta feita contra a parcela de cidadãos religiosos de uma determinada sociedade.

No Brasil, no período onde essas linhas são escritas, a ascensão de bancadas religiosas evangélicas nos espaços legislativos de todo o país, por exemplo, vêm colocando desafios para a proteção dos direitos de minorias (religiosas ou não) e para nosso entendimento sobre o que significa ser um estado laico<sup>2</sup>. Essa complexidade se revela sob um cenário social em que, por exemplo, líderes religiosos, de vários matizes, têm se manifestado no processo político institucional e aderido a partidos políticos, dentre

---

<sup>2</sup> Tema complexo, não apenas “aqui e agora”, ou seja, no Brasil e no momento presente, mas em muitos países ao redor do mundo. Como bem aponta Tavares: “Uma primeira advertência é que não se pode tomar o termo ‘laico’ como portador de um sentido unívoco. Ele pode variar fortemente de país para país, a partir das experiências culturais, dos percursos históricos e da normatividade em vigor” (TAVARES, 2019, p.6).

os quais alguns que defendem abertamente uma ‘agenda cristã’, sendo por isso chamados, por muitos, de conservadores e, por outros, de fundamentalistas. Como bem indica Romano, nesse aspecto, “[...] os evangélicos imaginam que suas congregações e o poder estatal formam um só corpo” (ROMANO, 2019, p.4).

Adiantando-me, de forma breve, em questões que abordarei mais a frente neste trabalho, apenas aponto que tal cenário incomoda, inclusive e acentuadamente, pessoas identificadas como ‘religiosas’, mas comprometidas com princípios fundamentais para o avanço de um cenário democrático moderno liberal, que reconhecem “o fato do pluralismo”, usando a expressão rawlsiana, que entendem o inquestionável multiculturalismo que permeia tal cenário, ou seja, que entendem (e se entendem) como “uma sociedade democrática moderna [que] se caracteriza por uma **pluralidade de doutrinas abrangentes, religiosas, filosóficas e morais**” (RAWLS, 2000, p. XI, colchetes e negritos meus), não devendo, portanto, nutrir nenhuma pretensiosa e equivocada perspectiva de qualquer forma de predominância ou domínio de um grupo, por maior que seja, sobre o outro, diferenciando com maturidade e consciência cidadã, questões exclusivamente de natureza dogmática e de fé de questões civis e democráticas em uma sociedade, a começar pela ampla defesa da separação igreja-estado, assumindo os ônus comuns à desafiadora e fundamental manutenção de um estado laico. Em suma: vivemos em sociedades pluralistas<sup>3</sup> e uma das questões que surge é a de como conciliar

---

<sup>3</sup>Detenho-me aqui para uma nota de rodapé um tanto quanto longa, mas que julgo pertinente tanto pelo proponente das ideias por ela estampadas quanto pelo seu conteúdo. O respeitado sociólogo **Peter Berger**, luterano, falecido em 2017 e que muito se dedicou em estudos sobre a relação entre secularização e religiões, apresentou um artigo-entrevista publicado em 2016, motivado pelo lançamento de seu livro ***Os muitos altares da modernidade – Por que o pluralismo religioso faz bem para a fé***, que foi lançado no início de 2017. Destaco aqui algumas de suas colocações, em breves recortes, apenas enfatizando sua simpatia pelo pluralismo religioso: “O pluralismo muitas vezes é percebido como uma ameaça para a fé, por estar associado ao relativismo e a uma perda de substrato religioso. Eu tenho uma posição oposta.

---

**Parece-me que o pluralismo é positivo para fé.** Quando eu comecei a minha carreira como sociólogo da religião, eu trabalhava, assim como todos nesse campo, dentro da teoria da chamada secularização. Nós pensamos que a modernidade significava invariavelmente declínio da religião. Levou mais de 20 anos para que eu concluísse que essa teoria não era empiricamente verificável. O mundo, hoje, é religioso como nunca foi, em certos lugares mais do que nunca (há exceções, particularmente a Europa ocidental e aquela que é chamada de intelligentsia ocidental, mas essas situações devem e podem ser explicadas).” Segue o sociólogo: “Muitos cristãos estão entusiasmados com o crescimento global do cristianismo no século passado. Mas estão inclinados a deplorar a situação do crescente pluralismo naquelas que eram sociedades cristãs uniformes. Eles gostam da possibilidade de Igrejas domésticas na China, mas são contrários à construção de mesquitas na Holanda”. Berger considera errada essa reação, pois ela não reconhece os benefícios religiosos do pluralismo. Um desses benefícios, diz ele, é que a aparente ‘perda da certeza’, que certamente gera certo incômodo, “[...] é uma coisa boa, se considerarmos um assentimento deliberado e refletido como parte integrante de uma fé autêntica. Eu acho que é melhor que as condições sociais nos encorajem a decidir sobre a fé, em vez de viver entre as circunstâncias que nos ‘dão’ a fé, o que tornaria a nossa identidade religiosa semelhante à cor do nosso cabelo ou às nossas alergias, em vez de uma qualidade plenamente pessoal que nasce do nosso livre assentimento. Nós podemos ver como o pluralismo aprofunda essa confiança, porque mina as falsas garantias preparadas por um consenso social uniforme. Para Berger, um segundo benefício é que a liberdade é um grande dom, e o pluralismo inaugura novas áreas de liberdade, abrindo caminho para os indivíduos em relação a novas decisões, o que é um bem em si mesmo: “[...] a liberdade religiosa é um direito fundamental, enraizado na dignidade humana. Ela diz respeito não só ao direito dos católicos de proclamar a sua fé, mas ao de todas as pessoas de seguir a sua fé ou de não ter credo algum. A dignidade, a fé e a liberdade estão profundamente ligadas. Um terceiro benefício apontado pelo pensador: se o pluralismo vem unido à liberdade religiosa, todas as instituições religiosas se tornam, de fato, associações voluntárias: “Isso muda a relação entre clero e leigos, a relação entre as Igrejas, e entre estas e o Estado. O laicato ganha poder, também dentro das Igrejas hierárquicas, e isso age sobre a vitalidade religiosa. Igrejas diversas, privadas do poder coercitivo como monopólios religiosos patrocinados pelo Estado, tornam-se concorrentes pacíficos; isso cria uma espécie de mercado religioso (embora não devamos exagerar a aplicabilidade desses conceitos derivados da economia). E o Estado, religiosamente neutro, embora ainda simbolicamente ligado a uma tradição específica, pode servir como árbitro imparcial. Isso reforça a cultura democrática e encoraja diferentes comunidades religiosas a se tornarem plenamente partícipes da vida pública. E o último benefício elencado por Berger: o pluralismo influencia crentes individuais e comunidades religiosas a distinguirem entre o núcleo da fé e os elementos menos centrais: “Inevitavelmente, a interação com aqueles que têm condições religiosas diferentes, especialmente onde compartilhamos um discurso secular comum, relativiza a minha fé”. Berger chama esse processo de “contaminação cognitiva”: “Ele me leva a entrar em um processo de negociação: posso chegar a não considerar como essenciais alguns dos elementos da minha fé, enquanto o núcleo permanece inegociável.

democracia e diversidade religiosa, ou seja, como definir qual o papel das diferentes religiões na constituição e manutenção de um estado democrático e como o estado democrático pode ou deve agir em relação a resolução de conflitos que podem advir da diversidade.

Como apontam Moraes e Poker,

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, à medida 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 (MORAIS; POKER, 2018, p.331).

Acredito que, perante tal cenário, uma das contribuições mais originais e relevantes para o debate é, sem dúvida, a do ilustre filósofo germânico Jürgen Habermas. 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 de seu labor filosófico. Com sua “posição única no debate em torno da presença da religião na esfera

---

O pluralismo me obriga a discernir o que está verdadeiramente no coração da minha fé, libertando-me das falsas ênfases no que é menos decisivo. Devemos apreciar o modo pelo qual o pluralismo pode nos levar àquilo que, no fim, realmente interessa mais para a nossa fé”. (Jornal *Avvenire* – Milão, Itália:14/9/2016).

pública, têm sido uma das bússolas conceituais mais importantes a orientar e estruturar a discussão” (BRUM, 2015, p.81).

A religião enquanto tal e a vida moderna são inequivocamente incompatíveis? A conexão entre modernidade ocidental e secularização é necessária? A religião estaria fadada a se tornar algo meramente privado, sem ecoar na esfera pública?

Estas e outras complexas questões estão na mira do filósofo alemão, especialmente nas últimas décadas. Em seu diálogo com a religião, Habermas aborda temas transversais, como o pensamento pós-metafísico, sociedade secular, sociedade pós-secular, argumentação racional, liberalismo, solidariedade, tolerância, democracia, estado e direito, entre outros, com o objetivo de compreender e justificar o papel da religião para a sociedade, apresentando sua proposta quanto ao comportamento de cidadãos seculares e religiosos, num convívio pacífico, em um ambiente sociopolítico ideal de habitação.

Intenciono nas linhas seguintes, defender a ideia de que, para as modernas sociedades democráticas, a aceitação do pluralismo religioso, reconhecendo sua legitimidade, é algo inevitável, necessário e que pode ser, se devidamente trabalhado, benéfico. Nesse empenho, apontarei que as religiões têm papel importante na esfera pública democrática, considerando indubitavelmente que uma religião particular, seja ela qual for, jamais pode usurpar o papel de definidora das questões democráticas/sociais. Em alguns momentos (no mais deles) concordando e em outros questionando, tenho nos escritos de Jürgen Habermas o meu referencial teórico durante esta empreitada.

Atento aos não poucos desafios que a diversidade religiosa lança sobre o conceito de Estado secular, buscarei avaliar qual o lugar das ideias religiosas na esfera pública nas democracias liberais. Um desses desafios – a questão da necessidade e viabilidade da tradução de conteúdos religiosos em uma linguagem secular – receberá, pela sua complexidade, especial atenção ao longo destas linhas.

Finalmente, algo que surgiu e adensou-se especialmente no último ano de meu doutorado e que quero considerar na parte final deste texto: quando comecei o doutorado, o Brasil não estava sob o comando do atual governo, que conseguiu complicar, em muito, um desafio que já era enorme - equalizar a relação entre a religião e sua presença e influência na esfera pública democrática. Em relação ao tema desta tese, considero o governo em exercício, especialmente em sua presidência e principais ministérios, tanto na *performance* dos “atores principais” quanto dos “atores coadjuvantes”, absolutamente catastrófico, ou seja, um contra-exemplo de um relacionamento harmonioso, maduro e inteligente da religião com a esfera pública democrática. Religiosos inescrupulosos, ávidos pelo poder ou buscando aproximar-se deste, abandonam convicções e abraçam conveniências, traindo valores comuns e fundamentais às religiões, basicamente preocupados com seus projetos pessoais de enriquecimento e/ou ascensão social. Almejo apontar algumas destas tensões, buscando sugerir algumas ações que nos levariam a um cenário mais adequado.

## 1. HABERMAS E O LUGAR DA RELIGIÃO

Com especial reconhecimento por sua importantíssima obra *Teoria do agir comunicativo (TAC)* e por sua relevante e volumosa produção acerca do direito, da sociedade, do Estado e da democracia, saliento que Habermas vem, especialmente nas últimas duas décadas, desenvolvendo relevantes estudos sobre a temática religiosa, entrelaçada com esses temas preponderantes em sua obra. Como bem aponta Araújo,

Seja como for, a teoria habermasiana da religião não constitui um *corpus* sólido, fechado e conclusivo, um aspecto isolado do conjunto da obra, mas encontra-se dispersa nos meandros de seus inúmeros escritos, em conexão com questões específicas de sua produção e com releituras das teorias clássicas sobre o fenômeno religioso (ARAÚJO, 2009, p.230).<sup>4</sup>

O ano de 2001<sup>5</sup> é bastante emblemático quando avaliamos a mudança na forma com a qual Habermas vai lidando com essas mudanças. Lembremos que sua primeira

---

<sup>4</sup> Concordo plenamente com o Prof. Dr. Luis Bernardo Araújo, realçando que suas observações nos alertam para o fato de que uma análise das proposições de Habermas quanto à religião, coloca-nos, portanto, perante uma dupla e desafiadora tarefa: atentar para tais proposições, propriamente ditas, mas também para a cronologia que ordena as mesmas, para que as inflexões por ele apresentadas sejam percebidas e registradas da maneira mais exata possível.

<sup>5</sup> Outro momento emblemático quanto a especial atenção dada pelo filósofo à religião foi o debate travado por ele, em 2004, na Academia Católica da Baviera, com o então cardeal Joseph Ratzinger, posteriormente eleito Papa Bento XVI. Enfatizando a dificuldade de superação dos conflitos existentes e potencialmente latentes em uma ordem radicalmente secular, que convive com a forte emergência do multiculturalismo, Habermas discute a legitimidade da participação das religiões na esfera pública, apontando para a capacidade das mesmas oferecerem conteúdos morais e éticos que motivem a

grande contribuição, nesse novo momento de seu pensamento, ocorre um mês depois dos lamentáveis atentados de 11 de setembro, que são expressamente citados por ele em um discurso na entrega do Prêmio da Paz, da Associação dos Livreiros da Alemanha, texto que posteriormente daria origem ao livro *Fé e saber*, passando a dedicar, até os dias atuais, especial atenção ao tema, com destaque para a relação entre fé e saber e para a questão da presença da religião na esfera pública.

Essas perceptíveis mudanças, aliás, fazem com que alguns estudiosos enfatizem que tal interesse e produção da parte do grande filósofo alemão, se mal avaliados, poderiam, inclusive, gerar equívocos de interpretação, suscitando sentimentos distintos e inexatos, tanto entre cidadãos religiosos quanto entre cidadãos secularizados. Daí o importante alerta feito pelo Dr. Alessandro Pinzani, eminente professor da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), lembrando-nos que o empenho de Habermas, propondo um adensamento no diálogo entre tais cidadãos, “[...] não deve ser lido como uma espécie de rendição do agnóstico Habermas à superioridade da religião, como gostariam alguns intérpretes interessados” (PINZANI, 2009, p. 213)<sup>6</sup>.

Sem dúvida, a mudança na abordagem de Habermas quanto à religião é notória. Em um primeiro momento, lidando com o tema da religião no aspecto (praticamente exclusivo) da evolução social e de sua contribuição acerca da transição para a modernidade e sem preocupações enfáticas quanto à relação religião – esfera pública.

---

revitalização do projeto democrático e a superação das patologias da modernidade, atentando para a necessidade de se evitar o dogmatismo e a coerção moral muitas vezes presente nos discursos religiosos.

<sup>6</sup> Em relação ao alerta de Pinzani, li tempos atrás o comentário de um cidadão, num site evangélico, entusiasmado com a “conversão” de Habermas à fé cristã. Obviamente, tal pessoa pode estar movida por uma sincera ignorância, ao estilo ‘vendendo o peixe pelo que comprou’, como informalmente se diz em nosso chão; mas, por outro lado, pode ser sim, como menciona o Prof. Pinzani, um dos tais “intérpretes interessados”, buscando intencionalmente valorizar aquilo em que acredita ou que de algum forma o beneficiará, associando tal crença a um ilustre e respeitado pensador, como Habermas.

Posteriormente, entretanto, o filósofo alemão foi se dedicando cada vez mais às questões religiosas, com um olhar atento para as relações entre fé e razão em um estado constitucional moderno.

É apontando para essas fases distintas que Zabatiero observa:

Em sua *Teoria da Ação Comunicativa*, Jürgen Habermas descreveu as sociedades a partir de uma releitura dos clássicos da Sociologia. Para ele, **nas sociedades modernas, a religião se tornou uma questão puramente privada**, reduzida à esfera do indivíduo e, mesmo nela, com pouca ou nenhuma capacidade de orientar a conduta. Enquanto crença privada, **a religião não pode desempenhar qualquer papel na esfera pública secularizada**, na qual somente argumentos racionalmente validados podem ser apresentados ao debate. Estados laicos desenvolvem constituições e sistemas de direito igualmente laicos, que devem ser imunes à influência da religião. Cabe à filosofia fazer a apropriação dos potenciais semânticos de verdade nas religiões e traduzi-los para a linguagem racionalizada secular. **Esta era, grosso modo, a compreensão habermasiana sobre a religião no início da década de 1970, posição mantida até a primeira metade dos anos 1990, quando passa a dedicar maior atenção ao tema da religião e reformular suas posições originais.** (ZABATIERO, 2008, p.139-140, itálico e negritos meus).

Pessoalmente, em relação às distintas fases do desenvolvimento do pensamento de Habermas quanto à religião em sua relação com a esfera pública, aprecio muito a elaboração proposta por Philippe Portier, diretor de estudos na *École pratique de hautes études* (Paris – Sorbonne).

O Dr. Portier salienta que o pensamento de Habermas quanto ao tema não teria se mantido estático nem sofrido uma inflexão; ao contrário, tal pensamento teria evoluído, nos últimos tempos, considerando o resgate do religioso como componente importante na estruturação de um espaço público pós-secular, tendo como explicação o fato de que, para o filósofo, a religião “constitui uma reserva de valores éticos e culturais que podem eventualmente reforçar a consciência das normas e a solidariedade dos cidadãos em um contexto de crise da razão secular” (PORTIER, 2013)<sup>7</sup>. Portier sugere que Habermas teria

---

<sup>7</sup>Permitam-me, aqui, um parêntese: concordo com essa colocação do Prof. Portier. Se alguém afirmar que algo mais poderia ser acrescido a ela, acho plausível, sem, entretanto, desconsiderá-la de modo algum. E neste sentido, não deixarei de apontar a imediata associação operada em minha mente, ao ler as palavras de Portier nesta sua colocação, com as proposições daquele que foi o autor do texto seminal quanto ao tema da democracia, como a pensamos hoje, desde sua origem, características, possibilidades, limites, desafios, etc. Refiro-me, reverentemente, ao magistral **Alexis de Tocqueville** e a sua monumental obra **A democracia na América**, originalmente publicada em dois volumes, o primeiro em 1835 e o segundo em 1840, onde o filósofo francês, na enfática importância que dá à religião em vários momentos da obra, o faz com especial destaque justamente nessa perspectiva para a qual Portier chama a atenção quando aponta para o resgate da religião efetuado por Habermas, que vê na religião, como acima mencionado, uma reserva de valores éticos e culturais que podem eventualmente reforçar a consciência das normas e a solidariedade dos cidadãos em um contexto de crise da razão secular. Aliás, em vários momentos na leitura dos textos de Habermas onde o filósofo germânico aborda o tema da religião, percebo ecoar a voz de Tocqueville, o que acontece também em outros autores bem distantes dele na régua da história – posso citar John Rawls e Charles Taylor como exemplos. Faço tal observação porque ela aponta ao menos para duas questões importantes: o excepcional discernimento de Tocqueville quanto aos melindres da democracia em seu tempo, com seus trunfos, desafios e limites e, em segundo lugar, porque nos mostra como muitos dos desafios por ele apontados quanto à empreitada democrática tem perdurado ao longo da história, reforçando o conceito, já por ele defendido, de que a democracia nunca estará “pronta”, efetivando-se paulatinamente, numa dinâmica onde, como também afirmava o filósofo francês, as “enfermidades” da democracia deverão ser tratadas com “medicamentos” oriundos da própria democracia. É muito emblemática a expressão usada por Tocqueville – **educar a democracia**: “Educar a democracia, reanimar, se possível, as suas crenças, purificar seus costumes, regular os seus movimentos, pouco a pouco substituir a sua inexperiência pelo conhecimento dos negócios de Estado, os seus instintos cegos pela consciência dos seus verdadeiros interesses; adaptar o seu governo às condições de tempo e de lugar, modificá-lo conforme as circunstâncias e os homens – tal é o primeiro dos deveres impostos

percorrido **três grandes etapas**, cada uma delas tendo relação com **um paradigma específico**. Ainda que considerados aspectos de um mesmo fenômeno, tais paradigmas, conforme elencados por Portier, me parecem bastante úteis para uma percepção do desenvolvimento do pensamento de Habermas quanto à religião e sua relação com a esfera pública.

A primeira dessas etapas, aponta Portier, vai até o início dos anos 1980, como, por exemplo, em suas obras *Sobre a identidade social* (1974) e *Teoria da ação comunicativa* (1987), onde Habermas, ecoando com força a teoria marxista oriunda da Escola de Frankfurt, apresenta um discurso acentuadamente crítico em relação ao universo da fé, considerando o religioso como uma realidade alienante, onde a religião que, ao longo da história, sempre teria estado a serviço dos poderosos, sustentava uma visão dualista do mundo, firmando-se na ideia de que a salvação extramundana seria mais importante do que a felicidade intramundana. Assim, para o Habermas dessa etapa, temos o paradigma do “**desaparecimento**” do religioso, ou seja: para que um mundo de liberdade possa ser oferecido às pessoas, importa que as sociedades, desvencilhando-se do domínio da metafísica, se apoiem nos recursos da racionalidade comunicacional, construída em torno dos princípios seculares da ética universalista da responsabilidade.

Já a segunda etapa, segundo Portier, compreende, *grosso modo*, de 1985 a 2000, quando Habermas substitui o paradigma do “desaparecimento” pelo da “**privatização**”. Com base em textos como *O pensamento pós-metafísico* (1988), Portier enfatiza que Habermas lembra que a religião é uma necessidade da existência; ela é ‘indispensável na

---

hoje em dia àqueles que dirigem a sociedade. Precisamos de uma nova ciência política para um mundo inteiramente novo (TOCQUEVILLE, 1988, p.14, negrito meu). Creio que assim deve ser também com as questões que tratam da presença e influência da religião na esfera pública democrática.

vida comum'. Apresentando-se como alguém 'pouco motivado religiosamente', o filósofo acredita que existem sofrimentos aos quais é impossível responder, a não ser voltando-se para a fé, entendendo que para grande parte da população, ela possa exercer uma 'função de consolação'. Porém, em que pesem tais fatos, ele assevera enfaticamente que o religioso, sob hipótese alguma, deve pretender instalar-se no universo político, bastando a esse espaço comum a razão secular, especialmente porque a religião, ligada à particularidade, não pode aspirar a nenhuma universalização nem a ser objeto de nenhuma justificação racional.

Chegamos assim à terceira etapa observada por Portier, iniciada no final dos anos 1990/início dos anos 2000, com obras como *O futuro da natureza humana* (2002) ou *Naturalismo e religião* (2008), onde Habermas adota o paradigma que Portier define como "**publicização**", numa significativa evolução, enfatizando que a religião, ao invés de estar confinada aos limites do espaço privado, deve atuar também na esfera social, dando a esta as 'intuições morais' características de seus textos fundadores, bem como a tradição que suscitaram. Portier observa que essa terceira etapa indica a instituição de uma sociedade pós-secular, capaz de introduzir verticalidade na gestão das existências coletivas.

Tendo elencado tais etapas, Portier busca definir a causa da inflexão nelas percebidas e o faz apontando três principais origens:

1. Primeiramente, como fruto de uma análise sociológica. Portier aponta que, para Habermas, já não é mais atual o conceito de secularização que implica na idéia de que a religião estaria destinada a desaparecer da história, pois, ainda que notoriamente marcadas pela expansão do subjetivismo, as sociedades hodiernas (inclusive no Ocidente) mostram renovado interesse e importância quanto às suas

raízes religiosas e, mais que isso, invocam cada vez mais a intervenção da religião até mesmo no espaço público, o que, para Habermas, ainda que sem subordinar a ordem dos valores à ordem dos fatos, apresenta à filosofia política o desafio de, levando em conta esse movimento de fundo, empenhar-se em fixá-lo em um cenário jurídico devidamente adaptado.

2. Em segundo lugar, como produto de uma inquietação axiológica. Tendo defendido por muito tempo a ideia de que as questões ligadas à vivência em sociedade podiam ser resolvidas apenas por meio do intercâmbio das razões seculares, com base em uma filosofia positivista da história, que o levava a encarar a história como a sucessão de três momentos - o momento da mitologia, o momento da metafísica e enfim o momento da racionalidade, definitivamente liberado dos aquém-mundos – Habermas, chegados os anos 1990, conscientiza-se da insuficiência da razão agnóstica para enfrentar os novos desafios da expansão do capitalismo e do progresso da ciência. O filósofo considera então que para resolver os problemas relacionados à tecnicização da vida e a expansão do pauperismo, seria importante apoiar-se também nas intuições morais, nas reservas de sentido, presentes nos sistemas religiosos.
  
3. Finalmente, como resultado da controvérsia intelectual na qual Habermas se envolveu no começo dos anos 1990, quando o filósofo recebeu algumas críticas de cunho teológico-filosófico, especialmente de teóricos americanos, como David Tracy e Willian Meyer, por exemplo. Tracy argumenta que a religião, essencialmente o cristianismo, tem em si os recursos normativos para civilizar os modos de organização da sociedade global, não devendo ser reduzido apenas à

sua única função de alívio dos sofrimentos privados (Tracy,1992). Meyer, por sua vez, aponta para o fato de que a religião, na maioria dos casos e diferente do que defendia o primeiro Habermas, não é redutível às comunidades particulares que a adotam; ao contrário, para Meyer ela dispõe de uma capacidade de interpretação e de significação universal (Meyer,1995). Com sua característica honestidade intelectual e convicto do valor do ‘melhor argumento’, Habermas considera e inclui essas objeções na elaboração de seu próprio sistema filosófico.

Com semelhante intenção de apontar as causas que implicaram nas mudanças no modo de Habermas apresentar o tema da religião no espaço público, Zabatiero elenca, com base na coletânea de ensaios *Entre naturalismo e religião* (onze textos publicados entre 2001 a 2005), cinco motivos principais para tais alterações:

1. Os debates entre Habermas e teólogos, a partir do início dos anos 1990, que o levaram a estudar mais adequadamente a teologia na condição de segunda pessoa, e não de terceira - observador;
2. O ataque às torres gêmeas em 11 de setembro e suas conseqüências trouxeram à tona motivos religiosos que, supunha-se, estivessem recolhidos à esfera da interioridade individual e geraram amplos debates sobre o lugar das religiões na atualidade ;
3. Discussões com críticos da modernidade proponentes da interpretação das sociedades atuais como pós-seculares e com neo-pragmatistas americanos sobre a razão e a verdade;

4. Discussões com os naturalistas metafísicos – cientistas que defendem uma visão naturalista do mundo, metafísica em seus conceitos, mas alegadamente fruto de pesquisa empírica, inclusive as respostas de religiosos aos mesmos;
5. As discussões sobre a legitimidade do Estado e sobre o funcionamento da democracia ocidental – particularmente em sua defesa do republicanismo neo-kantiano contra o liberalismo de Rawls e contra o que Habermas chama de liberalismo *pós-moderno* (ZABATIERO, 2008, p.140-141).

Como, então, deve ser percebida a integração do religioso na elaboração proposta por Habermas? Veremos isso no tópico adiante, “Habermas, dialogando com a religião”, mas não sem antes apresentarmos suas ideias centrais sobre a esfera pública democrática, pois, afinal, é ela o “palco” onde o filósofo anseia ver fluir uma madura, densa e qualificada interação com a religião.

## 2. ESFERA PÚBLICA DEMOCRÁTICA.

Examinando a elaboração habersiana quanto à esfera pública democrática, observamos, desde seu trabalho *Mudança estrutural da esfera pública* (1962), inflexões semânticas importantes acerca do conceito de esfera pública, de maneira que podemos perceber em seus escritos mais atuais sobre o tema, atualizações quanto à esfera pública como um todo, com especial destaque quanto a sua composição e estrutura social, sua espacialidade e também quanto à multiplicidade de esferas públicas existentes.

De maneira breve, na intenção de apontar as principais ideias propostas por Habermas quanto à esfera pública democrática, começo salientando duas descrições feitas por ele acerca deste conceito:

- I) “A esfera pública pode ser descrita como uma rede adequada para a comunicação de conteúdos, tomadas de posição e *opiniões*; nela os fluxos comunicacionais são filtrados e sintetizados, a ponto de se condensarem em opiniões *públicas* enfeixadas em temas específicos”;
- II) “Por isso quando abrange questões politicamente relevantes, ela deixa ao cargo do sistema político a elaboração especializada. 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, não com as *funções* nem com os *conteúdos* da comunicação cotidiana” (HABERMAS, 2003, p. 92, itálicos do autor).

Considera-se a esfera pública, inicialmente, como **o espaço onde ocorrem as interações discursivas entre indivíduos que fazem uso da racionalidade comunicativa, orientando-se através do entendimento mútuo e do agir cooperativo.**

Assim, a esfera pública, por conta do potencial racional de seus fluxos comunicativos, representa um espaço onde ocorrem processos de aprendizagem social, como, por exemplo, a tradução cooperativa de conteúdos religiosos, tão enfatizada por Habermas e analisada mais adiante neste trabalho. Entretanto, para o filósofo, isto ocorrerá não apenas com a esfera pública sendo pensada a partir do agir comunicativo, mas também segundo a própria institucionalização política da esfera pública, por meio dos discursos produzidos pelas instituições da sociedade civil, capazes de articular problemas, soluções, temas e contribuições ‘esquecidos’ pelo mercado e pela burocracia estatal<sup>8</sup>. Essa institucionalização da esfera pública aponta uma importante inflexão normativa efetuada por Habermas desde a reconstrução histórica deste conceito.

A esfera pública, segundo Habermas, não pode jamais ser confundida com alguma organização, instituição ou qualquer outra estrutura normativa, não sendo possível, também, delimitar suas fronteiras e limites previamente. Na redação do filósofo, “a esfera pública pode ser descrita como uma rede adequada para a comunicação de conteúdos, tomadas de posição e opiniões; nela os fluxos comunicacionais são filtrados e sintetizados, a ponto de se condensarem em opiniões públicas enfeixadas em temas específicos” (HABERMAS, 2003b, p. 92). Além disso, Habermas também aponta que os

---

<sup>8</sup> Essa relevante e constante preocupação do filósofo pode ser vista, por exemplo, em seu artigo ‘*Mais democracia, menos mercado*’, publicado no jornal ‘La Repubblica’, em 12/03/2012: “Hoje, a Europa tem que acertar as contas não tanto com povos ilusoriamente homogêneos, mas sim com Estados-nação concretos, com uma pluralidade de línguas e de esferas públicas”. Uma tradução do artigo para o português pode ser vista em <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/507493-mais-democracia-menos-mercado-artigo-de-juergen-habermas>

atores da esfera pública não podem exercer poder político (não podem coincidir com a política institucional).

Não sendo uma organização, a esfera pública não constitui necessariamente um ‘espaço’, podendo, eventualmente, coincidir com alguma estrutura social concreta, sendo, porém, mais complexa do que qualquer moldura onde se queira encaixá-la:

Além disso, as esferas públicas ainda estão muito ligadas aos espaços concretos de um público presente. Quanto mais elas se desligam de sua presença física, integrando também, por exemplo, a presença virtual de leitores situados em lugares distantes, de ouvintes ou espectadores, o que é possível através da mídia, tanto mais clara se torna a abstração que acompanha a passagem da estrutura espacial das interações simples para a generalização da esfera pública (HABERMAS, 2003b, p. 93).

Habermas também trata das ‘funções’ da esfera pública, bem como da formação da opinião pública, advogando que a esfera pública não só desempenha uma função de identificar e perceber a realidade e os problemas sociais, mas deve, indispensavelmente, pressionar o sistema político, de modo a influenciá-lo quanto às questões identificadas, debatidas e problematizadas na própria esfera pública. Tal influência acontece por meio da força exercida com a construção da opinião pública, que se forma por meio do consentimento conquistado através do processo de comunicação que ocorre no interior da esfera pública. Em suma: estabelecendo-se as opiniões individuais através de argumentos, amplo debate e informações adequadas, tem-se a possibilidade do surgimento de uma ideia comum, um consenso, uma opinião pública.

As variações na ‘qualidade’ da opinião pública gerada também são alvo da atenção do filósofo, pois de acordo com o grau (mais ou menos) racional das argumentações e

opiniões propostas, mais ou menos qualificada será a opinião pública. Logo, o critério da qualificação é proporcional ao maior ou menor grau de racionalização e não pela capacidade de expressar o sentimento de todos: “com esse ‘mais ou menos’ em termos de elaboração ‘racional’ de propostas, de informações e de argumentos, há geralmente uma variação no nível discursivo da formação da opinião e na ‘qualidade’ do resultado” (HABERMAS, 2003b, p. 94).

Habermas diz que alguns interlocutores, buscando exercer alguma influência sobre o sistema político, podem se colocar de forma privilegiada na esfera pública. Grupos estabelecidos e indivíduos com notoriedade na sociedade podem exercer maior eficácia em seus discursos e elaborar com maior facilidade um julgamento ou opinião; porém sempre será necessário, visando constituir uma opinião pública de influência política, o assentimento das outras pessoas, incluindo os leigos, que também constituem a esfera pública. Pessoas que não estão inseridas em grupos de interesses organizados nem tampouco são especialistas em determinados assuntos, participam da esfera pública produzindo opiniões, consentindo ou não com as ideias formadas pelos grupos citados, através de suas experiências cotidianas.

Por meio de instrumentos racionais, é possível comparar, verificar e perceber se aquilo que é estabelecido nos sistemas institucionais – seja econômico, político etc. – está de acordo com a experiência cotidiana. Habermas, assim, mostra a convergência entre os papéis de cidadão e de indivíduo privado. Existem múltiplos papéis sociais que se entrecruzam e se combinam, dando ao sujeito informações para elaborar seu julgamento.

Nas suas palavras:

Os canais de comunicação da esfera pública engatam-se nas esferas da vida privada – as densas redes de interação da família e do círculo de amigos e os contatos mais superficiais com vizinhos, colegas de trabalho, conhecidos, etc. – de tal modo que as estruturas espaciais de interações simples podem ser ampliadas e abstraídas, porém não destruídas. De modo que a orientação pelo entendimento, que prevalece na prática cotidiana, continua valendo também para uma comunicação entre estranhos, que se desenvolve em esferas públicas complexas e ramificadas, envolvendo amplas distâncias (HABERMAS, 2003b, p. 98).

Logo, esfera pública e esfera privada não estão desconectadas, e sim, cada uma tem ressonância na outra, com a esfera pública captando e enfatizando as temáticas existentes na esfera privada, problematizando-as e trazendo-as para o debate público. Por sua vez, a esfera privada incorpora os debates, agregando informações que influenciam a vida cotidiana e possibilitam a reflexão sobre esta.

Observa-se também que não é o conteúdo das temáticas que separa as duas esferas; são as condições de comunicação modificadas que as diferenciam. Ou seja, não existe, *a priori*, definidos os temas que são privados e os que são públicos. A capacidade dos atores articularem determinada temática num debate, que se mostre relevante para o interesse geral, é o que determina a passagem de um tema privado para uma esfera pública, lembrando que os problemas gerados pela sociedade são perceptíveis na vida cotidiana, nas histórias de vida de cada um. Assim, a medida em que problemas são captados e tematizados na esfera privada, poderão ser incorporados nos debates públicos e encaminhados ao sistema político como demanda pública a ser atendida. De acordo com o filósofo, as associações da sociedade civil “formam o substrato organizatório do público

de pessoas privadas que buscam interpretações públicas para suas experiências e interesses sociais” (HABERMAS, 2003b, p. 100).

Habermas mantém firme a advertência que é fundamental que a privacidade seja preservada por direitos fundamentais, garantidores da liberdade de consciência, crença, expressão, bem como todos os direitos que fundamentam os direitos civis. Para que a esfera pública possa existir, é fundamental a existência de uma esfera privada livre e preservada por direitos.

Analisando casos onde o espaço privado foi violado pelo Estado, ele conclui que em tal cenário, as principais redes que estruturam as relações sociais, familiares, cotidianas, culturais etc., são desmobilizadas, atomizando os indivíduos. Lembra, porém, que a sociedade civil por si só tem uma margem de ação muito limitada para ser o sustentáculo de todas as garantias de acesso ao público; logo alguma fonte de regulamentação e institucionalização é necessária. Como exemplo do efeito maléfico possível, não sendo tomados os devidos cuidados, temos os movimentos populistas e/ou tirânicos, que são antidemocráticos em seus objetivos, embora por vezes travestidos com as vestes democráticas. Lembro sempre da Coreia do Norte, que tem, como nome oficial, “República Popular Democrática da Coreia”. Infelizmente, o Brasil atual também flerta de perto com esse expediente, o que pede efeticos cuidados na defesa de um real cenário democrático.

Os postulados habermasianos quanto à esfera pública receberam, da parte de alguns autores, como Nancy Fraser, Iris Marion Young e Seyla Benhabib, dentre outros, questionamentos e críticas.

Professora titular em Ciências Políticas e Sociais na New School University, em Nova York, Nancy Fraser é uma das principais críticas ao modelo original de esfera pública construído por Habermas, propondo, sem diminuir a importância do conceito para

a teoria democrática, alguns ajustes para aplicá-lo quando pensamos em sociedades estratificadas e multiculturais. Fraser inicia apontando que o conceito burguês de esfera pública não é adequado para o mundo contemporâneo, e que mesmo no contexto analisado por Habermas existiram outros públicos que não foram analisados, dando como exemplos operários, mulheres e camponeses (que constituíram públicos e contrapúblicos). Porém, as principais críticas de Fraser dizem respeito às quatro premissas centrais da esfera pública burguesa:

- 1) A realização do potencial utópico de igualdade nas relações dentro da esfera pública. Fraser acredita que não é possível que os interlocutores em uma esfera pública coloquem de lado suas diferenças estruturais para dialogar como se fossem iguais. As desigualdades sociais deveriam ser eliminadas para que a proposta de Habermas fosse possível, uma vez que as desigualdades determinam posições hierarquizadas que não desaparecem na esfera pública. Ou seja, quando o indivíduo entra num debate público ele não pode simplesmente deixar de lado a posição social que ocupa, uma vez que esta é parte daquilo que forja a sua identidade e a sua vida. Assim como existem, nas sociedades estratificadas, posições assimétricas de acesso à riqueza, poder, cultura, prestígio, etc., estas estarão refletidas da mesma maneira na esfera pública.
- 2) A ideia de uma única esfera pública. Para Fraser, a multiplicidade de públicos não seria prejudicial à democracia. Em sociedades multiculturais, aponta a filósofa, são necessários vários públicos, pois existem identidades sociais e culturais distintas. Em sociedades estratificadas, também são necessários vários públicos e, principalmente, contrapúblicos, pois existem relações de subordinação e

dominação e, de acordo com o argumento anterior, não é possível estabelecer igualdade plena na esfera pública se desigualdades existirem na sociedade. Em ambos os casos, a existência de múltiplos públicos e de contra-públicos garante que se expanda o espaço de discussão.

- 3) A ideia de que a esfera pública deva restringir-se ao bem comum e eliminar questões privadas. Aqui, Fraser questiona quanto aos limites daquilo que é tradicionalmente considerado público e privado. Seu principal argumento é que, ao limitarmos a entrada de questões privadas, estaríamos, em certos casos, excluindo pessoas e questões do debate. Além disso, a quem caberia determinar o que são questões públicas e questões privadas? Ao estipular isto, muitos grupos sociais poderiam ser eliminados da discussão, por razões morais, religiosas, culturais e por conta da tradição estabelecida. Como exemplo bastante contundente, aponta o caso da violência doméstica que foi considerada uma questão privada durante muito tempo. Assim, Fraser sugere que se deva aceitar a inclusão na esfera pública de temas tratados como privados pela ideologia dominante.
  
- 4) A separação clara entre sociedade civil e Estado para garantir o funcionamento da esfera pública, ou seja, os limites entre sociedade civil e Estado. Fraser afirma que o funcionamento da esfera pública não precisa, necessariamente, de uma clara separação entre sociedade civil e Estado. Neste sentido, a autora faz uma divisão entre o que seria um público fraco – ligado à sociedade civil, para o qual a função está na formação de opinião sem a tomada de decisão; e um público forte – mais ligado às instituições de Estado, através do qual emerge a formação de opinião,

mas também a possibilidade da tomada de decisão. Nesse cenário, o público forte teria a função de traduzir as opiniões em decisões. Assim, Fraser acredita que a interpenetração entre sociedade civil, através do público fraco, e o Estado, através do público forte, é fundamental para a esfera pública. Desta maneira, o poder de influência da sociedade civil no Estado se efetivaria através de públicos fortes. Para a autora, por exemplo, todas as concepções que adotam uma divisão muito rígida entre o Estado e a sociedade civil são incapazes de conceber instrumentos correntes de deliberação nas democracias contemporâneas, como formas de autogestão.

Além de Fraser, outros autores dialogam com Habermas, utilizando e modificando seu conceito de esfera pública. A filósofa e cientista política Iris Marion Young, respeitada professora da Universidade de Chicago, concorda com as duas idéias: a noção de Habermas de geração de um espaço público, fruto da ação comunicativa, e os questionamentos de Fraser com relação a uma única esfera pública. Ela argumenta que as idéias destes dois autores são necessárias para os propósitos aos quais servem o conceito. Portanto, contra-públicos e sub-públicos que interajam entre si são necessários, mas a existência de uma única esfera – resultante de um processo de interação entre todas – é necessária também para atuar sobre as políticas e ações do Estado e instituições econômicas. A esfera pública única seria a fonte de conexão entre as demais esferas e entre as pessoas, em geral, na relação com o poder constituído. Para o pleno funcionamento desta, ela distingue duas formas, através das quais esta conexão acontece, bem como as mudanças sociais e políticas são possíveis. Uma função está ligada à capacidade de formação de um espaço de oposição e *accountability* e a outra função está ligada à criação de um espaço para influenciar nas políticas.

Young enfatiza que a oposição ao exercício arbitrário do poder é um importante aspecto da democracia, pois freqüentemente expõe o que os governantes fazem e pode, em certos casos, ser usada como pressão moral, no sentido de deixar os governantes suscetíveis à desonra ou desmoralização pública. Advoga que a esfera pública se constitui como uma ferramenta privilegiada, através da qual os cidadãos organizados podem limitar o poder, exercendo oposição explícita e tornando os atores políticos mais responsáveis e transparentes. Através da exposição e crítica das ações do Estado e agentes corporativos, revela-se o poder de decisão inerente a estes atores tornando-os suscetíveis à opinião pública. Como exemplos pertinentes, Young aponta a RIO/92<sup>9</sup>, na qual se criou um espaço para crítica pública no Rio de Janeiro, amplamente divulgado pelos meios de comunicação, o que gerou avanços nas questões ambientais na forma de resoluções adotadas por alguns governos. Outro exemplo é o dos trabalhadores de uma companhia americana no México, que foram até um encontro de dirigentes da empresa protestar contra as condições de trabalho. Este caso também foi mostrado pela imprensa e logo surtiu efeitos favorecendo os operários. Em vários exemplos, conforme a autora, fica claro como a exposição e a crítica aos atores que configuram o poder político e econômico pode evitar que as desigualdades sociais e econômicas reforcem desigualdades políticas (YOUNG, 2000, p. 175-176).

Mais do que oposição, é possível também, através da discussão pública, indicar o que deve ser feito pelos atores do Estado, atores econômicos e pelos próprios atores da sociedade civil, proporcionando, assim, que as pessoas, em esferas públicas, debatam

---

<sup>9</sup>A Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e o Desenvolvimento, também conhecida como Eco-92, Cúpula da Terra, Cimeira do Verão, Conferência do Rio de Janeiro e Rio 92, foi uma conferência de chefes de estado, organizada pelas Nações Unidas e realizada de 3 a 14 de junho de 1992 na cidade do Rio de Janeiro, no Brasil. Seu objetivo foi debater os problemas ambientais mundiais.

sobre problemas e o que deve ser feito em relação aos mesmos, se organizando para influenciar àqueles que são responsáveis pelas tomadas de decisões políticas. Importa aqui discernir o papel central do processo de formulação das agendas políticas e quem detém o poder sobre o processo. Obviamente, agentes econômicos e do poder político estão sempre tentando controlar a agenda política. Mas Young lembra que existem exemplos que mostram a inclusão de temas excluídos da agenda, como o caso dos “deficientes” nos USA, que conseguiram um espaço na agenda pública, bem como os ativistas relacionados à questão da AIDS, que, de maneira semelhante alçaram relevantes conquistas (YOUNG, 2000, p.178).

Um outro aspecto merece atenção na formulação de Young, para além das questões referentes à oposição e influência: a idéia de que esferas públicas podem promover mudanças sociais, sem que atinjam diretamente o Estado ou a economia. Isso, através da **vida associativa**, onde pessoas podem experimentar maneiras de viver interagindo e produzindo bens e novas formas de expressão simbólica<sup>10</sup>. Esferas públicas podem e

---

<sup>10</sup> Quanto a esse **associativismo**, é muito interessante a importância dada ao tema por **Alexis de Tocqueville**, em sua monumental *A democracia na América*, publicada em dois volumes, o primeiro em 1835 e o segundo em 1840. Já à época, Tocqueville realçava algo que lhe chamou a atenção de modo muito especial na experiência americana: **a associação entre os cidadãos**. “Nos países democráticos, a ciência da associação é a ciência-mãe; o progresso de todas as outras depende do progresso desta” (TOCQUEVILLE, 2004, p.135). Para o filósofo francês, o individualismo é responsável por criar nos homens uma excessiva preocupação com o próprio bem-estar, numa busca privada (e desenfreada) dos bens materiais, fazendo-o ignorar a necessidade fundamental do convívio em sociedade e de participar da coisa pública, num profundo descaso pelas questões coletivas, facilitando, assim, o surgimento do despotismo, com a submissão voluntária a um poder tirânico ou tutelar. Ou seja, uma vez que os cidadãos abandonem os negócios públicos, tanto a administração destes como o poder a eles relacionados tendem a convergir para as mãos de outrem. Esse quadro de profundo indiferentismo político da parte desses cidadãos, proporcionaria ao Estado tornar-se despótico, assumindo o espaço de poderes deixado por eles. Assim, nesse cenário de igualdade de condições, já não há mais uma cadeia hierárquica que mantenha o corpo social unido de modo que espontaneamente os homens auxiliem-se para suprir suas carências e realizar seus desejos, faz-se necessário a introdução de um artifício que lhes possibilite produzir em comum as

---

condições materiais, intelectuais e morais imprescindíveis para a vida coletiva. Tal artifício, segundo Tocqueville, seria **a associação entre os cidadãos**. Em suas observações sobre a América, um tipo de comportamento logo lhe chamou a atenção, de maneira muito especial: a prática do associativismo – o hábito dos americanos de se envolverem, constantemente, em associações. Ouçamo-lo sobre isso: “Os americanos de todas as idades, de todas as condições, de todos os espíritos, estão constantemente a se unir. Não só possuem associações comerciais e industriais, nas quais todos tomam parte, como ainda existem mil outras espécies: religiosas, morais, graves, fúteis, muito gerais e muito particulares, imensas e muito pequenas; os americanos associam-se para dar festas, fundar seminários, construir hotéis, edificar igrejas, distribuir livros, enviar missionários aos antípodas; assim também, criam hospitais, prisões, escolas. Trate-se, enfim, de trazer à luz ou se desenvolver um sentimento pelo apoio de um grande exemplo, eles se associam. Em toda parte, onde à frente de uma empresa nova, vemos na França o governo e na Inglaterra um grande senhor, tenhamos certeza de perceber, nos Estados Unidos, uma associação” (TOCQUEVILLE, 1998, p.391-2). Segundo Tocqueville, “ a América é o país do mundo onde mais se tirou partido da associação e onde se tem aplicado esse poderoso meio de ação à maior diversidade de objetos” (TOCQUEVILLE, 1998, p. 146), começando pelas crianças, em sua vivência escolar, e permeando todos os atos da vida social. Tocqueville, em suas brilhantes considerações quanto ao fundamental papel político das associações civis e políticas, efetua uma perspicaz adaptação da reflexão de Montesquieu (que muito o influenciou neste e em outros aspectos) quanto aos poderes intermediários, aos novos tempos democráticos que surgiam no horizonte da história. Os dois autores compartilham da ideia que os poderes intermediários entre o povo e o governo, cumprem a um só tempo, duas importantes funções: a garantia da liberdade contra o despotismo e da unidade contra a atomização da sociedade. Se Tocqueville é sucessor de Montesquieu quanto à divisão de poderes, é ainda mais em relação à reflexão deste a respeito dos poderes intermediários e seus efeitos na sociedade). Ou seja, Tocqueville segue, em grande medida, à Montesquieu, em relação a distribuição interna do poder estatal (divisão de poderes) e também, de forma especial, em relação a limitação desse poder desde fora, desde instâncias de poder alheias ao Estado (os poderes intermediários). Percebemos que, para Tocqueville, as associações apresentavam-se como organismos sociais intermediários, ocupando, em tempos democráticos, o lugar que ocupavam, em tempos monárquicos-aristocráticos, as classes e as famílias aristocráticas, exercendo, assim, uma relevante salvaguarda contra a tirania da maioria e o despotismo do Estado, bem como contra o excessivo individualismo, ou seja, contra os piores e mais ameaçadores riscos da democracia. Assim, afirma o filósofo: “Creio firmemente que não seria possível fundar de novo no mundo uma aristocracia; mas penso que os simples cidadãos, associando-se, podem constituir seres opulentos, influentes, fortes - numa palavra, pessoas aristocráticas. Obter-se-iam dessa maneira várias das maiores vantagens políticas da aristocracia, sem suas injustiças nem seus perigos. Uma associação política, industrial, comercial ou mesmo científica e literária é um cidadão esclarecido e poderoso que não se consegue dobrar à vontade nem oprimir na sombra e que, defendendo seus direitos particulares contra as exigências do poder, salva as liberdades comuns” (TOCQUEVILLE, 2004, p.397). Para Tocqueville, “uma

---

associação consiste apenas na adesão pública que certo número de indivíduos dá a determinadas doutrinas e no compromisso que contraem de contribuir de uma certa maneira para fazê-las prevalecer” (TOCQUEVILLE, 2005, p. 220). Numa linguagem mais filosófica, é o resultado da vontade humana “pela livre ação da força coletiva dos indivíduos” (TOCQUEVILLE, 2005, p. 220), o que indica que as associações, além de se definirem pela ação comum, acrescentam à esta um indispensável ingrediente: a liberdade, devendo, assim, seu nascimento e posterior desenvolvimento às vontades individuais e livres dos cidadãos, aos seus esforços voluntários e não às leis ou à autoridade do poder público, o que, na via de volta, promove um certo grau de fragilidade e temporariedade à estas mesmas associações. Tocqueville apontava duas categorias de associações, definidas pelos objetivos que almejavam: **associações políticas** e **associações civis**. No primeiro volume de *A democracia na América*, enfatiza as associações políticas. Ele identificava na liberdade de associação com fins políticos uma função fundamental, que era a garantia necessária contra a tirania e o poder, fosse este de um só ou da maioria, função essa que cresceria em importância à medida que a democratização das sociedades avançasse. Diz o filósofo: “Exprimirei aqui um pensamento que lembrará o que disse em outra parte a respeito das liberdades comunais: não há país em que as associações sejam mais necessárias, para impedir o despotismo dos partidos ou a arbitrariedade do príncipe, do que aquele em que o estado social é democrático. Nas nações aristocráticas, os corpos secundários formam associações naturais que detêm os abusos de poder. Nos países em que semelhantes associações não existem, se os particulares não podem criar artificial e momentaneamente alguma coisa que se lhes assemelhe, não percebo mais nenhum dique contra nenhuma sorte de tirania, e um grande povo pode ser oprimido impunemente por um punhado de facciosos ou por um homem” (TOCQUEVILLE, 2005, p.223). Segundo o pensador, cada associação política tem três atributos específicos: o poder de adesão, onde um laço de natureza puramente intelectual é estabelecido entre homens que professam uma mesma opinião; o poder de reunião, onde tais homens se agrupam em pequenas assembleias e se constituem em frações de um partido ou movimento mais vasto e, finalmente, a capacidade de representação, via pela qual, através da eleição de mandatários, os associados “formam como que uma nação à parte na nação, um governo no governo” (TOCQUEVILLE, 2005, p.147). Quanto às associações civis, Tocqueville deixa explícita sua admiração com a forma pela qual os americanos se associam, possibilitando realizarem conjuntamente coisas que, de modo isolado, seriam incapazes. Como bem aponta Reis: “À margem da intervenção governamental, as associações civis realizam a importante tarefa de promover toda espécie de ação coletiva no sentido de suprir carências materiais, incentivar a fé religiosa e a moral, desenvolver a cultura, comemorar momentos significativos, favorecer a arte, o lazer e o esporte, estimulando a liberdade individual e aprimorando cada vez mais a arte de procurar em comum o objeto dos seus desejos comuns. O que muito chama a atenção de Tocqueville não são as associações industriais, através das quais, por todo lado, os homens integram-se para produzir os bens úteis às suas vidas diárias, posto que isoladamente já não são mais capazes de fazê-lo. O que muito lhe impressiona são as associações intelectuais e morais através das quais o povo americano constrói e molda o próprio caráter, independentemente de qualquer iniciativa do governo

devem propagar idéias e práticas alternativas, uma vez que muitas questões sociais são mais bem equacionadas se forem, primeiro, resolvidas no interior da sociedade, do que simplesmente regulamentadas pelo Estado. Como exemplos, ela aponta o movimento feminista e o movimento ambientalista, ambos conquistando, semelhantemente, sucessos paulatinos na alteração de comportamentos e pensamentos, sendo depois incorporados pelo Estado (YOUNG, 2000, p. 179). É claro que, para isso, o Estado seja sensível às alternativas desenvolvidas pelos processos de comunicação na esfera pública. Estas atividades contribuem para a autodeterminação, além de promoverem os valores para o auto-desenvolvimento.

Além de Fraser e Young, Seyla Benhabib também avaliou e sugeriu alterações para o modelo habermasiano de esfera pública (BENHABIB, 1996), tendo sua principal crítica na mesma direção proposto por Fraser, em relação à questão: como estabelecer o que é público e o que é privado, advogando que é necessário repensar os pressupostos que norteiam esta discussão nas teorias sociais. Segundo a filósofa de Yale, a esfera privada está, frequentemente, associada a três dimensões: direitos privados relativos às liberdades econômicas, moral e consciência religiosa e esfera íntima, sendo que, ao vincularmos estas dimensões ao privado, deixamos fora dos debates públicos muitos

---

central. Basta que um grupo de cidadãos compartilhe um certo conjunto de ideias, as quais acreditem serem benéficas ao corpo social, para que se manifestem publicamente, buscando a adesão de seus concidadãos à causa comum” (REIS, 2000, p.41). Assim, para Tocqueville, o associativismo apresenta-se como um poderoso e eficaz artifício para o desenvolvimento da liberdade dos cidadãos em um estado social democrático, fortalecendo o indivíduo em sua fragilidade, a qual o deixa a mercê de um profundo isolamento e de uma subserviência a um poder tutelar e despótico. Com os cidadãos agrupados (associados), buscando a mesma finalidade, poderão participar do exercício do poder e das atividades públicas, conscientes de seus direitos e deveres enquanto cidadãos, cumprindo, assim, as associações, o importantíssimo papel de orientarem os indivíduos a defenderem interesses comuns e a criarem as condições materiais e espirituais necessárias a vida coletiva, compensando a fraqueza destes e amenizando a força do estado, diminuindo, assim, o risco do despotismo.

aspectos importantes de justiça social. Mencionando diferenças sociais de modo geral, ela enfatiza, o problema de gênero, lembrando que as mulheres foram historicamente colocadas na esfera privada, especialmente na esfera íntima, de tal forma que suas questões, seus assuntos e seus problemas não eram considerados públicos ou políticos, de modo a ficarem isolados numa dimensão na qual, dificilmente, seriam resolvidos com justiça, sem ter qualquer destaque como tema relevante para ser discutido publicamente. Assim, Benhabib chama a atenção para o fato de que divisões rígidas quanto aos limites entre o público e o privado causam exclusões que alteram e prejudicam a formação da esfera pública, propondo, então, que a linha, entre o público e o privado, seja sempre reavaliada e renegociada. Também, segundo a autora, as definições referentes à “boa-vida” e o que são questões de justiça merecem ser revisadas e atualizadas, evitando que nenhum assunto corra o risco de permanecer isolado dos debates públicos.

Habermas, fazendo uso de uma das qualidades que, pessoalmente, mais aprecio em sua pessoa e obra – a honestidade intelectual – considerando tais críticas, revisou suas ideias originais, realizando ajustes e até agregando novos pensamentos quanto ao seu conceito de esfera pública para os dias atuais. Gostaria de citar apenas mais alguns aspectos por ele apresentados, após tais ajustes.

Primeiro, Habermas (2003b) admite que existe uma desigualdade de posições na esfera pública moderna, entendendo que grupos de interesse distintos podem fazer uso da esfera pública para propagar tanto suas ideias quanto suas estratégias de poder, com certas pessoas tendo um acesso privilegiado às informações. Ele advoga que alguns atores tem um poder de organização, e também recursos, maiores do que outros, num cenário onde os que estão em situação de desvantagem não de contar com protetores, dispostos a disponibilizar os recursos necessários àqueles que precisam. Habermas salienta, entretanto, que tendo ambos as mesmas ideias, não há razão para que se pense que pode

haver um comprometimento quanto a neutralidade do pensamento em função da cooperação. Além disso, aponta que o fato de haver uma parcela do público que é leiga não significa prejuízo nas discussões e nem que haja resultados deturpados nas decisões. Para o filósofo, as formas como são identificados os diferentes atores – aqueles que surgem da esfera pública ou aqueles que dela se aproveitam – não advém do conteúdo de seus discursos, mas pela maneira como são identificados: aquele que surge a partir da esfera pública necessita criar uma identidade, posicionando-se em relação ao que está dado, ao passo que aquele que existe independente da esfera pública, aproveitando-se dela, tem sua identidade independente da mesma, podendo ser organizações econômicas, partidos, grupos profissionais, etc.

Uma outra maneira de identificar os atores em relação aos seus propósitos é a que se relaciona com a susceptibilidade quanto às mudanças nas ‘regras do jogo’, ou seja, se tais atores acusam seu incômodo e discordância perante ameaças impostas aos direitos de comunicação. Mais que isso, se esses atores manifestam sua disposição em romper com estruturas que disseminam exclusões, ainda que não consonantes aos seus próprios interesses, ou seja, se estão dispostos a defender interesses para além dos seus próprios. Apenas mencionando algo que abordarei na parte final desta tese, esse é um especial desafio aos religiosos que, por vezes, equivocadamente, posicionam-se hermeticamente fechados em temas que lhes são muito próprios, numa visão de mundo bastante reducionista. Pensando na tradição evangélica/protestante, por exemplo, creio que suas comunidades devem melhorar a maneira pela qual apresentam suas ideias e opiniões, avançando, prioritariamente, para uma agenda temática bem mais ampla, que supere a agenda atual.

Outra questão importante trabalhada pelo “Habermas pós – críticas” é sua percepção de que, tendo em conta que a esfera pública não pode ser institucionalizada,

regulamentada e nem ter seus limites pré-estabelecidos, permite-se que possíveis exclusões e deturpações possam ser corrigidas. Ele também admite que não seja possível garantir que não ocorra nenhum tipo de deturpação quanto ao uso do poder, ainda que: “[...] é possível, ao menos, precisar a questão quando se parte da ideia de que os processos públicos de comunicação são tanto mais isentos de distorções quanto mais estiverem entregues a uma sociedade civil oriunda do mundo da vida” (HABERMAS, 2003b, p. 108).

Há ainda mais uma questão resultante da revisão efetuada por Habermas em relação aos seus primeiros postulados, e esta diz respeito à preferência por uma única esfera pública ao invés de múltiplas esferas. Mais que reconhecer a existência de outras esferas, ele reconhece que estas garantem um acesso mais amplo à esfera pública, sugerindo a criação de uma ‘rede’ para articular o conceito, onde a esfera pública seria justamente a totalidade dessa rede, abarcando distintos públicos, em vários níveis diferentes, porém sempre ligados por algum ponto – conteúdo, vínculos sociais, etc. – exemplificados pelo filósofo pelas esferas públicas literárias, artísticas, eclesiásticas, feministas e, inclusive, esferas públicas ‘alternativas’, da política de saúde, da ciência, dentre outras (HABERMAS, 2003b, p.106).

Habermas aponta três tipos de esferas públicas parciais: a esfera pública episódica, a esfera pública da presença organizada e a esfera pública abstrata. No primeiro tipo estão aquelas que ocorrem em bares, cafés, ruas, praças, etc. Já as segundas são encontros organizados: reuniões de partidos, de pais, de igreja, de vizinhos, etc. E o terceiro tipo é aquela esfera pública produzida pela mídia; são leitores, ouvintes, espectadores, etc., que embora estejam espacialmente distantes, estão reunidos por pensamentos semelhantes. São níveis distintos de esferas públicas que se influenciam, mútua e constantemente, de

modo tal que estas esferas parciais geram uma expansão do que é produzido na esfera pública:

Apesar dessas diferenciações, as esferas públicas parciais, constituídas através da linguagem comum ordinária, são porosas, permitindo uma ligação entre elas. Limites sociais internos decompõem o texto “da” esfera pública, que se estende radicalmente em todas as direções, sendo transcrita de modo contínuo, em inúmeros pequenos textos, para os quais tudo o mais serve de contexto; porém sempre existe a possibilidade de lançar uma ponte hermenêutica entre um texto e outro (HABERMAS, 2003b, p. 107).

Ainda em relação ao pensamento mais recente de nosso filósofo, ‘revisto e atualizado’, temos a questão das ‘formas’ propriamente ditas, pelas quais se evidencia a influência da esfera pública política sobre o sistema político. Modificando os modelos de autores que ele mesmo aponta – Cobb, Ross e Ross (HABERMAS, 2003b, p.113) – Habermas aponta três modelos de influência e penetração de novos temas na agenda política: o modelo de acesso interno, o de mobilização e o de iniciativa externa, sendo este último aquele que prevê o empenho da esfera pública quanto à proposição de novos temas. “Externa” exatamente pelo fato de ressaltar a influência advinda daqueles que estão fora do sistema político, por meio da pressão da opinião pública. É bem diferente o que ocorre nos outros dois modelos. O primeiro, que é também o mais comum, tem as iniciativas partindo dos próprios atores políticos, não apresentando uma preocupação efetiva quanto ao debate ou busca de apoio da esfera pública. No segundo modelo, mesmo partindo dos dirigentes políticos, espera-se que as propostas tenham o apoio da esfera pública, para que sejam implementadas com sucesso. Ele diz que o primeiro e o segundo modelos são os mais recorrentes na sociedade. No mais das vezes, a proposição de temas

para a agenda política está centralizada nas estruturas administrativas do governo. Mais observado em sociedades caracterizadas por um maior grau de igualdade, o terceiro modelo, que parte da esfera pública, é o mais associado à sociedade civil operante, com a intenção de adensar a participação na política, introduzir questões que se encontram à margem dos debates institucionais e também alterar formas de conduta regulamentadas. Habermas indica os mecanismos pelos quais esse modelo opera:

O modelo da iniciativa externa aplica-se à situação na qual um grupo que se encontra fora da estrutura governamental: 1) articula uma demanda, 2) tenta propagar em outros grupos da população o interesse nessa questão, a fim de ganhar espaço na agenda pública, o que permite 3) uma pressão suficiente nos que têm poder de decisão, obrigando-os a inscrever a matéria na agenda formal, para que seja tratada seriamente (HABERMAS, 2003b, p. 114).

Com maturidade e sinceridade, Habermas adverte que a possibilidade de se inserir no debate, produzir demandas, endereçá-las ao sistema político e até de influenciar na agenda formal do Estado, não significa, necessariamente, que estas demandas serão cumpridas pelos agentes políticos, satisfazendo, assim, aquilo que almejam estes grupos da sociedade civil. Ainda assim, ele enfatiza:

Basta tornar plausível que os atores da sociedade civil, até agora negligenciados, podem assumir um papel surpreendentemente ativo e pleno de consequências, quando tomam consciência da situação de crise. Com efeito, apesar da diminuta complexidade organizacional, da fraca capacidade de ação e das desvantagens estruturais, eles têm a chance de inverter a direção do fluxo convencional da comunicação na esfera pública e no sistema político, transformando destarte o modo de

solucionar problemas de todo o sistema político  
(HABERMAS, 2003b, p. 115).

### 3 HABERMAS, DIALOGANDO COM A RELIGIÃO

Reafirmando, a abordagem de Habermas à temática da religião se dá não quanto aos fundamentos desta, mesmo sem desrespeitá-los, mas quanto aos reflexos e influências que a religião pode exercer sobre uma sociedade, considerando sempre os limites ao procedimento religioso na esfera pública, procedimento este que se traduz no conjunto de práticas, valores, princípios e costumes que, cultivados por membros de uma denominação religiosa específica, ultrapassam os limites compartilhados na esfera íntima e privada e interferem no domínio público, seja para se afirmar em relação a outros procedimentos públicos religiosos ou não religiosos, seja para se apresentar como portador de verdades que, por si mesmas, devem se impor em relação às instituições sociais, políticas e religiosas, bem como às visões de mundo que lhe são distintas.

Embora possamos perceber que o interesse pela religião não tenha ocorrido repentinamente, ao contrário e como já mencionado, ocorrendo de forma dinâmica e crescente (por exemplo, Habermas já vinha tratando o assunto, ainda que de forma mais branda, em seus ensaios e entrevistas, como a que fora concedida a Eduardo Mendieta no ano de 1999, a qual foi publicada no livro *Era das Transições* com o título *Jerusalém, Atenas e Roma: um diálogo sobre Deus e o mundo*), é na introdução de sua obra *Entre naturalismo e religião* que o filósofo deixa claros os motivos que o levaram a um diálogo mais qualificado e denso com a religião. Ele afirma, logo no primeiro parágrafo da introdução: **“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”** (HABERMAS, 2007a, p. 7, negrito meu). Com sua

incomparável lucidez e mestria, Habermas, ao desenvolver o que de maneira breve aponta nesses dois itens, abre um leque de relevantes questões a serem consideradas.

Ele manifesta sua preocupação a respeito da politização em escala mundial de comunidades de fé e de tradições religiosas. Para o nosso filósofo, esse ‘reavivamento’ de forças religiosas “significa o desafio de uma crítica fundamental à autocompreensão pós-metafísica e não religiosa da modernidade ocidental” (HABERMAS, 2007, p. 8). Habermas alerta para o fato de que o debate agora gira em torno de uma interpretação correta da secularização, proveniente da racionalização social e cultural, racionalização esta que vem sofrendo, em muitos lugares, ataques por parte dos defensores das ortodoxias religiosas.

Aponta o filósofo que existe um risco real e danoso para a coesão da comunidade política quando não existe, por parte do naturalismo tanto quanto por parte da religião, uma efetiva disposição para uma auto-reflexão das imagens de mundo que se encontram polarizadas.

Ele alerta para o fato de que questões que envolvam pesquisa de embriões humanos, aborto e eutanásia acabam polarizando uma cultura política de modo irreconciliável, numa antinomia secular/religioso, e mesmo numa democracia o senso comum do cidadão é colocado em xeque diante dessas questões. O cidadão, para Habermas, precisa saber que **existem limites tanto para a fé como para o saber**, seja ele um cidadão religioso ou secularizado. Tomando os Estados Unidos como exemplo, nosso filósofo afirma que o Estado constitucional moderno também deve servir para a criação de possibilidades para que se tenha um pluralismo religioso pacífico:

Somente o exercício de um poder secular estruturado num Estado de direito, neutro do ponto de vista das imagens de mundo, está preparado para garantir a convivência tolerante, e com igualdade de direitos, de comunidades de fé diferentes que, na substância de suas doutrinas e visões de mundo continuam irreconciliáveis. A secularização do poder do Estado e as liberdades positivas e negativas do exercício da religião constituem como que dois lados de uma mesma medalha (HABERMAS, 2007, p. 9).

O filósofo tem, na neutralidade do exercício de dominação em relação às diferentes visões de mundo, o pressuposto institucional que garante a liberdade religiosa e o consenso constitucional, sendo tal neutralidade possível somente nos estados seculares.

Habermas compreende essa **neutralidade do estado** como o distanciamento das diversas instituições políticas e sociais das diferentes visões de mundo, ou seja, tais estruturas de poder e ordenamento social não têm “qualquer predisposição a tomar decisões políticas em favor desta ou daquela parte” (HABERMAS, 2013, p.8). O cenário secular, assim sendo, cobra dos ‘diferentes’ que organizem suas visões particulares de mundo, submetendo-as a uma dinâmica plural na relação que mantêm publicamente. O estado, nos diz o filósofo em seus textos mais recentes, atua forçando o estabelecimento desta convivência plural, que em determinadas situações pode até gerar conflitos:

A razão pluralizada do público constituído pelos cidadãos do Estado só segue uma dinâmica de secularização na medida em que força, no resultado, a um distanciamento igual em relação às tradições fortes e aos conteúdos impregnados de visões de mundo. Sem renunciar à sua autonomia, ela permanece contudo aberta, como que osmoticamente, para a possibilidade de aprender com ambas as partes do conflito (HABERMAS, 2013, p.8).

Para ele, o ordenamento das instituições sociais e políticas, articulado por um estado liberal, é que possibilitará este ajuste secularizante. Assim, aos religiosos cabe o reconhecimento como razoáveis, na esfera pública, quando suas comunidades “renunciam à imposição violenta de suas verdades de fé, à pressão militante sobre as consequências de seus próprios membros, e tanto mais à manipulação para atentados suicidas” (HABERMAS, 2013, p.6). Ele julga ser fundamental que o estado, mesmo que pressionado pelas tradições culturais e religiosas que também de alguma maneira o constituíram, não ceda à tentação de pender para qualquer dos lados em relação aos diferentes grupos. Ou seja, enquanto os religiosos empenham-se em forçar o ajuste secularizante, espera-se do estado que este se articule visando preservar o ambiente pluralista.

Com perspicaz avaliação, Habermas aponta a necessidade de uma **tríplice reflexão** dos cidadãos religiosos quanto a sua posição em uma sociedade pluralista: “[...] a consciência religiosa tem de **assimilar** o encontro cognitivamente dissonante com outras confissões e religiões; [...] ela tem de **adaptar-se** à autoridade das ciências, que detêm o monopólio social do saber mundano [...] tem de **adequar-se** às premissas do Estado constitucional, que se fundam em uma moral profana” (HABERMAS, 2013, p.7).

Assim, o ajuste obriga os religiosos e os não religiosos a se conformarem ao fato de que sua visão de mundo é apenas uma entre outras, ao mesmo tempo em quem cobra do estado que ele mesmo esteja ajustado ao pluralismo, numa dinâmica que resultará naquilo que Habermas define como “**o senso comum democraticamente esclarecido**”, que, diz o filósofo, “não é algo singular, mas algo que descreve a constituição mental de uma esfera pública com muitas vozes” (HABERMAS, 2013, p.16).

Habermas reconhece que o passo histórico dado em direção ao secularismo é irreversível, sendo a única maneira de os estados acolherem o pluralismo de crenças, sua tolerância e respeito. Ao estado, que enquanto poder secular deve ser neutro em relação à tomada de posição, compete a pacificação entre as diferentes visões de mundo, cuidando em não favorecer nem privilegiar aos cidadãos secularizados bem como aos religiosos, que por sua vez, precisam estar verdadeira e responsavelmente conscientes da importância de viverem sob uma ordem democrática, o que significa que o estado não se dará a tutelar apenas uma determinada visão de mundo.

Vale apontar que quando se fala em estado laico, na necessidade deste, mantendo-se a devida e salutar separação ‘estado-igreja’, muitos pensam apenas que o estado laico serve para proteger o estado da influência das religiões. Mas há um outro lado: o estado laico serve para proteger as religiões, as Liberdades religiosas, de uma possível interferência do estado<sup>11</sup>. Atualmente, com a ideia de estado laico muito presente no discurso público, muitos tendem a pensar na primeira opção. Mas se voltarmos na régua da história, ao menos no ocidente, considerando, por exemplo, textos como *Carta sobre a tolerância*, do filósofo John Locke (final do séc. XVII), veremos que o debate sobre tal separação nasceu da ideia de proteger uma religião da outra, cabendo ao estado (neutro) essa proteção. Falta, por vezes, a lembrança de que

---

<sup>11</sup> “A secularização do poder estatal foi a resposta adequada para as guerras confessionais no início da era moderna. O princípio da “separação de Estado e igreja” foi realizado passo-a-passo e de maneiras diferentes nas respectivas ordens jurídicas nacionais. Na medida em que o poder estatal foi adotando um caráter secular, as minorias religiosas, que no início apenas eram toleradas, foram recebendo cada vez mais direitos – depois da liberdade de escolha religiosa no âmbito privado, surgiu a liberdade expressão religiosa e, por fim, o direito ao exercício livre e igual da religião em público. O olhar histórico sobre esse longo processo que se estende até o século XX pode instruir-nos sobre os *pressupostos* da conquista preciosa de uma liberdade religiosa inclusiva, válida de modo igual para todos os cidadãos” (HABERMAS, 2015, p.269).

esse estado moderno, com a separação entre religião e estado, é acentuadamente fruto das guerras religiosas europeias entre católicos e protestantes e, às vezes, entre protestantes e protestantes, que devastaram a Europa por quase 300 anos ou mais.

Habermas afirma que o estado democrático é alimentado por uma **solidariedade** entre cidadãos que se respeitam reciprocamente; como membros livres e iguais, sendo essa solidariedade algo que não pode ser imposto juridicamente, mas resulta do reconhecimento recíproco entre cidadãos seculares e religiosos, o que mostra que ambos estão dispostos a se ouvirem mutuamente em debates públicos, via pela qual acabam aprendendo uns com os outros, num exercício de relacionamento civil recíproco, aprendido pelos membros da sociedade e não imposto de cima para baixo. Assim, entende-se que o estado, levando seus cidadãos a adotarem um comportamento cooperativo que os levem a ultrapassar as fronteiras das cosmovisões, faça com que esse comportamento passe a ser resultado de processos de aprendizagem históricos e recíprocos.

Sendo assim, o modo de pensar **fundamentalista**, por exemplo, seria totalmente contrário a tal proposta, opondo-se a mentalidade compartilhada pelos cidadãos dedicados a coesão da comunidade democrática, buscando impor sua visão de mundo, não admitindo que nenhuma outra coabite no mesmo espaço.

Sob a ótica da história da religião, podemos afirmar que os enfoques cognitivos assumidos pelo cidadão religioso, diante do não-crente ou do crente de outras religiões, podem ser compreendidos como resultado de **processos de aprendizagem complementares**, conceito este muito caro ao filósofo germânico. Vale lembrar que tais processos, também referidos por alguns autores como processos cooperativos de aprendizagem ou processos de aprendizado mútuo, não tem, obviamente, a credibilidade de todos, como podemos observar, por exemplo, na formulação de Brum:

Todavia, essa alegação da possibilidade de aprendizado mútuo não é nem um pouco evidente, ao menos à primeira vista. Nada parece demonstrar que elementos do discurso religioso possam, depois de traduzidos, dizer algo de novo à razão secular no próprio terreno dela. E se, por outro lado, nada parece tampouco refutá-lo, uma característica da maneira como nos engajamos na atividade do conhecimento joga certo grau de suspeita sobre ela. É que, seja em matemática, ciência ou filosofia, um elemento central da maneira como a humanidade (ou ao menos o ocidente) produz conhecimento é a publicidade de argumentos, experimentos e demonstrações. E, para isso, a publicidade da própria linguagem em que estes são expressos: é porque estes estão acessíveis ao escrutínio de toda a comunidade relevante (científica, filosófica, política...) que estes podem ser examinados, aceitos, contestados ou rejeitados. Pode-se argumentar que é justamente para isso que Habermas quer traduzi-los: para fazê-los, no âmbito político, circular na discussão pública. Mas certa suspeita não deixa de ser jogada sobre a possibilidade de aprendizado com o discurso religioso quando os próprios proponentes do discurso são incapazes de apresentá-lo em uma linguagem na qual este possa ser analisado na discussão (BRUM, 2015, p.86).

Fica evidente a crescente preocupação de Habermas quanto às possíveis influências que a religião possa imprimir em uma democracia, preocupação essa que o motiva a descrever como deve ser o comportamento de cidadãos crentes e não-crentes dentro de um estado democrático, para que possa haverum convívio harmônico e com respeito aos preceitos constitucionais. A expectativa do filósofo é que ambos, ao encontrarem-se sob o teto de uma esfera pública pluralista, que abarca diferentes visões de mundo e se propuserem a discutir sobre questões políticas, obedeçam a essa exigência de respeito

mútuo, para a qual é necessária e fundamental a existência de determinados deveres (mútuos) epistêmicos.

Nesse cenário, os participantes que fazem uso de uma linguagem religiosa elevam sua pretensão de serem levados a sério pelos cidadãos seculares, os quais **“não podem negar *a priori* a possibilidade de um conteúdo racional inerente às contribuições formuladas numa linguagem religiosa”** (HABERMAS, 2007a, p. 12, negrito meu), ainda que, nas democracias em geral, todas as leis, decisões judiciais, decretos e medidas sejam formuladas numa linguagem pública, isto é, uma linguagem acessível a todos os cidadãos, o que possibilita poderem sempre ser alvo de uma justificação secular. Obviamente, tal empreitada gera não poucos desafios, tanto para os cidadãos crentes quanto para os secularizados. Destes, espera-se respeito por aqueles, manifesto em uma disposição real e efetiva, não só acreditando na racionalidade presente nas contribuições religiosas, bem como se dispondo a empenhar-se na tradução dos conteúdos religiosos, para que os mesmos sejam apresentados numa linguagem que seja acessível a todos, indistintamente:

Portanto, na linha de um pensamento secular, o conflito entre convicções seculares e doutrinárias só pode assumir *prima facie* o caráter de um dissenso racional quando for possível pensar que as tradições religiosas não são simplesmente irracionais ou absurdas. Somente sob tal pressuposto, os cidadãos não-religiosos podem tomar como ponto de partida a ideia de que as grandes religiões mundiais poderiam carregar consigo intuições racionais e momentos instrutivos de exigências não quitadas, porém legítimas (HABERMAS, 2007, p. 12).

Para o filósofo, esse ‘ajuste’ de pensamento é fundamental, por conta de um secularismo pautado na imagem científica de mundo, que insiste em afirmar que as formas de pensamento ‘arcaicas’ contidas nas doutrinas religiosas foram superadas e

desvalorizadas pelos progressos do conhecimento e da pesquisa estabelecida. Ele entende que a polarização de visões de mundo seculares e religiosas, que acaba por colocar em risco a coesão entre os cidadãos, deve ser objeto de uma teoria política (HABERMAS, 2007, p.13). Faz-se necessária uma superação reflexiva da consciência secularista, assim como da consciência religiosa. Nesse sentido, e com muita acuidade, Pinzani aponta:

Em outras palavras, a razão secularizada deve deixar a religião ser religião, mas esta última não pode pôr em questão os resultados das ciências, ainda que falíveis, e a ideia de uma igualdade de todos os seres humanos que exclui a discriminação contra mulheres, membros de outras confissões, ateus ou, simplesmente, pessoas que não compartilham os valores e as crenças da religião em questão e organizam sua vida com base em outros valores e outras visões do mundo e da vida. Em suma, se trata de exigir respeito recíproco entre crentes e pessoas “secularizadas”, por assim dizer. Isso exclui de antemão a possibilidade de que representantes de uma religião apelem para a verdade absoluta da sua visão do mundo para justificar qualquer tipo de discriminação contra indivíduos ou grupos. Como afirma Habermas, não é lícito para o crente dizer “já que não compartilho de tal e tal visão geral, para mim não valem as exigências da moral” igualitária moderna (PINZANI, 2009, p. 216).

Ainda na introdução de *Entre naturalismo e religião*, nosso pensador define-se como um defensor da tese hegeliana, “segundo a qual, as grandes religiões constituem parte integrante da própria história da razão” (HABERMAS, 2007, p.13), apontando que o pensamento pós-metafísico não poderia chegar a uma compreensão de si mesmo se não incluísse na própria genealogia as tradições metafísicas e religiosas. Dessa maneira, ele afirma que seria irracional colocar de lado as tradições religiosas (que ele chama “fortes”)

por considerá-las um resíduo arcaico, o que, aponta, seria um desleixo que impossibilitaria qualquer intento em explicar o nexos interno que liga tais tradições às modernas formas de pensamento.

Habermas, após advogar que, até o presente, as tradições religiosas conseguiram articular a ‘consciência daquilo que falta’, mantendo viva a sensibilidade para o que falhou, preservando na memória dimensões de nosso convívio pessoal e social, nas quais os progressos da racionalização social e cultural provocaram danos irreparáveis, questiona sobre **que razão as impediriam de continuar, com base em seus potenciais semânticos, exercendo essa força inspiradora, depois de vertidas em verdades profanas e discursos fundamentadores**. Creio que essa continuidade é possível e pode ser positiva, mas, sem dúvida, ela convive, por outro lado, com enormes desafios, pois como é dito, em tom informal e corriqueiro, por vezes, ‘na prática, a teoria é outra’. A intolerância religiosa, o efusivo embate entre cidadãos religiosos e cidadãos secularizados e as absurdas ações extremadas de grupos religiosos fundamentalistas, por exemplo, poderiam ser colocadas como respostas ao questionamento do filósofo. E Habermas, evidentemente, tem pleno discernimento dessas questões, abordando-as com cuidado e seriedade. Quanto ao **fundamentalismo**<sup>12</sup>, por exemplo, Habermas adverte para um

---

<sup>12</sup>As proposições de Habermas sobre o delicadíssimo tema do **fundamentalismo**, me trazem a memória, pela semelhança em suas ênfases, as elaborações do ilustre sociólogo americano, **Peter L. Berger**, sobre o mesmo tema, apresentadas em forma sucinta, porém bastante adequada, pelo teólogo, professor e pesquisador do PPG em Ciências da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora - MG, Dr. Faustino Teixeira, em artigo publicado na revista IHU On-Line, no. 509, de 21/08/2017, p. 11-14: “A emergência dos fundamentalismos no cenário religioso mundial é expressão de reação ao pluralismo e à modernização. Berger não tem dúvida sobre isso. São os grupos ou movimentos que reagem criticamente aos projetos ou iniciativas relacionadas ao aggiornamento com a modernidade. E são expressões religiosas que estão se irradiando por todo canto e em diversas religiões. O que os fundamentalistas buscam é ‘restaurar a certeza ameaçada’, e isto ocorre não apenas no âmbito religioso mas também no domínio secular (BERGER, 2017, p. 34). É um fenômeno moderno e reativo, que

possível e indesejável uso pejorativo do termo, lembrando que o mesmo é usado quando “designamos uma atitude espiritual que insiste na realização política das próprias razões e convicções ainda que não sejam de modo algum aceitas em geral” (HABERMAS, 2006, p. 15), em alusão, especialmente, as verdades sobre crenças religiosas. Entretanto, não se deve confundir devoção religiosa e dogmatismo com fundamentalismo. Habermas aponta que uma religião se torna fundamentalista a partir do momento em que seus representantes “ignoram a situação epistêmica de uma sociedade cuja visão de mundo é pluralista e insistem – até mesmo com violência – na realização política e na obrigatoriedade geral de sua doutrina” (HABERMAS, 2006, p. 16). Ele lembra que as doutrinas proféticas, advindas de tempos remotos e que ingressaram na modernidade, sustentaram-se diante de um horizonte cognitivo que difusamente abarcava tudo, com uma pretensão de verdade exclusiva. Porém, dada a complexidade da modernidade, a sustentação dessa pretensão

---

só se entende no âmbito do processo modernizador e relativizante. Para os fundamentalistas, os outros ‘representam uma séria ameaça à certeza conquistada a duras penas; eles devem ser convertidos, segregados ou, no extremo, expulsos ou liquidados’ (BERGER; ZIJDERVELD, 2012, p. 66). Um traço definidor do fundamentalismo é a radical negação de qualquer negociação cognitiva. Não pode haver interlocução significativa com outsiders, e isto para defender-se contra qualquer possibilidade de dúvida. A visão de mundo deve estar bem ‘localizada’ num campo de proteção cognitiva, evitando qualquer brecha dissociadora. Ao mesmo tempo, busca-se recriar nos grupos nexos de solidariedade comunitária e construir um discurso mítico que esteja livre das tensões e incertezas da modernidade. O fundamentalismo vem ancorado numa redução cognitiva, que pode se expressar defensivamente ou ofensivamente, na forma de proteção do gheto ou numa estratégia de cruzada, ou seja, de reconquista da sociedade em nome de uma tradição que se vê ameaçada (BERGER, 1994, p. 45). O que ‘originalmente é apenas um isolacionismo, ou talvez a insistência na pureza de uma tradição local, pode se essa for a tendência das circunstâncias, transformar-se em um ciclo vicioso de animosidade e rancor’ (GIDDENS, 1995, p. 277)”.

O artigo pode ser visto em <http://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/6973-peter-berger-e-o-pluralismo-religioso> . As obras indicadas estão nas referências bibliográficas desta tese.

de verdade se mostrou impossível, tornando necessária uma significativa mudança de consciência que apela também a uma auto-reflexão das tradições religiosas:

Na Europa, a divisão confessional e a secularização da sociedade forçaram a crença religiosa a uma reflexão sobre a sua posição não-exclusiva no âmbito de um universo discursivo limitado pelo conhecimento profano da ciência e partilhado com as outras religiões. O rendimento reflexivo de uma religião que aprendeu a enxergar-se com os olhos dos outros teve implicações políticas importantes. Os fiéis são capazes de reconhecer porque devem renunciar à violência, sobretudo àquela organizada pelo Estado, para a realização das suas exigências religiosas. Somente este salto cognitivo tornou possível a tolerância religiosa e a separação entre religião e um poder estatal neutro relativamente à sua visão de mundo (HABERMAS, 2006, p. 16).

Considerando a politização de comunidades de fé e tradições religiosas, observável em escala mundial no mundo contemporâneo, especialmente nas últimas décadas, em um movimento mencionado por alguns observadores como renascimento da religião, significando o desafio de uma crítica fundamental a uma autocompreensão pós-religiosa e pós-metafísica da modernidade ocidental, vemos que para Habermas o fato mais surpreendente é a revitalização da religião nos Estados Unidos, ou seja, em pleno centro da sociedade ocidental. A Europa, nesse contexto, parece isolar-se do resto do mundo. O ‘racionalismo ocidental’ anunciado por Weber e considerado outrora como um modelo ao qual todas as culturas seguiriam, começa a não mais definir a normalidade, apresentando-se agora como uma exceção. Evidentemente, a questão de fundo aqui é a necessidade de uma correta interpretação da secularização, fruto da racionalização cultural e social que caracteriza a modernidade ocidental.

Em seu livro *Mundo de la vida, política e religión* (HABERMAS, 2015, p.264-265), Habermas assevera que a tese de que existe uma estreita relação entre a modernização da sociedade e a secularização da população, tese esta que, segundo o filósofo, manteve-se por muito tempo indiscutível, abarca cada vez menos partidários entre os sociólogos e demais observadores das sociedades modernas. Ele aponta três reflexões sobre as quais essa tese se fundamentava:

- 1) O progresso técnico-científico, fomentador de uma compreensão antropocêntrica das relações globais ‘desencantadas’, por serem explicáveis pela relação causa-efeito, e uma consciência cientificamente iluminada que não pode vincular-se, portanto, com visões de mundo metafísicas ou teocêntricas;
- 2) As igrejas e as comunidades religiosas, no fluxo da diferenciação funcional dos subsistemas sociais, perdem o acesso ao direito, à política e a beneficência pública, à educação, à cultura e à ciência, limitando-se a sua função ‘original’ de administradora das questões relacionadas à fé e a salvação, onde a prática religiosa converte-se em um assunto bastante privado, resultando num enfraquecimento quanto a relevância pública.
- 3) A mudança das sociedades agrárias para sociedades industriais e pós-industriais, que, de modo geral, resulta em um maior nível de bem-estar, além de um incremento da seguridade social, num cenário onde, diminuindo os riscos quanto à vida e crescendo a seguridade existencial, o indivíduo particular sente desaparecer a necessidade de uma prática que promete superar as mais desafiadoras contingências da vida através da comunicação com um poder ‘do além’ ou cósmico.

E o filósofo conclui:

Embora a tese da secularização pareça ser confirmada pelos desenvolvimentos nas sociedades do bem-estar europeias, ela tem sido objeto de controvérsia a mais de duas décadas na esfera pública especializada da sociologia. Nesse ínterim, na onda da crítica – não de todo injustificada – à visão eurocêntrica estreita, se fala inclusive de um “fim da teoria da secularização”. Os EUA foram considerados por muito tempo a grande exceção da tendência à secularização, embora também tenham sido a ponta de lança da modernização, a despeito de suas comunidades de fé vitais inalteradas e com suas porcentagens constantes de cidadãos ativos e vinculados à religião. Porém, hoje, à luz do olhar *globalmente ampliado* sobre outras culturas e religiões mundiais, os EUA parecem ser antes o caso normal. A partir desse ponto de vista revisionista, o desenvolvimento europeu, cujo racionalismo ocidental seria o modelo para o resto do mundo, se apresenta como a via específica (HABERMAS, 2015, p.264-265).

Habermas, enfaticamente, alerta para o fato de que **não podemos confundir a secularização do Estado com a secularização da sociedade**. Como bem observado por Mendieta e VanAntwerpen, Habermas, compreendendo que a religião não sucumbiu sob a pressão da modernização, tem sublinhado cada vez mais a importância de se cultivar uma postura ‘pós-secular’, concepção esta que leva em conta a persistente vitalidade geral da religião, ao mesmo tempo em que ressalta a importância de se traduzir os conteúdos éticos das tradições religiosas, para incorporá-los a uma perspectiva filosófica pós-metafísica.

Para o filósofo alemão, essa atitude pós-secular considera as fontes religiosas de ‘sentido’ e de ‘motivação’ como uma ajuda, inclusive como aliados imprescindíveis para

combater a força do capitalismo global, sem, no entanto, deixar de ressaltar a crucial diferença entre fé e conhecimento. Ele entende que as práticas religiosas e a perspectiva que oferecem seguem sendo fontes importantes de valores que nutrem a ética da cidadania multicultural, fomentando a solidariedade e o respeito entre todos. Porém, para que se possa dispor do potencial capital semântico das tradições religiosas, visando o enriquecimento da cultura política (e em particular as instituições democráticas), será necessário traduzi-las para um idioma secular, uma linguagem universalmente acessível, tarefa esta que recai não somente sobre os cidadãos crentes, mas sobre todos os cidadãos, crentes ou não, comprometidos com o uso público da razão (HABERMAS, 2011, p.14-15). Em suma: as sociedades pós-secular são caracterizadas pela persistente presença da religião, não obstante o processo de modernização social e cultural pelo qual passaram e decorrente da ideia de ‘verbalização 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.

É a partir dessa situação que Habermas se debruça sobre uma questão fundamental:

Até que ponto a **separação entre igreja e estado**, a qual é requerida pela constituição, pode influenciar o papel a ser desempenhado pelas tradições e comunidades religiosas, na esfera pública política e na sociedade civil, portanto, na formação política da opinião e da vontade dos cidadãos (HABERMAS, 2007, p.134, negrito meu)?

Podemos perceber que ele elabora sua opinião firmado em alguns pontos básicos. Sem tergiversar, o filósofo considera que a constituição do estado liberal pode e deve conseguir, de forma auto-suficiente, sua legitimação, com base em **argumentos que não**

**dependam nem de tradições religiosas e nem metafísicas.** Assim, a autocompreensão do estado de direito democrático fundamenta-se numa razão humana comum, pautada por argumentos públicos acessíveis a todas as pessoas da mesma maneira, sendo esta a base epistêmica para a legitimação do estado secular, onde este se firma sobre a tradição de um direito de razão que não aceita, ao contrário dos jusnaturalismos clássicos ou religiosos, concepções cosmológicas ou salvíficas.

A questão que se coloca aqui é que apenas um poder secular baseado num estado de direito que é neutro em relação a visões de mundo, poderá garantir uma tolerante convivência, com igualdade de direitos entre as diferentes comunidades de fé, inconciliáveis em suas distintas interpretações do todo da realidade. Portanto, neutralidade do estado e liberdade religiosa se condicionam mutuamente, o que, evidentemente, pressupõe da parte dos cidadãos, religiosos ou não, a convicção da necessidade de viver numa ordem democrática. Dessa maneira, podemos vislumbrar uma efetiva separação estado-igreja, onde se dá espaço para a autodeterminação democrática dos cidadãos, o que, logicamente, gera não poucos desafios aos crentes.

Posto isso, vale lembrar que, em resposta ao pluralismo religioso, plenamente legítimo nesse contexto, temos o direito fundamental da liberdade da consciência e da religião, atentando para o fato que, no que se refere à liberdade religiosa, o estado secular é condição necessária, porém não suficiente.

Convêm que as partes envolvidas cheguem, elas próprias, a um acordo pelo qual definam o que pode ser tolerado, através do procedimento adequado para tal – a formação deliberativo-democrática, legitimada a partir da participação simétrica dos cidadãos, crentes e seculares, e da dimensão epistemológica de certas formas de uma disputa guiada discursivamente.

Configura-se assim um cenário baseado no respeito mútuo, onde os cidadãos, apesar das diferenças quanto às visões de mundo e diferenças religiosas, percebem-se portadores de iguais direitos e membros legítimos da comunidade política, podendo buscar, em momentos de questões disputadas, um entendimento mútuo racionalmente legitimado, o que cobraria, tanto dos cidadãos religiosos quanto dos não religiosos, a apresentação de bons argumentos, imparciais para ambos os grupos. Habermas pondera sobre a sensibilidade especial que as tradições religiosas têm em relação a muito do que falta em nossas formações sociais - para a 'vida fracassada' (fracasso de projetos individuais de vida), para as patologias sociais, para a deformação de contextos vitais – pois elas guardam na memória aquelas dimensões da natureza humana onde os progressos da racionalização cultural e social causaram danos irreparáveis. Ainda que tendo suas digitais em momentos e posturas nada nobres, como lembra Rouanet, “[...] as religiões preservaram a memória da injustiça histórica, das vidas mutiladas, das esperanças traídas, e a filosofia faria bem se escutasse todas essas vozes”. Ele acredita, na trilha do filósofo germânico, que visões de mundo que careçam do elemento religioso parecem ser incapazes de prover o mesmo nível de motivação para o agir moral, para a solidariedade social e para a união necessária para a obtenção de fins comuns (ouço aqui, mais uma vez, em alto e bom som, ecos do grande Alexis de Tocqueville, observando a democracia em seu tempo e pensando também no futuro).

**Sendo assim, por que nos dias de hoje as tradições religiosas não podem continuar sendo importantes fontes de inspiração, após suas mensagens serem traduzidas em uma linguagem universal?**

Habermas vai, assim, apontando para uma questão absolutamente relevante em sua elaboração teórica. Para o filósofo, as doutrinas compreensivas – as visões do todo da realidade, religiosas ou não – apresentadas em argumentos políticos apropriados e não

baseadas em razões exclusivas de suas respectivas doutrinas, podem ser inseridas a qualquer momento na discussão política pública, ou seja: neste cenário, a liberdade religiosa efetiva-se com as comunidades religiosas acatando a neutralidade das instituições do estado quanto às visões do mundo bem como a determinação restritiva do uso público da razão.

Habermas tem a exata noção de que uma religião não busca ser apenas uma doutrina, mas uma fonte de energia que configura toda a vida do crente, pautando, portanto, sua existência social e política: “Porquanto a pessoa piedosa encara a sua existência ‘a partir’ da fé. E a fé verdadeira **não é apenas doutrina**, conteúdo no qual se crê, mas também **fonte de energia da qual se alimenta a vida inteira do crente**” (HABERMAS, 2007, p.144, negrito meu). Assim, toda religião apresenta-se como uma doutrina compreensiva, uma visão do mundo em seu todo que visa ter autoridade na configuração de uma forma de vida em sua totalidade. O filósofo ressalta que nos moldes das sociedades modernas “a religião foi obrigada a renunciar a essa pretensão que visa ao monopólio da interpretação e da configuração abrangente da vida” (HABERMAS, 2007, 127).

Ele aponta para o fato de que o estado liberal não pode, em relação ao cidadão religioso, exigir que este, na esfera pública, efetue uma separação estrita entre argumentos religiosos e não religiosos, o que tornaria a separação institucional entre religião e política uma sobrecarga mental e psicológica. O que verdadeiramente importa é que este cidadão compreenda e aceite que, **para além das fronteiras institucionais, só os argumentos seculares são válidos**. Configura-se, assim, a necessidade de uma ‘tradução institucional’, que cobra dos cidadãos crentes que se consideram membros de uma ‘cidade terrena’, onde todos os cidadãos, sejam crentes ou não, tenham a recíproca obrigação de justificar seus posicionamentos quanto a questões políticas controversas.

Para Habermas, todas estas questões não impedem que os cidadãos crentes possam exprimir-se numa linguagem religiosa, mantida a necessidade da tradução, já que não é possível saber de antemão se o ato de proibir essa linguagem não estaria privando a sociedade de importantes subsídios relativos à criação de sentido.

Ele advoga que tanto crentes das distintas confissões quanto não crentes podem, todos, aprender com as contribuições religiosas; por exemplo, quando discernem, entre os conteúdos normativos de uma proposta religiosa, intuições que eles mesmos compartilham. Assim, aponta o filósofo, as intuições morais religiosas devem ser consideradas como possíveis conteúdos de verdade, traduzíveis numa linguagem secular, num empenho conjunto de crentes e não crentes, até porque, sem tal tradução, os conteúdos propostos pelas religiões não poderiam entrar nos debates e tratativas das instituições estatais, já que neste palco todas as propostas devem ser consideradas sem tomada de posição de nenhum tipo de visão de mundo, e sim formuladas e justificadas em uma linguagem acessível a todos os cidadãos. Desta maneira, através da esfera pública política, abre-se para os cidadãos religiosos a possibilidade de exercerem sua influência própria na sociedade como um todo.

Com sua refinada análise, Habermas aponta que uma possível objeção a esta empreitada estaria no fato dela implicar uma assimetria, considerando que favorece os argumentos seculares e exige dos crentes uma adaptação e um processo de aprendizagem dos quais os cidadãos seculares estariam isentos. Para tal objeção, o filósofo propõe uma resposta formulada em dupla direção. Primeiramente, em relação aos cidadãos crentes, ele aponta para o que os sociólogos chamam de **modernização da consciência religiosa**, através do esforço feito pelas religiões na intenção de responder a três grandes desafios da modernidade: as ciências modernas, o pluralismo religioso e a emergência de um direito e de uma moral 'profanos'. Em segundo lugar, e agora em relação aos cidadãos

seculares, o filósofo afirma que estes devem também passar por um processo de aprendizado, pois se permanecerem convictos de que as idéias religiosas não passam de relíquias arcaicas de sociedades pré-modernas, verão a liberdade de religião tão somente como “uma proteção cultural para espécies naturais em extinção” (HABERMAS, 2007, p.157), excluindo, obviamente, qualquer possibilidade de absorver um conteúdo racional vindo das contribuições religiosas. Ele entende que o aprendizado fundamental da razão secular começa por uma tomada de consciência de seus próprios limites, fruto de significativa autocrítica, bem como a superação de uma visão secularista que considere irracionais e/ou absurdas as tradições religiosas e as propostas vindas delas. Essa empreitada exige dos cidadãos seculares uma mudança profunda de mentalidade, da mesma maneira que se exige de uma consciência religiosa perante a razão secular.

Para Habermas é fundamental, para a sólida efetivação de uma democracia, que todos os cidadãos, seculares e religiosos, passem por processos complementares de aprendizado, para o bem da coesão da comunidade política – o *ethos* do cidadão liberal exige, de ambos os lados, a comunicação reflexiva de que existem limites tanto para a fé como para o saber. Assim, numa cultura política liberal, espera-se dos não crentes uma compreensão razoável no trato com os crentes, pois para que funcione bem, uma sociedade democrática precisa ter, de uma parcela significativamente grande de seus cidadãos, um comportamento civilizado, mesmo com suas diferentes cosmovisões. Aos crentes compete aprenderem a relacionar suas convicções de fé com a realidade do pluralismo religioso e cultural, além de procurarem uma consonância entre sua fé e a precedência do estado secular e o direito e a moral autônomos, bem como entre sua fé e o primado cognitivo das ciências – obviamente, um grande e complexo desafio:

Desse modo, ambas as partes assumem uma concepção epistêmica bastante exigente, que não pode ser imposta pela lei. O cumprimento efetivo das expectativas relacionadas à ética da cidadania dependerá de **processos de aprendizagem complementares**. Do lado religioso, o uso público da razão requer uma consciência reflexiva que: 1) se relaciona de forma razoável com as outras religiões; 2) deixa as decisões dependentes do conhecimento mundano para ciências institucionalizadas; e 3) torna compatível com seus próprios artigos de fé as premissas igualitárias da moralidade dos direitos humanos. Por outro lado, a confrontação com o discurso dos cidadãos crentes, dotados de direitos iguais, cobra da parte secular uma reflexão similar sobre os limites da racionalidade secular ou pós-metafísica. A ideia de que as grandes religiões do mundo podem ser portadoras de ‘conteúdos de verdade’, de intuições morais esquecidas ou não exploradas, não é de modo algum evidente para o setor secular da população” (HABERMAS, 2011, p.36, negrito meu).

Habermas acentua que tal empreitada cobra do estado uma neutralidade que não esteja submetida nem a uma visão religiosa e nem a uma visão secularista do mundo. Assim, cidadãos secularizados não podem negar, em princípio, que exista um potencial de racionalidade nas cosmovisões religiosas, não podendo, portanto, contestar o direito de cidadãos religiosos a darem contribuições para a discussão pública<sup>13</sup>.

---

<sup>13</sup> Nesse sentido, assim aponta Coelho: “No texto *Religião na esfera pública. Pressuposições cognitivas para o uso público da razão de cidadãos seculares e religiosos*, quinto capítulo da obra *Entre naturalismo e religião*, de 2005, Habermas aborda a temática do uso de argumentos religiosos na esfera pública partindo, mas indo além, das críticas à posição exposta por Rawls no texto “A ideia de razão pública revisitada”, de 1997. Habermas afirma que o dever que Rawls impõe aos cidadãos religiosos, de recorrerem apenas a argumentos da razão pública para fundamentarem suas pretensões no espaço político – produto, segundo Habermas, de uma transposição precipitada e indevida para as organizações e os cidadãos do princípio, de cunho institucional, de neutralidade e secularismo do Estado – se revela

Obviamente, nem todos estudiosos do pensamento habermasiano concordam com essa ‘assimetria’ por ele apontada, negando-a ou questionando sua exatidão. Em seu excelente texto *Fé e saber? Sobre alguns mal-entendidos relativos a Habermas e a religião*, Pinzani convida-nos a uma reflexão sobre o pensamento defendido por Habermas de que os cidadãos crentes, no Estado liberal eticamente neutro, estariam

---

uma exigência inadequada por dois motivos, um dos quais normativo, outro funcional. O motivo normativo é que não se pode impor a reserva rawlsiana para crentes que não podem privar-se do uso político de argumentos tidos como privados, isto é, não políticos, sem pôr em risco seu modo de viver religioso. Aqui Habermas aceita a crítica que se dirigiu a Rawls de que, como a pessoa piedosa encara sua existência a partir da fé, fazendo dela não apenas doutrina, mas fonte de energia da qual se alimenta sua vida inteira, exigir-lhe que transponha suas convicções políticas enraizadas na religião para uma outra base cognitiva ou que, ao votar, se deixe conduzir apenas por considerações seculares nada tem que ver com a realidade de uma existência conduzida pela fé. Nesse caso, o Estado liberal estaria transformando a exigida separação institucional entre religião e política numa sobrecarga mental e psicológica insuportável para seus cidadãos religiosos. O motivo funcional é que as tradições religiosas possuem poder de aglutinação especial no trato de intuições morais, principalmente no que tange a formas sensíveis de uma convivência humana, o que faz do discurso religioso que vem à tona em questões políticas um candidato sério a possíveis conteúdos de verdade, se forem traduzidos para uma linguagem acessível a todos (pública). Por isso, o Estado liberal não pode desencorajar as comunidades religiosas de se manifestarem também, enquanto tal, de forma política, porque ele não pode saber de antemão se a proibição de tais manifestações não estaria privando, ao mesmo tempo, a sociedade de recursos importantes para a criação de sentido. Habermas aqui trata a religião como um estoque de possíveis intuições morais relevantes, ainda não apropriadas nem expressas na linguagem secular. Fechar a esfera política aos argumentos religiosos seria possivelmente desperdiçar novas oportunidades de percepção e de aprendizado moral. Assim, é necessário admitir argumentos religiosos na esfera pública. Porém, os cidadãos religiosos devem reconhecer que o princípio do exercício do poder é neutro do ponto de vista das visões de mundo. Não podem exigir que argumentos religiosos sejam aceitos mesmo quando expressos numa linguagem e fundados em bases exclusivas de uma comunidade religiosa em particular. Devem fazer um esforço sincero para traduzir seus argumentos para uma linguagem pública. No entanto, Habermas acentua diversas vezes que essa tarefa de tradução deve ser cooperativa entre crentes e não crentes, os quais devem ser carregados de ônus políticos simétricos. À disposição do crente de verter seus argumentos religiosos numa linguagem acessível mesmo aos que não pertencem à sua comunidade de fé deve corresponder um esforço do não crente de não apenas respeitar, mas também ouvir, entender e aprender com as contribuições de seu concidadão religioso” (COELHO, 2016, p. 165-167).

debaixo de uma exigência de sacrifício bem maior do que aquela imposta sobre os cidadãos seculares. Para Pinzani, tal sacrifício recai sobre ambos, sugerindo, inclusive, que avaliemos se em alguns momentos esse sacrifício não seria até maior para os cidadãos seculares. Com notória perspicácia, ele inicia seu texto enfatizando a importância do conceito de autonomia moral, algo implícito numa sociedade liberal democrática, apontando sua importância no que diz respeito a admissibilidade de argumentos religiosos nos debates públicos realizados em tal sociedade e segue apresentando a hipótese segundo a qual as confissões ou instituições religiosas, algumas vezes, questionam ou chegam a negar essa autonomia moral. Sobre essa última observação, aliás, penso que ela ficaria mais exata se enfatizasse que isto é fato, sim, mas **em algumas confissões ou instituições religiosas**, uma vez que não são poucos os momentos históricos onde tais confissões/instituições advogaram exatamente a favor dessa autonomia moral. Como nos lembra Eagleton: “A religião sempre foi uma das maneiras mais eficazes de justificar a soberania política. Certamente seria absurdo reduzi-la a essa função. Se serviu de covarde desculpa na disputa pelo poder, também funcionou, de tempos em tempos, como espinho no seu sapato (EAGLETON, 2016, p.9)”. Penso, especialmente, na Reforma Protestante, que junto ao humanismo renascentista e a revolução científica, impulsionaram o mundo na direção dessa autonomia. Infelizmente, a tradição evangélica, herdeira histórica da Reforma, em alguns de seus grupos, em muitos momentos, abandonou seus melhores vínculos históricos, colocando-se, é verdade, sob a observação crítica de Pinzani, no sentido de questionar e até negar a autonomia moral defendida pelo movimento reformado original.

Retomando o pensamento de Pinzani, é muito pertinente sua observação de que posições tomadas por determinadas instituições são incompatíveis não apenas com os valores chamados ‘liberais’, mas também com os esforços direcionados ao pleno

desenvolvimento da autonomia moral das pessoas, ficando, portanto, tais posições totalmente reprovadas quanto a sua participação e influência no debate político, uma vez que negam um “pressuposto irrenunciável para que possamos falar em sociedade liberal minimamente justa”. Em suma, num olhar bem prático, segundo Pinzani, “trata-se de invocar ou justificar proibições ou discriminações que violam a autonomia moral dos indivíduos com base em argumentos políticos traduzidos de crenças não públicas”. Ele segue, apontando a delicada questão referente à aceitabilidade e validade de argumentos, especialmente delicada no caso de crenças religiosas, dado que a fé religiosa tende, enfaticamente, em aceitar como válidas (leia-se incondicionalmente verdadeiras) determinadas posições, sem disposição para negociá-las. Esta pouca – em alguns casos, nenhuma – disposição dos cidadãos crentes, bem como das organizações religiosas, em abrir mão de convicções morais próprias, tolerando modelos de vida considerados por eles imorais e passíveis de condenação, ainda que aceitos e apoiados pelos demais componentes da sociedade, afigura-se como um dos maiores e principais obstáculos ao debate público fundamental para a edificação e manutenção de um cenário social liberal, democrático e neutro. Nesse sentido é que Pinzani questiona o ‘nível de sacrifício’ pertinente a ambos os grupos, religiosos e seculares, apontando, sim, para uma assimetria entre eles, mas em uma direção contrária àquela mencionada por Habermas, ou seja: não-crentes aceitando que os crentes sigam suas crenças, vivendo sob a influência delas enquanto os crentes, muitas vezes, censuram e não aceitam que os não-crentes vivam em modelos divergentes, tidos como inaceitáveis e/ou imorais quando comparados às suas crenças religiosas, empenhando-se em impedir isso. Pinzani provoca ainda mais a reflexão quanto ao nível de sacrifício exigido dos dois distintos grupos, citando o exemplo de um ateu, igualmente portador de uma concepção abrangente do mundo e da vida, mesmo que não fundamentada em crenças religiosas, mas igualmente válida, para o qual

não parece se exigir um ‘sacrifício menor’ ao participar do debate público, uma vez que ele também terá que renunciar sua concepção abrangente. A contundência com a qual Pinzani adensa seu argumento me leva a citá-lo a seguir, *ipsis litteris*:

Assim, um ateu poderia pensar, por exemplo, que a crença numa religião seja uma manifestação de superstição, ignorância e medo, ou de uma incapacidade de aceitar a realidade como ela é; portanto, ele poderia considerar os crentes como pessoas não maduras e incapazes de viver uma vida plena; ou ele poderia considerar a afiliação a uma igreja como uma forma de servidão voluntária com a qual os indivíduos renunciam à sua autonomia moral; mas ele não pode introduzir tais opiniões no debate público para exigir que as igrejas e as seitas sejam consideradas culpadas de abuso de incapaz (para usar a terminologia jurídica) e, portanto, proibidas pela lei; ou que os crentes sejam designados pelo Estado indivíduos juridicamente incapazes. Todas estas posições são inaceitáveis porque representam uma violação da autonomia moral dos crentes, que têm o direito de organizar suas vidas com base nos valores e nos modelos que lhes parecem melhores. Do mesmo modo, um crente não pode defender a discriminação contra os casais de fato ou homossexuais com base na sua crença pessoal de que tais uniões iriam contra a ordem natural ou divina. Não consigo ver em que medida a renúncia do crente a usar suas crenças na discussão de políticas públicas deveria constituir um sacrifício maior do que a igual renúncia de um ateu. Na realidade, há uma assimetria em prol dos crentes, uma vez que nas nossas sociedades parece prevalecer a visão de que o apelo para a própria crença religiosa justifica muitas coisas de outra forma inaceitáveis (e de fato não toleradas no caso de pessoas não crentes ou de instituições não religiosas) [...]. Deste ponto de vista, a crítica de laicismo ou secularismo exasperado dirigida contra quem reclama contra tal assimetria parece não levar em conta a

circunstância que os “laicistas” ou os “secularistas” só querem defender sua vida da ingerência indevida dos crentes ou das religiões institucionais – ingerência que está tornando-se cada dia mais maciça e ameaçadora ” (PINZANI, 2009, p.205-206).

Pinzani conclui seu texto afirmando ser plenamente possível uma apreciação quanto ao apelo de Habermas em favor de um maior diálogo entre crentes e não-crentes, mas observando-se dois aspectos: primeiro, que a exigência de renunciar à introdução de visões abrangentes do bem na discussão pública recaia, de igual forma, sobre todos os cidadãos, crentes e não-crentes. Além disso, ambos os grupos devem estar dispostos a renunciar à concepção de deterem a verdade absoluta, seja esta oriunda da razão ou da revelação divina ou a aceitarem que o outro grupo não acate a opinião que eles têm de si. Assim, manter-se-ia o diálogo adequado, com um grupo respeitando a opinião do outro e com a devida reciprocidade quanto ao mencionado ‘sacrifício’ exigido de cada uma das partes. Toda essa empreitada, conforme Pinzani, seria inútil caso uma das partes se mostrasse indisponível e hermética às negociações relativas a qualquer posição que afronte a autonomia moral dos indivíduos. Tal posição não poderia, de forma alguma, ser inserida no debate público, pois essa inserção afrontaria o ideal de uma sociedade pautada por uma moral igualitária (tão defendida por Habermas) e que não venha a afigurar-se uma vez mais como uma sociedade pré-moderna, condicionada por visões religiosas, sem espaço para qualquer instância de argumentações morais fundamentadas na ideia de consenso racional.

Seguindo, quero considerar a já bastante mencionada necessidade de uma **tradução universal** (por vezes chamada de institucional, profana ou secular) dos conteúdos religiosos e os desafios que ela apresenta.

#### **4 A NECESSIDADE E OS DESAFIOS DA TRADUÇÃO DOS DISCURSOS RELIGIOSOS.**

Relembrando o que venho dizendo nas páginas anteriores, ao contrário das previsões dos filósofos e demais pensadores seculares nos últimos séculos, a religião permanece viva e bem – pelo menos aos seus próprios olhos! De fato, nas últimas décadas o papel da religião na política cresceu imensamente.

Para Habermas isso representa um relevante desafio. Como um estado pode permanecer neutro às visões de mundo concorrentes, inclusive as religiões, respeitando os direitos iguais dos cidadãos religiosos de se verem como autores das leis que os vinculam?

Habermas acredita que a religião é uma força importante e útil na democracia pós-secular e, como tal, deve ter a chance de se expressar em público. No entanto, ao manter a neutralidade do estado, **o uso de razões religiosas não é permitido nas instituições legislativas oficiais do estado.** Lá, apenas razões seculares geralmente acessíveis podem realmente garantir que todos sejam os autores das leis que os governam; logo, defende o filósofo, faz-se necessária a tradução dos argumentos religiosos para uma linguagem secular, de aceitação e compreensão universais, num esforço que Habermas, de maneira enfática em seus mais recentes escritos sobre a religião e sua inserção na esfera pública, defende que deva acontecer através da contribuição mútua entre cidadãos religiosos e não religiosos, procurando não sobrecarregar nenhum dos grupos.

Navegarei, nas linhas seguintes, tendo como ‘bússola’ a seguinte questão: seria a imposição indicada por Habermas, de um *firewall* por razões religiosas em instituições políticas, um fardo injusto e arbitrário para os cidadãos religiosos, contrariando, portanto, a intenção acima mencionada? Confesso que, pessoalmente, em que pese o fato da minha grande admiração e simpatia pelas reflexões e proposições do grande filósofo quanto a relação religião-esfera pública, as questões por ele apresentadas quanto à necessidade da tradução dos conteúdos ‘de fé’ para uma linguagem universal, geram em mim um duplo sentimento: primeiro, um sentimento positivo, no sentido de ver serem ‘depurados’ tais conteúdos, de modo tal que traduzam para os interlocutores não religiosos, conceitos, ideias, propostas e até questionamentos e/ou discordâncias plenos de razoabilidade, coerência, honestidade, transparência e veracidade – não ‘a’ verdade, contrária à mentira, pois aqui cabem discordâncias mil, mas no sentido de serem conteúdos apresentados com verdade, sem intenções inescrupulosas ou eticamente condenáveis, ou seja, algo bem diferente, por exemplo, do ‘lixo’ que os políticos evangélicos brasileiros, quase em sua totalidade, despejam nas suas inserções na esfera pública política, fazendo ainda um uso calhorda da religião, da fé e da própria Bíblia para legitimar tais absurdos.

Obviamente, os conteúdos religiosos, em si, não são o problema. Foi movidos por eles que gente como William Wilberforce, Martin Luther King Jr., Dietrich Bonhoeffer, Madre Tereza de Calcutá, Dom Oscar Romero, Ghandi, Nelson Mandela, Desmond Tutu e tantos outros homens e mulheres que deixaram positivas e nobres marcas na história (e na história da relação religião-política) agiram. A questão é o uso indevido e desonesto de tais conteúdos, como já mencionei, para o qual a exigência de tradução, a meu ver, exerceria uma salutar cobrança<sup>14</sup>. Esse primeiro sentimento, portanto, dá-se na direção de

---

<sup>14</sup> Tendo citado Desmond Tutu, permitam-me explorar um pouco de sua história aqui, pois é de veras representativa quanto à influência da religião na esfera pública, neste caso, uma positiva, efetiva e

uma participação digna, relevante e qualificada dos cidadãos crentes na esfera pública democrática.

Porém, outro sentimento surge por conta da obrigatoriedade em fazê-lo, obrigatoriedade essa que se adensa quando é colocada como fator decisivo para delimitar até onde os cidadãos religiosos poderiam avançar nas distintas instâncias da esfera pública – e, obviamente, em especial referência à esfera pública política, o fórum mais emblemático no que diz respeito às leis sob as quais eles mesmos estariam sujeitos.

Pergunto-me se a exigência de tradução de Habermas não poderia criar um dilema moral para os cidadãos religiosos que viria a aliená-los, minando, assim, toda a sua concepção de democracia deliberativa. Esse requisito também faz uma distinção que

---

relevante influência, digna de ‘gabaritar’ um ‘teste Habermas’ da boa relação religião-esfera pública! Os detalhes são incríveis: Tutu, Arcebispo da Igreja Anglicana, Prêmio Nobel da Paz em 1984, por sua luta contra o *Apartheid* em sua nação, a África do Sul, foi também o primeiro negro a ocupar o cargo de Arcebispo da Cidade do Cabo, uma das três capitais do país - a África do Sul tem três capitais: a sede do Legislativo é a Cidade do Cabo, Bloemfontein do Judiciário, e Pretória é a sede do Executivo (a descentralização ocorreu para dificultar a tomada de poder pelos negros, que viviam segregados). Além disso, ele foi o Primaz da Igreja Anglicana da África Austral entre 1986 e 1996. Nascido em 1931, Tutu passou boa parte de seus 88 anos sob o terrível período denominado *Apartheid* (separação), um cruel regime de segregação racial iniciado em 1948 e que se estendeu até 1994, em sucessivos governos do Partido Nacional, e que **foi implementado pelo pastor protestante Daniel François Malan**, que era então o primeiro ministro da nação. Ou seja: de um ‘lado do ringue’, com a Bíblia na mão e a religião no discurso, Malan e outros tantos líderes religiosos, buscando perpetuar o pérfido regime, no qual os direitos da maioria dos habitantes foram cerceados pela minoria branca no poder. E no outro lado, com a Bíblia na mão e a religião no discurso, liderando milhares de sul-africanos que sonhavam com um novo tempo, o Reverendo Tutu e seu grande amigo e companheiro de lutas, o evangélico (metodista) Nelson Mandela. O *Apartheid*, portanto, tinha como seus principais proponentes e defensores, bem como tinha em sua heróica oposição, religiosos evangélicos. Semelhante cenário emoldurava a história dos demais nomes mencionados no texto ao lado do Reverendo Tutu. Como mencionei acima, o grande problema é o mau uso dos argumentos, ideias, narrativas, conteúdos, sejam eles religiosos, políticos, etc.

poderia ser desnecessária e prejudicial entre razões religiosas e seculares, quando essa distinção é mais arbitrária do que Habermas sugere.

#### **4.1 Habermas e o papel da religião no discurso político.**

Também como já mencionado, mas em uma confirmação pertinente, lembramos que a visão de Habermas sobre a religião sofreu uma mudança bastante significativa nos últimos vinte e cinco anos. Como o próprio Habermas admite, ele foi rápido demais ao assumir que a modernização e a secularização consumiriam a religião, deixando muito pouco dela no mundo (HABERMAS, 2002, p.79). Em seus escritos mais recentes sobre religião, notamos um crescente respeito e reconhecimento quanto ao papel positivo que a religião pode desempenhar - e eu creio que em muitos momentos desempenha - na democracia liberal pós-secular. De fato, a noção de pós-secularidade de Habermas traduz a ideia de que a própria secularidade não respeita adequadamente a religião e não vê que a religião tem potencial para informar a racionalidade secular (HABERMAS, 2004, p.329). O filósofo, nesse estágio, assume que a religião pode ter utilidade para a democracia deliberativa. Um exemplo: Habermas acredita que o “igualitarismo universalista” que dá origem às noções de liberdade, “a conduta autônoma da vida e da emancipação”, bem como a moralidade pessoal, vem diretamente da tradição judaico-cristã e que “não há alternativa” à tradição judaico-cristã em relação a esses valores (HABERMAS, 2002, p.149).

Habermas vai dizer que a sua própria *TAC* advém de uma concepção ética judaico-cristã, que foi secularizada. E ele não tem nenhum problema em relação a isso. É em sua *TAC* que ele apresenta sua grande reflexão sobre a modernidade, tema clássico

em sua obra. Antes de avançarmos nessa questão da religião, é interessante entendermos a reflexão que o filósofo propõe sobre a modernidade. Em sua *TAC*, Habermas parte de um diálogo com os clássicos do pensamento social, da teoria social, especialmente Marx, Durkheim e Weber. Ele vai acompanhar todo o diagnóstico da modernidade que foi feito pelos teóricos sociais, sobretudo Weber, que caracterizava a modernidade como a época do ‘desencantamento do mundo’, onde a religião sai do espaço público e fica reduzida ao espaço privado. Vai enfatizar que a modernidade significou a época do pluralismo: outrora, no período anterior a modernidade, os princípios normativos eram validados em nome da tradição, em nome da cultura, em nome da religião. Com a modernidade, com o desencantamento do mundo, com a esfera da racionalização acontecendo, a religião sai do espaço público e fica restringida ao espaço privado.

Ele também chamou esse processo de uma ‘verbalização do sagrado’, ou seja: o sagrado, na época pré-moderna, pautava o consenso, o acordo da sociedade, que diria respeito, por exemplo, a uma visão ontológica do mundo, a uma visão ontológica da vida, a uma determinada religião, a uma determinada tradição, a uma determinada cultura - tudo isso garantia o acordo da sociedade. Com a modernidade isso vai se romper, no sentido weberiano. Então, como já foi dito, Habermas vai manter um diálogo permanente com a obra de Weber e, com a modernidade, as esferas vão se tornando independentes: a arte vai se tornar uma esfera independente da religião; a política e o direito idem. Ou seja, nós estamos nesse ambiente da modernidade, do que significou a secularização, o Iluminismo, e a partir do qual Habermas vai partir, em sua grande obra *TAC*.

Uma vez efetivada essa modernidade, essa secularização, Habermas vai dizer como uma norma pode ser considerada válida. Lembremos que Habermas vem de uma tradição também Kantiana, chamada de deontologia da ética, uma tradição formalística, e dirá que, agora, o consenso, os princípios normativos, não estão mais ligados a uma

visão abrangente da vida, que outrora era dada por uma cultura, por uma religião ou por uma tradição, mas virão da deliberação, do consenso, do acordo razoável. É isto que, na filosofia contemporânea, chamamos de uma 'prioridade do justo sobre o bem'. Então, o que é o justo? Aquilo que vai nascer a partir da deliberação. Habermas é um filósofo da comunicação, da *TAC*, e a validade das normas não é mais dada pela religião, pela cultura ou por uma visão abrangente da vida. O acordo normativo, na modernidade, passa a ser pela deliberação, pelo discurso, ou como vai dizer mais tarde um seguidor de Habermas, Rainer Forst, o critério de validade é a 'justificação' - é o acordo entre todos os possíveis atingidos por uma norma. O que é válido agora é aquilo que nós produzimos a partir do discurso, da linguagem, da deliberação. Portanto, esse é o panorama em que Habermas, posteriormente, vai tentar pensar em como realizar um diálogo entre a religião e o secularismo.

No século XX, Habermas também participa de um movimento chamado de 'reviravolta linguística' ('giro linguístico'). A linguagem tem um peso fundamental na obra habermasiana, e é com esse peso da linguagem que o consenso, agora, passa a ser uma forma de deliberação, forma essa que o filósofo chamará de fundamentação pós-metafísica, ou fundamentação pós-tradicional, ou seja: se esse consenso não é mais dado por uma religião ou uma cultura, mas é uma construção deliberativa, uma construção à luz da justificação linguística, Habermas vai chamar isso de uma ética, de uma concepção pós-metafísica, de uma fundamentação pós-metafísica da ética. A ética agora não é mais fundamentada pela religião, e sim pela livre discussão dos sujeitos. É nesse cenário que Habermas vai refletir sobre o diálogo entre secularismo e religião, e para o qual devemos atentar para perceber como é que a religião entra na obra do filósofo.

Como a maioria dos intelectuais da época, Habermas compartilhava do diagnóstico weberiano do desencantamento do mundo, ou seja, ele acreditava que com esse processo de racionalização e desencantamento acontecendo na modernidade, a religião estaria, no máximo, atuando na vida privada das pessoas, não tendo, assim, uma força pública. Como um intelectual sempre disposto a revisar as suas posições, ele fez uma revisão desse prognóstico, pois é mais do que claro que a religião não terminou, mesmo com a secularização e com a modernidade; pelo contrário, surgiram muitas novas religiões, bem como ‘reavivamentos’ entre as antigas - basta um país como o Brasil, onde a religião ainda influencia a vida de grande parte das pessoas, mesmo com o processo de secularização, para exemplificar tal fato. Assim, Habermas faz essa revisão de seu prognóstico e tenta agora pensar a partir dessa ética pós-metafísica, desse critério de justificação; tenta pensar como podemos estabelecer critérios normativos, a partir de um mundo que é cada vez mais ‘pluralista’, que tem não só uma concepção de bem, mas várias concepções de bens, várias ‘doutrinas abrangentes’ (utilizando um termo rawlsiano). Ele reconhece, sem nenhum tolo ‘romantismo’, que esse diálogo não é tarefa fácil, sendo, na verdade, pesado para os dois lados - tanto o lado religioso como o lado não religioso.

Para Habermas, há certas ideias que a filosofia, que ele considera uma filosofia pós-metafísica e pós-secular, não pode explicar tão bem quanto a religião é capaz. Ele repete a noção de que existem certos valores que são expressos em linguagem religiosa muito melhor do que na linguagem secular. Em seu texto *Entre naturalismo e religião*, Habermas escreve que as religiões “têm um poder especial para articular intuições morais”, presumivelmente em comparação com o poder que a razão secular tem (HABERMAS, 2007). A religião tem também uma influência imensamente importante

sobre os cidadãos religiosos. Habermas pensa que a religião não é apenas uma doutrina metafísica para os adeptos, mas sim algo que informa e influencia cada decisão, que gera uma espécie de motivação para os seus atos na vida privada e pública. Sem dúvida, ele reconhece a importância que a religião tem não só para o crente, mas também para o discurso público em geral.

Com tudo isso dito sobre os aspectos positivos da religião, Habermas mantém uma forte crença na importância da separação entre igreja e estado. Ele acredita que o estado deve permanecer neutro em relação às visões de mundo concorrentes, o que significa que o estado não mostrará favoritismo em relação a qualquer religião ou concepção particular do bem. Essa separação entre igreja e estado deriva da ideia habermasiana segundo a qual, para que o estado seja legítimo em seu exercício do poder coercitivo, ele deve permanecer neutro e, ao fazê-lo, deve formular e justificar as leis **“numa linguagem que seja igualmente inteligível para todos os cidadãos”** (HABERMAS, 2007). Essa necessidade de legitimar o estado é um tanto problemática no mundo moderno. Os estados costumavam ser legitimados pela religião. Com o advento da secularização, algo precisava ‘preencher a lacuna’ deixada pela perda da legitimidade religiosa. Para esse fim, o ‘moderno estado pós-moderno’ é legitimado quando, primeiro, permite a participação igual de todos os cidadãos no discurso político, de modo que cada indivíduo possa sentir-se como se fosse o autor das leis coercitivas que existem sobre eles e, segundo, quando o debate político ocorre em termos universalmente acessíveis. Na mente de Habermas, um estado é legítimo quando alguém, com algo para contribuir, pode fazê-lo em um discurso público, **desde que a justificativa para sua prescrição seja feita em uma linguagem que seja prontamente acessível a todos os cidadãos.**

Essencialmente, razões universalmente acessíveis são semelhantes a razões seculares no pensamento de Habermas. A consequência óbvia de tudo isso é que **as razões religiosas não são uma justificativa legítima para o uso do poder coercitivo na sociedade**. Ele reconhece que isso parece uma desvantagem para cidadãos religiosos e é sensível a este problema, argumentando que é injusto para o estado secular forçar os cidadãos religiosos a participarem da esfera pública do discurso sem poder apelar às suas convicções religiosas (HABERMAS, 2007).

Reconhecendo o bem que a religião pode fazer pelo discurso e pelo ‘crente discursivo’, o filósofo não quer exigir que a religião seja tirada de toda deliberação pública sobre assuntos políticos, mesmo à luz do fato de que a legitimidade política só pode vir através de razões universalmente acessíveis e seculares. Porém, a necessidade de legitimidade política tem precedência sobre as declarações religiosas dos cidadãos, uma vez que o discurso ocorre dentro das salas oficiais do processo legislativo, como um corpo legislativo ou tribunais de direito. Isso é, por vezes, conhecido como o *firewall* institucional de Habermas – e aqui, a ‘salva de palmas’ dos cidadãos religiosos para o genial filósofo alemão perdem um bocado de força.

Embora as razões religiosas fossem perfeitamente aceitáveis e bem vindas na esfera pública informal e formadora de opinião, assim que se entra num fórum oficial de legislação, todas as razões devem ser seculares e aceitáveis para todos, de modo a manter a neutralidade do estado. Habermas leva esse *firewall* a sério o suficiente para estipular que os líderes do Legislativo devem ter o poder de “atacar posições religiosas ou justificativas da transcrição oficial” (Habermas, 2007). Isto parece enfaticamente anti-religioso em comparação com o restante do pensamento de Habermas sobre religião.

Habermas ainda não acha que os cidadãos religiosos estão completamente fora de cena quando o discurso ocorre nos fóruns oficiais de legislação. Raciocínio religioso pode ser traduzido em raciocínio secular neste momento e usado dentro de legislaturas ou tribunais. É aqui que entra o interesse de Habermas no que a filosofia pode extrair da religião. Ele advoga que o papel da secularização em relação às declarações religiosas é transformar as razões religiosas em outras, universalmente acessíveis e não filtrar o conteúdo e o espírito da religião.

A tradução secular transforma as razões religiosas, que são acessíveis apenas àqueles que subscrevem essa visão de mundo particular, em razões que são seculares e aceitáveis para todos, recolhendo o que a laicidade acha útil e em sintonia com verdades que podem ser compreendidas independentemente da cosmovisão de um indivíduo. David Ingram, professor na Loyola University (Chicago), aponta que Habermas quer que a razão use a religião de maneira metafórica, de modo que o que é teologia, como por exemplo ‘o homem feito à imagem de Deus’, se torna secular. Neste caso, ser feito à imagem de Deus se traduz na santidade da vida como um conceito secular (INGRAM, 2010, p.322). A razão secular tenta ligar o outro mundo - da religião - aos valores seculares desse mundo, enfatizado pelo estado liberal e constitucional.

A óbvia objeção a esse requisito de tradução, a qual Habermas antecipa, é que exigir que os cidadãos religiosos traduzam suas crenças nos fóruns oficiais é injusto para eles, em comparação com os cidadãos seculares que já fornecem razões da maneira apropriada. Ele prontamente admite que os cidadãos religiosos são obrigados a ‘dividir’ suas identidades no processo de ter suas razões religiosas traduzidas em razões universalmente acessíveis (HABERMAS, 2004, p.332). No entanto, ele é rápido em

apontar que o estado nunca imporá a um cidadão religioso um dever que contrarie a fé sincera do cidadão (HABERMAS, 2010, p.21).

Habermas acredita que os ônus da cidadania em uma democracia deliberativa estão mais ou menos igualmente distribuídos entre os religiosos e os não-religiosos. Ele acredita que este seja o caso devido ao enfatizado **processo de aprendizagem complementar**. Para os cidadãos seculares, esse processo de aprendizado consiste em ter que traduzir as razões religiosas de outros cidadãos, estarem dispostos a recolher o que é útil da religião no processo de tradução e levar a sério todos os discursos religiosos. Para os cidadãos religiosos, o processo de aprendizagem implica em ter suas razões traduzidas por si mesmos 'e/ou' por cidadãos seculares, a fim de serem consideradas na elaboração de leis oficiais, reconhecendo que a ciência e a razão secular são priorizadas pelo estado sobre qualquer cosmovisão particular.

Habermas acredita que essas tarefas se equilibram mutuamente, até o ponto em que nenhum dos grupos esteja sob mais exigências, como cidadãos, do que o outro grupo. Ele aprofunda sua ideia do processo de aprendizagem complementar raciocinando que tanto os cidadãos seculares quanto os religiosos devem cooperar ativamente, a fim de equalizar adequadamente os postulados da razão secular bem como os da religiosa. Ele enfatiza continuamente a ideia de que somente através da cooperação e da tolerância de ambos os lados, a democracia deliberativa pode funcionar.

Habermas faz questão de enfatizar as realizações que precisam ocorrer para os cidadãos religiosos alcançarem um estado mental adequado para a tradução. Ele quer que os cidadãos religiosos considerem as próprias convicções religiosas reflexivamente de fora e as conectem com visões seculares. Habermas está pedindo que os cidadãos religiosos deem um passo atrás em sua própria perspectiva e tentem imaginar suas crenças

abstratamente. Através disso, ele espera que eles percebam que sua versão da verdade, não importa quão forte seja sua devoção a ela, é uma das muitas versões da verdade. Eles também devem aprender a aceitar e respeitar o fato de que os outros discordarão e o estado permanecerá indiferente em relação à sua verdade particular. Se a religião não é para se tornar ‘auto-reflexiva’, então todo o sistema de pluralismo baseado no discurso que Habermas está tentando criar não é uma possibilidade realista. O filósofo afirma que todo esse sistema depende da cooperação de ambos: os cidadãos religiosos, nos processos cognitivos que se lhes impõe, e os cidadãos seculares, que respeitam e auxiliam a religião no processo de tradução. Sem o esforço mútuo de cidadãos religiosos e seculares, toda a ideia de democracia deliberativa é impraticável

## **4.2 Habermas e a religião no discurso político – algumas críticas.**

Pensando agora em críticas sobre as ideias de Habermas quanto ao papel da religião na esfera pública e também sobre como essas ideias funcionam, dados exemplos do mundo real, embora esteja claro que o filósofo faça um esforço para avaliar o papel da religião na vida pública, ele fica aquém da verdadeira imparcialidade em relação aos cidadãos religiosos de várias maneiras.

O objeto da maioria das críticas aqui é sua **exigência de tradução**. Como dito acima, este requisito de tradução permite razões religiosas no discurso público até que o discurso entre nos corredores oficiais do processo legislativo. Após esse ponto, qualquer enunciado que não seja ‘universalmente acessível’ não é permitido como justificativa para a lei coercitiva. Isso tudo é um esforço para manter a neutralidade do estado em relação às visões de mundo concorrentes.

Uma linha comum de críticas aponta a natureza moral problemática de forçar os cidadãos a traduzir sua linguagem religiosa, ou tê-la traduzida em seu nome. A religião implica necessariamente deveres morais e existe algum risco de violar os deveres morais religiosos na tradução proposta por Habermas. Simone Chambers, professora no departamento de ciência política da Universidade da Califórnia, argumenta: "Nem sempre é possível, desejável ou ético para os cidadãos com mentalidade religiosa, verem suas crenças 'na porta' ao se envolverem em justificativas públicas ou virtuais reais" (CHAMBERS, 2010, p.18). Novamente, não há dúvida que a religião impõe deveres morais aos seus adeptos e Habermas rejeita explicitamente o afastamento dos crentes de sua fé (CHAMBERS, 2010, p.21). Portanto, sua insistência na tradução parece impraticável. A tradução é um fardo que tende a forçar os crentes a agirem à parte de sua fé. Descartar a fé nos fóruns oficiais, como disse Chambers, é potencialmente antiético para a pessoa religiosa. Habermas aqui atribui um peso desigual aos da fé religiosa e contradiz seus próprios pensamentos sobre os encargos para os cidadãos religiosos.

Essa ação de ser forçado a 'agir sem fé', resulta em os cidadãos religiosos terem que escolher entre manter-se firme na religião e não participar do discurso político, ou participar do discurso político com a religião desempenhando apenas um papel muito limitado.

Melissa Yates, professora na The State University, New Jersey, aponta para o problema de 'identidade dividida' de Habermas, salientando que a separação afasta as pessoas do que elas realmente gostariam de dizer e o que elas realmente querem dizer com suas palavras. Também os deixa em uma situação em que, ou eles falharão nos padrões morais de sua religião ao suprimir sua fé, ou deixarão de seguir os padrões de aprendizagem cooperativa conforme a teoria habermasiana (YATES, 2007, p. 883-884).

Uma maneira pela qual Habermas pensa ter resolvido isso foi tornando o processo de deliberação uma experiência de aprendizagem entre pessoas de todas as crenças. Isso dificilmente resolve o problema. Habermas ainda está preso a cidadãos que estão sendo puxados em uma direção por suas crenças religiosas, mas que estão sendo solicitados simultaneamente a aceitar a falibilidade dessas crenças e a aceitar que a razão secular tem prioridade sobre elas. Esta é claramente uma situação em que alguém seria solicitado a agir contrariamente à fé religiosa. Em comparação, os cidadãos seculares não têm nenhum fardo ao dividir suas identidades, de modo que a insistência de Habermas de que os ônus da cidadania são iguais seria um equívoco.

Outro problema relacionado a essa questão de identidade dividida é que também ‘rouba’ a convicção dos falantes em sua argumentação. Habermas chama a religião de "não apenas uma doutrina, algo em que acredita, mas é também uma **fonte de energia que a pessoa de fé usa performativamente para nutrir toda a sua vida**" (HABERMAS, 2007, p.144, negrito meu). Esta citação está em conflito direto com a sua teoria geral da participação religiosa no discurso político, dada a sua ideia de *firewall* institucional. Uma das coisas que qualquer teórico liberal deseja é o apelo sincero e apaixonado dos cidadãos no discurso! Sem paixão e crença profunda no debate, este se torna discutível e a democracia perde muito de seu apelo popular definidor. Habermas, não permitindo razões religiosas dentro dos corredores da legislatura, basicamente torna os apelos religiosos sem sentido em sua forma original. Mas mesmo que seja traduzido, o apelo religioso original é perdido e esse fardo de tradução cria uma base desencorajada e alienada de cidadãos religiosos que se tornarão, no mínimo, apáticos ao governo, já que não refletirão mais suas crenças.

A complexidade dessas questões pode ser percebida em um exemplo de discurso religioso em um fórum oficial, em meio a uma discussão na Câmara dos Deputados dos Estados Unidos, sobre a falta de liberdade religiosa e a perseguição desumana de cristãos em muitos lugares do mundo.

O representante Ted Poe, do Texas, tomou a palavra para falar das questões de direitos humanos enfrentadas pelos cristãos no Oriente Médio. Na maior parte de seu raciocínio, Poe mantém uma linha bastante secular a respeito da natureza inalienável da liberdade religiosa. No entanto, ele destaca a necessidade de os Estados Unidos agirem, lembrando sua audiência de uma história bíblica. Ele diz:

Está escrito na Bíblia que um homem estava viajando na estrada de Jericó e foi vítima de ladrões. O homem foi espancado, seus pertences foram roubados e ele foi deixado para morrer. Outras pessoas, que viajavam pela mesma estrada, viram-no desfalecido, mas passaram por ele pelo outro lado da estrada. Eles seguiram o seu próprio caminho. Eles não fizeram nada (Congressional Record 2015, H5983).

Este é um apelo a uma história religiosa, que ajuda a esclarecer seu ponto de vista de que os Estados Unidos não podem ficar de braços cruzados e deixar que os direitos humanos dos cristãos no exterior sejam violados. Sem dúvida, Habermas teria restrições ao uso do texto religioso de Poe, a partir do registro legislativo, até que pudesse ser apresentado de uma forma acessível, sem acreditar na verdade da Bíblia. O efeito que a exigência de tradução de Habermas teria aqui é diminuir a paixão e o apelo do discurso. Isso afetaria negativamente o convencimento geral do argumento, sem realmente realizar

nada. Independentemente da fé do público, a história da Bíblia tem alguma autoridade e reforça o ponto de vista de Poe. Ele poderia nem mesmo apontar a questão, se seu exemplo de uma história da Bíblia fosse omitido. Isso é especialmente preocupante porque é uma observação que vale a pena ser feita. Neste exemplo de Poe, vemos o dilema moral e prático da teoria de Habermas em ação. Moralmente, o deputado Poe seria forçado a escolher entre não fazer qualquer argumento e não cumprir o dever incorporado na história da Bíblia, ou fazer o argumento, mas sem referência à sua inspiração. Na prática, vemos que o *firewall* prejudicará o argumento e colocará cargas substanciais sobre o interlocutor, sem qualquer benefício claro por tê-lofeito.

Entendo que, como resultado da imensa carga que Habermas coloca sobre os religiosos com sua exigência de tradução, parece inteiramente possível que os cidadãos religiosos não se reconheçam como os autores das leis coercitivas exercidas sobre eles, se suas crenças religiosas forem evitadas. Mesmo que os cidadãos religiosos sejam capazes de reconhecer razões fora de sua fé como legítimas, não parece improvável imaginar que os religiosos se desiludam com o fato de viverem num estado que nem mesmo admitirá suas crenças mais sinceras nos centros de decisão da democracia.

Além disso, como escreve Volker Kaul, professor pesquisador na Libera Università Internazionale degli Studi Sociali Guido Carli (LISS), em Roma, sem esse apoio dos religiosos em reconhecer onde suas crenças se alinham com ideais seculares de tolerância e sem o reconhecimento de que suas crenças são limitadas e falíveis, “as democracias liberais carecem de um fundamento normativo essencial à sua própria concepção” (KAUL, 2010, p.509). A exigência de tradução proposta por Habermas corre o risco de desanimar os cidadãos religiosos, a ponto da motivação destes na direção de cooperarem efetivamente na edificação de um estado liberal estar em risco.

Não creio que seja razoável esperar que o segmento religioso da população aceite o fato de que suas crenças mais básicas nunca chegarão às leis que existem para governá-lo. O fato de que Habermas esteja permitindo o discurso religioso em fóruns não oficiais é certamente um passo acima da formulação de outros pensadores, mas não significa muito se suas contribuições também não puderem influenciar diretamente o direito, já que esse é o objetivo final do debate.

A importância do discurso na filosofia de Habermas (que, pessoalmente, considero uma das mais atraentes elaborações do filósofo germânico) fica parecendo estar em desacordo com a cláusula de tradução. A tradução rouba do discurso *insights* valiosos que o raciocínio secular nunca alcançaria por si só. Certamente, o debate não pode excluir um grupo tão substancial dentro da população. Além disso, a homogeneidade de opiniões que resultariam da exclusão da religião no discurso é obviamente prejudicial ao debate, pois poderia, pelo menos, agir como um contraponto ao dogma secular.

Maeve Cooke, professora titular do departamento de filosofia na University College Dublin, Irlanda, de maneira semelhante, acredita que o requisito de tradução prejudica o poder do discurso. Habermas quer uma deliberação transformadora para alcançar o fim último do discurso, que é uma resposta única e certa na política. Essa transformação de percepções, interpretações e avaliações através do encontro de objeções no discurso parece a Cooke, e a mim igualmente, muito mais provável de acontecer quando uma diversidade de opiniões é representada em um debate (COOKE, 2007, p.230). Obviamente, isso entra em conflito com o requisito de tradução, oferecendo apenas razões universalmente acessíveis. Grande parte da possível discordância da política em discussão será filtrada no processo de tradução. Assim, fica forte a impressão de que a preferência de Habermas por um debate transformador e sua insistência na tradução secular são conceitos mutuamente excludentes.

## **5 RELIGIÃO E ESFERA PÚBLICA NO BRASIL.**

Mantendo os pés na estrada pavimentada por Habermas, com suas reflexões, ideias, conceitos e proposições apresentadas até aqui, gostaria de olhar agora para o Brasil, na intenção de perceber como tem sido a participação da religião na esfera pública em nossa nação.

Como já mencionei anteriormente, essa opção é mais uma inspiração habermasiana, uma vez que Habermas tem como uma de suas marcas, que me faz, pessoalmente, admirá-lo de maneira especial, uma preocupação singular para com o seu tempo, filosofando com respeito e abundante conhecimento de toda a contribuição advinda do passado, mas com enorme sensibilidade quanto ao tempo presente. Daí o fato do filósofo germânico soar sempre ‘atual’, sendo, por isso, considerado uma fonte de admiráveis e relevantes opiniões para os diversos e desafiadores temas que vão surgindo à sua frente.

Por pessoal identificação com o segmento evangélico/protestante, é este que enfatizo nessa análise, mesmo porque nas últimas décadas, é este também o segmento religioso que mais cresce no país e que, igualmente, mais ‘barulho’ tem feito quanto à inserção religiosa na esfera pública democrática, especialmente em sua instância política, sobretudo com as desastrosas peripécias da já “famosa” bancada evangélica. Para tanto, regressemos um pouco na régua da história, ainda que de maneira breve e resumida, apenas para percebemos como essa história vem sendo desenhada.

Já é comum a menção de que uma das primeiras providências dos colonizadores portugueses ao chegarem ao Brasil foi fincar uma cruz e celebrar uma missa. Os reinos ibéricos viam na conquista de novas terras, uma forma de expansão do império e da fé (sempre uma perigosa e explosiva ‘mistura’), traduzida pela expressão consagrada pelos

historiadores: ‘a cruz e a espada’. O Brasil, portanto, nasce dentro de um projeto de cristandade, ou seja: neste país, **religião e política se vinculam intimamente desde sua origem.**

No reino português, a igreja era ligada ao Estado, sendo o catolicismo a religião oficial e o Estado, considerado absolutamente fiel a Roma, recebia desta certos poderes sobre o clero local, configurando-se um modelo conhecido como ‘padroado’. Tal fidelidade fez com que Portugal recebesse de Roma, através de uma bula papal, o seu reconhecimento de soberania, bem como o direito divino de sua dinastia. Por outro lado, a Reforma Protestante ‘não cruzou os Pirineus’, ficando a Península Ibérica à margem deste grande evento.

Assim, o catolicismo do período da expansão colonial seria marcado pela Contra-Reforma, com uma postura bastante conservadora, valorizando uma religião que, a exemplo da nacionalidade vigente, fosse una e indivisível, e uma religiosidade popular caracterizada por um sentimento medíocre, com abundância de superstições e ritualismos mágicos onde, conforme João Alfredo Montenegro, “qualquer manifestação de vida pessoal ou coletiva traz a marca do preceito ou do simbolismo cristão” (MONTENEGRO, 1972, p.7). Ele aponta para o fato de que a religiosidade de então era de natureza individualista, acentuadamente mística e, no que nos interessa mais enfaticamente neste trabalho, não impulsionava nem o dinamismo cultural nem as mudanças sociais, mostrando ainda bastante inconsistência no plano ético (qualquer semelhança com os evangélicos de hoje **não é** mera coincidência). Assim era, em linhas gerais, o cristianismo com o qual os colonizadores portugueses nos brindaram.

Passo seguinte, dada a ausência de limites bem definidos entre o secular e o sagrado, entre o público e o religioso, a religião da modernidade seria mais e mais controlada pelo Estado. Obviamente, o Estado que subordinava a Igreja Romana também a privilegiava.

Como resultado, verificava-se um cenário hierárquico e bastante intolerante, onde qualquer ‘heresia’ era vista como ameaçadora, tanto à Igreja quanto ao estado, sendo os hereges julgados por tribunais eclesiásticos e executados pela justiça civil. Grupos minoritários que já se faziam presentes – protestantes, judeus, maometanos e livres pensadores – eram tidos como uma ameaça real para a unidade e a segurança nacionais, sendo a Inquisição acionada justamente para ‘cuidar’ de tais dissidentes. Era fundamental manter tanto uma ideologia hegemônica quanto a ordem estabelecida, inclusive se para isso fosse necessária a força das armas. Importava ao Estado catequizar as populações conquistadas: o batismo integrava duplamente, na religião e na cidadania.

Muitos anos se passaram, muitos fatos ocorreram, até que viesse a separação Igreja-Estado. Pela natureza e propósito destas linhas, não poderei me deter em todos os detalhes, priorizando, portanto, a chegada da República laicista.

Com a República vem a separação entre a Igreja e o Estado que, rompendo definitivamente o monopólio católico, franqueia o caminho para outros grupos religiosos avançarem numericamente, adquirindo legitimidade social e consolidando sua presença institucional, mesmo que minoritária, nesse país cujo campo religioso foi, durante a maior parte de sua história, dominado por uma religião hegemônica privilegiada de diversas formas e incontáveis vezes pelo Estado.

O Decreto n. 119A de sete de janeiro de 1890, de autoria de Rui Barbosa<sup>15</sup> e que foi sancionado pelo Governo Provisório da República dos Estados Unidos do Brasil, separou a Igreja Católica do Estado, extinguindo o padroado e proibindo os órgãos e autoridades públicos de expedir leis, regulamentos ou atos administrativos que estabelecessem uma religião ou a vedassem e instituiu plena liberdade de culto e religião para os indivíduos e todas as confissões, igrejas e agremiações religiosas. Notoriamente influenciada pelo liberalismo da Constituição norte-americana, a Constituição brasileira de 1891 manteve as resoluções do decreto 119A, que tornou laico o recém-criado Estado republicano, desvinculando-o legalmente da Igreja Católica. Além disso, a despeito da forte oposição clerical, regulamentou essa separação em várias esferas da vida social: instituiu o casamento civil, estabeleceu o ensino leigo nas escolas públicas, secularizou os cemitérios, pôs fim à subvenção estatal a todo e qualquer culto ou igreja e **concedeu plenos direitos civis e políticos aos cidadãos de outros credos religiosos** (SCAMPINI, 1978, p.57). A Constituição de 1891 sequer invocava o nome de Deus, sendo o positivismo e o liberalismo as ideologias dos líderes do novo regime.

A Igreja Romana saudou o rompimento das amarras que a prendiam ao Estado mas, como era previsível, protestou enfaticamente pela perda dos privilégios, cabendo aos cardeais da primeira República (Joaquim Arcoverde e Sebastião Leme) tentar organizar uma ‘re Cristianização’ do Brasil, que aumentasse a influência do catolicismo romano na sociedade, uma vez que o Estado mantinha-se distante e arredio. Um clero conservador, com apoio de alguns pares europeus, presentes ou à distância, buscava

---

<sup>15</sup>"Desde 1876 que eu escrevia e pregava contra o consórcio da Igreja com o Estado; mas nunca o fiz em nome da irreligião, sempre em nome da liberdade. Ora, a liberdade e a religião são sócias, não inimigas. Não há religião sem liberdade" (Rui Barbosa).

avidamente restaurar a ortodoxia, num agressivo exercício apologético, atacando o protestantismo, a maçonaria e o socialismo.

Quanto aos protestantes, mesmo que a ausência de discriminações legais não implicasse, na prática, em uma melhoria na vida e no ministério destes, o fato de serem iguais perante a lei era um significativo e celebrado avanço. Na via de volta, como era de se esperar, eram pressionados em todo o tempo pela Igreja Romana, que não podendo mais contar (oficialmente) com o apoio do Estado na repressão às ‘nova seitas’, empenhava-se em motivar toda sorte de perseguição no nível sociológico, mobilizando grupos fanatizados e ignorantes, contando muitas vezes com a complacência e até cooperação das autoridades locais.

Assim, a fé evangélica avançava pautada por uma grande perseverança, sob uma pressão e desafios hercúleos (e heróicos), onde não faltaram mártires, infelizmente esquecidos e/ou desconhecidos pelas gerações futuras. Aliás, lamento muito quando vejo, nos dias atuais, especialmente em meio aos segmentos evangélicos mais populares, que numericamente são a parcela evangélica mais significativa e que ‘mais barulho faz’ quanto a participação na dimensão política na esfera pública, a admiração que devotam a líderes inescrupulosos, verdadeiros ‘lobos em pele de cordeiro’, exploradores da ignorância de muitos e das urgentes e reais necessidades de outros, desconhecendo, ao mesmo tempo, as nobres e valorosas biografias de homens e mulheres que no passado, impulsionados pela fé evangélica, dedicaram-se com toda energia ao bem comum e à construção de um mundo melhor.

Obviamente, para o protestantismo brasileiro de então, a maior preocupação política era a luta por fazer cumprir a lei que garantia a liberdade de culto, a luta pela sobrevivência, apelando às autoridades para que estas os protegessem das perseguições

lideradas pelo clero romano. Logicamente, havia também a intenção de fortalecer-se como instituição, alcançando uma identidade própria e desenvolvendo uma liderança nacional forte e de valor. Em uma República oligárquica, que tinha na base os coronéis e no topo a política dos governadores, onde não havia espaço para as massas e para os setores médios, os protestantes, sendo ainda uma frágil minoria, não nutriam a pretensão de uma maior participação e influência sociais. Ainda assim, observando-se os documentos evangélicos da época, pode-se perceber nitidamente a consciência que os protestantes tinham quanto à sua missão histórica no Brasil: por meio do evangelho, **educar os cidadãos nos princípios da democracia, da liberdade e da igualdade de direitos** (LEONARD, 1963, p.173-174)<sup>16</sup>.

Gostaria de poder relatar uma história posterior caracterizada por uma sucessão de fatos nobres, impulsionados o tempo todo por esses nobres ideais, mas, infelizmente, não foi assim. Novamente, sem poder analisar cada etapa neste trabalho acadêmico por conta dos objetivos propostos, mas ao mesmo tempo procurando, ainda que resumidamente, ressaltar alguns momentos que ilustram bem a postura protestante-evangélica em sua relação com a política e o Estado, dou um largo salto que nos leva à década de 70, momento sobre o qual Cavalcanti aponta, com mestria:

Encantados com o “desenvolvimento” e a “segurança”, bem como com a “liberdade religiosa” [que foi adensando-se em meio a avanços e retrocessos], os evangélicos foram se tornando, juntamente com os maçons e os kardecistas,

---

<sup>16</sup> Faço questão de reverenciar aqui, a pessoa e a obra do Dr. Émile Léonard, historiador francês, catedrático da Sorbonne, que esteve no Brasil, atuando como professor na Universidade de São Paulo (USP) de 1948 à 1950, quando analisou a presença protestante no país e produziu uma obra – *O protestantismo brasileiro* – que, passadas várias décadas, continua sendo, em minha modesta opinião, a principal interpretação do movimento evangélico brasileiro, das origens até àqueles dias vivenciados pelo grande historiador.

sustentáculos civis do regime. Compreendendo a perda dos passageiros católicos progressistas, o regime procurou investir ao máximo nos protestantes: visitas de cortesia, empregos, convênios, nomeações para cargos importantes, convites a pastores para cursar a Escola Superior de Guerra, etc. [...] Os evangélicos, no passado uma minoria discriminada, que por tanto tempo orara pelo livramento, saudaram de bom grado a nova situação, uma verdadeira ‘benção’, e seguiram inexoráveis no caminho da constantinização. A ingenuidade, o baixo nível de instrução, a reduzida experiência política e a credulidade tornaram os evangélicos presas fáceis, cordeiros nas mãos de lobo. Nem todos eram inocentes, e muitos foram perdendo a inocência pelo caminho, maculados por benesses e mordomias, co-autores de delito, manipuladores de seus irmãos. O antipoliticismo foi, aos poucos, sendo substituído pelo adesismo. Participar da política era válido desde que a favor do governo. Votar na oposição passou a ser pecado. Uma visão maniqueísta passou a ter a oposição como constituída de maus: os comunistas. Na maioria das igrejas, quem não pensasse assim seria perseguido ou posto ‘no gelo’. O protestantismo, ex-arauto da democracia e do progresso,, vestiu a roupa do integrismo e da Contra-Reforma. Um protestantismo tridentino, por *sui generis* que pareça, foi o que passamos a conhecer (CAVALCANTI, 2002, p.228-229).

Obviamente, mesmo predominando o triste cenário esboçado por Cavalcanti, um ‘remanescente fiel’ (para usar uma expressão bíblica) podia ser encontrado nas várias igrejas e denominações, sendo formado por pessoas que se recusavam a esquecer e a

abandonar a herança reformada<sup>17</sup>, **mantendo-se comprometidas com a política de luta em favor dos direitos humanos e com os valores e desafios da democracia.** Muito dessa postura era característica dos jovens e, infelizmente, muitos deles, chegando à vida profissional, sucumbiam à pressão malévola do sistema em troca de empregos e privilégios. De forma bastante sucinta, poderíamos avaliar esse oposicionismo protestante em duas vertentes: uma de tendência liberal em teologia e de tendência socialista em política e a outra de tendência conservadora em teologia e de tendência liberal em política.

Em mais um salto, bem mais curto dessa vez, chegamos à década de 90, que começa testemunhando o desastre político, administrativo e ético da presidência de Fernando Collor de Mello, que abraçou a opção neoliberal, levando os interesses nacionais a dobrarem-se subalternamente perante o capital estrangeiro e o mitológico ‘mercado’, fontes de terríveis consequências sociais por onde iam prevalecendo. A sociedade civil reagiu e o ‘caçador de marajás’ foi destituído, num vergonhoso e sempre traumático processo de *impeachment*, episódio este que impactou fortemente a comunidade evangélica que, majoritariamente, o elegera. O país era banhado pela onda conservadora que, na década anterior, inundara o Primeiro Mundo, tanto no campo

---

<sup>17</sup>Passados 503 anos da Reforma Protestante, vale lembrar que, apesar de muitas vezes ser lembrado apenas como um movimento religioso, este marco histórico trouxe transformações muito profundas para o mundo, na época e até os dias de hoje, e que atingem diversas áreas da vida. Refletir sobre a Reforma é também refletir sobre mudanças culturais, políticas, econômicas, educacionais e de convívio social. O movimento questionou o autoritarismo religioso medieval, com ênfase na participação responsável dos fiéis na vida e na direção das igrejas, liderança participativa, valorização do trabalho e de toda e qualquer ocupação honesta. Esses tópicos contribuíram para o fortalecimento de noções como liberdade, democracia e solidariedade social. Os diferentes reformadores e seus seguidores, deram importantes contribuições nas áreas da teologia, filosofia, política, sociologia e ética, e até hoje sentimos e podemos verificar esses efeitos.

político e ideológico quanto no campo ético e teológico. Lamentavelmente, também nos arraiais evangélicos ouviam-se os ecos dessa tendência. Temas importantes e caros à herança protestante, como a responsabilidade social da igreja, um estilo de vida simples como ideal cristão e a teologia da missão integral da igreja, a qual intencionava aperfeiçoar as pessoas em todos os aspectos da vida e não só nas questões de fé, deram lugar a temáticas esdrúxulas, como a tão mencionada ‘teologia da prosperidade’. Resumindo (e lamentando): a alienação e a fuga mística foram tomando o lugar do compromisso histórico.

Como mencionei acima, muito mais poderia ser dito, e com muito maior riqueza de detalhes, sobre o delicado desafio que diz respeito a separação igreja-estado no cenário brasileiro. Minha intenção foi mostrar como, passado o tempo, o dilema continua. Desde as origens da nação até os dias atuais, essa ‘equalização’ entre os espaços de ação da religião e da política permanece, na prática, como um grande desafio para cada geração. Como aponta André Tavares, Professor titular da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo (USP): “Se é verdade que a Constituição de 1891 rompeu com esse Estado religioso, o processo em muito se ateve ao âmbito formal e pouco alterou o cotidiano e a própria vida institucional do país” (TAVARES, 2019, p.6).

É curioso notar que, em muitas sociedades, mesmo superada há tempos, a aliança ‘trono-altar’, abolindo-se aquela confessionalidade por imperativo constitucional, ainda é comum a presença de símbolos religiosos em espaços públicos (presença de uma cruz na parede de um edifício público, presépios em praças públicas), celebração de atos em honra a um patrono (até com feriados nacionais), festas religiosas realizadas com apoio financeiro do governo, emissão de selos com motivos religiosos e outras marcas mais, mostrando que uma laicidade, “plena, total e irrestrita”, não é assim tão simples. Porém, mais do que isso, impressiona a força que tal relação ainda tenta impor em vários países

como percebemos, por exemplo, e de forma especial, em períodos eleitorais, onde temas concernentes às religiões e a moral por elas propostas vem à tona com muita ênfase. Se consideramos apenas o Brasil, não nos faltam episódios que tipifiquem tal fato.

Apenas como um exemplo, em meio a uma avalanche deles, posso mencionar, olhando para trás, a eleição presidencial em 1989 e a participação de um grupo, em particular: a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), capitaneada pelo ‘folclórico’ Bispo Edir Macedo. Permitam-me mencioná-la abaixo, com as palavras que usei em minha dissertação de mestrado:

Os fatos, não fossem tristes, seriam cômicos. Dois candidatos, Luís Inácio Lula da Silva e Fernando Collor de Mello chegaram à reta final, numa clara polarização política entre esquerda e direita. A IURD, com seus milhares e milhares de votos e trazendo consigo, por conta de sua eficiência midiática, outros tantos grupos religiosos, teve uma fundamental influência naquele pleito, não só na definição do candidato vitorioso, mas na derrota de Lula e do projeto político que o candidato do Partido dos Trabalhadores representava. Collor, durante aquela campanha eleitoral, tanto no primeiro como no segundo turno, visitou vários templos, participou de diversas cerimônias religiosas e esteve presente em vários programas de rádio da IURD. ‘Revelações’ recebidas de Deus começaram a abundar. Uma delas, a de Edir Macedo, citada pelo Jornal do Brasil (03/12/89) foi ‘certeira’: “Após orar e pedir a Deus que indicasse uma pessoa, o Espírito Santo nos convenceu de que Fernando Collor era o escolhido”. A IURD fez de cada um de seus templos um comitê pró-Collor e, em dois deles, no Rio de Janeiro, foram apreendidas cerca de duas toneladas de propaganda favorável a Collor. Dois anos depois, uma

semana após se encontrarem em pomposa cerimônia no palácio presidencial, Collor marchava em direção ao *impeachment* e Macedo era preso em São Paulo. Obviamente, passado o ‘vendaval Collor’, fazia-se necessário explicar o enganoso apoio, e nada mais natural do que sacar o velho e sempre eficaz argumento da ação demoníaca sobre o ser humano. Collor estaria colhendo frutos dos ‘cultos satânicos’ que, supostamente, teriam ocorrido na Casa da Dinda, residência particular do presidente. Pobre diabo! Já não chega ter que administrar o inferno, ainda tendo que dar conta das mazelas eleitorais no Brasil... Como mencionei há pouco, seria cômico, se não fosse drástico. Tais manobras se repetiriam nas eleições de 1994, colaborando, novamente, para a derrota de Lula, desta vez contra Fernando Henrique Cardoso (MIRANDA, 2016, p. 87-88).

Ateu confesso, Fernando Henrique, obviamente bem orientado por políticos evangélicos que o apoiavam, logo se adaptou à ‘coreografia’ comum ao seguimento evangélico, especialmente em grupos pentecostais e neo-pentecostais, colhendo, assim, incontáveis frutos (votos).

Até mesmo entre as igrejas protestantes históricas, herdeiras diretas da Reforma e bem menos dadas a tais manobras, esse expediente angariava apoiadores, tudo isso ao ‘melhor’ estilo ‘abandonar convicções por conveniências’. Um triste espetáculo, com cenas que aliviariam um bocado a consciência de Judas Iscariotes, o traidor.

Evidentemente, tais condenáveis posturas não foram exclusividade da comunidade evangélica. Infelizmente, esse comportamento tacanho, onde a religião e a fé são instrumentalizadas em favor da legitimação de conquistas políticas mui questionáveis, é bem ‘ecumênico’, atingindo vários grupos e denominações religiosas.

## 5.1 Religião, esfera pública e o momento atual no Brasil.

Como mencionei ainda no início dessas linhas, quando comecei a escrevê-las, não estávamos sob o (des)comando do chamado “governo Bolsonaro”. Em minha opinião, fizéssemos nós o mais ardoroso exercício de imaginação quanto a uma *performance* negativa do mesmo, ainda assim não alcançaríamos um cenário tão dantesco, tão medíocre, tão ‘tudo de ruim’ como o que temos observado neste pouco mais de um ano e meio de governo. E, na direção da expressão lúdica e informal com a qual muitas vezes nos deparamos em meio às rodas de conversa igualmente informais – “Calma que ainda dá para piorar!” – estamos testemunhando tal piora, infelizmente sem a ludicidade e a informalidade mencionadas, mas em meio ao mais tenebroso dos momentos já vividos pela humanidade: a pandemia causada pela doença denominada Covid.19, apontada, por vezes, pelo nome do vírus ativo, o ‘coronavírus’.

A postura do atual governo frente ao momento só veio acentuar a tragédia que o mesmo vinha sendo até então. Fôssemos elencar as ‘peripécias’ do senhor presidente e seus comandados, nos mais distintos níveis, poderíamos escolher fazê-lo por ordem cronológica, por área de atuação, por ordem alfabética dos principais atores dessa real, com o perdão de Dante Alighieri, ‘diabólica comédia humana’. Seja qual for a opção, a lista seria grande em qualquer uma delas.

Infelizmente, no assunto que interessa diretamente ao tema deste trabalho – a religião e sua inserção na esfera pública, a catástrofe se repete, com posturas que vão do ridículo à canalhice, passando pelo oportunismo, ganância, fisiologismo, inconstitucionalidade e outros adjetivos nefastos, com especial atuação dos evangélicos,

tanto na participação popular dos mesmos quanto na atuação de seus representantes oficiais nas instâncias do poder, especialmente a famigerada ‘bancada evangélica’, que, repetindo o que eu disse anteriormente, faria Judas Iscariotes, o ‘traidor de Cristo’, sentir-se um bocado aliviado.

Se pontuarmos todas as mui relevantes proposições de Habermas na busca de uma convivência harmônica entre a religião e a esfera pública, pautada nos mais cuidadosos critérios de razoabilidade, mantendo-se a absolutamente indispensável separação igreja-estado, enfrentando o nada simples desafio da tradução universal, delineando com minúcia o conceito e a efetividade da esfera pública, valorizando especialmente o entendimento mútuo e o agir cooperativo... Enfim: em tudo isso que mencionei nas linhas anteriores, veríamos com pesar uma miríade de infrações cometidas.

É importante reenfatar que esse cenário “bolsonariano” ecoa tempos anteriores, paulatinamente crescentes no que diz respeito à presença religiosa na esfera pública/política, o que atesta ainda mais a necessidade de uma contínua e enfática atenção dispensada à desafiadora relação entre religião e esfera pública em nosso maltratado Brasil.

Em seu artigo *Moral, religião e voto - o que continua igual e o que está mudando nas candidaturas religiosas*, publicado na revista ‘Piauí’ em 20/11/2020, Ana Carolina Evangelista, cientista política, pesquisadora e diretora executiva do ISER - Instituto de Estudos da Religião, levanta algumas questões relevantes, com os olhos nas eleições de 2020. Ela começa, com sábia provocação, relatando que, embora o debate público sobre a relação entre religião e política tenha gerado frequentemente duas afirmações - ‘os evangélicos elegeram o Bolsonaro’ e, ainda mais genericamente, ‘a política foi invadida

pela religião’ - caberia-nos indagar se foi invadida mesmo, e mais: isso tudo teria começado em 2018? Ela aponta, inicialmente:

De fato, um presidente eleito pelo voto popular com o slogan “Brasil acima de tudo, Deus acima de todos”, apesar de não ter sido o primeiro candidato presidencial a demarcar claramente o seu posicionamento religioso, não é trivial. O primeiro com um apoio tão marcante no segmento evangélico – com 70% dos votos – tampouco é algo que não chame a atenção. E um governo federal que demonstra forte influência de grupos religiosos cristãos na composição de quadros e definição de agendas também não é corriqueiro (EVANGELISTA,2020)

Com uma proposição que, certamente, receberia positiva apreciação de Habermas, Ana Carolina aponta que toda avaliação feita em relação a influência da religião na política, seja de forma ampla, seja especificamente nos processos eleitorais, pede mais do que uma fotografia do momento; é fundamental consideramos os processos, tendências e desdobramentos dessa relação, pois assim perceberemos ‘**continuidades**’ e ‘**novidades**’ presentes nas candidaturas com identidade religiosa, especialmente cristãs, em uma eleição.

Com olhar perspicaz, e municiada com dados sempre relevantes, organizados pelo ISER , ela segue elencando algumas das principais ‘continuidades’ e ‘novidades’ mencionadas no parágrafo anterior.

Começando pelas continuidades, a pesquisadora considera, como principal delas, o “papel das grandes corporações evangélicas pentecostais e sua incidência real nas eleições para os legislativos e executivos municipais” , que se adensa a cada período

eleitoral, desde a redemocratização (EVANGELISTA,2020). Destacam-se as Assembleias de Deus, com suas diferentes subdivisões e ramificações, nem sempre alinhadas politicamente, e a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD). Mesmo tendo muitas diferenças, são as igrejas que se mantêm, ano após ano, com a maior representação no sistema político brasileiro. Apenas como exemplo, atentemos para a evolução do número de candidaturas e de eleitos ligados à IURD: segundo levantamento da Agência Pública, foram eleitos 208 prefeitos no primeiro turno e 2.594 vereadores em todo o país, praticamente o dobro de prefeitos e 60% de crescimento no número de vereadores em comparação com a eleição anterior. Mesmo tendo muitas diferenças, são as igrejas que se mantêm, ano após ano, com a maior representação no sistema político brasileiro.

Outro elemento de continuidade para o qual Ana Carolina aponta foi a reivindicação, por essas candidaturas, de pautas vinculadas ao chamado “bolsonarismo”: uma identificação não com a figura do presidente, mas com pautas do seu governo e defendidas por suas bases. Bolsonaro não foi um cabo eleitoral eficiente, mas as pautas conservadoras que o elegeram continuaram fortes. Em mais uma pertinente observação, ela diz:

Já havíamos apontado nas eleições de 2018 que as pautas na imensa maioria das candidaturas evangélicas e de eleitos desse segmento foram as mesmas das candidaturas não religiosas de espectro conservador: defesa da moral, defesa da família, pelo controle e pela ordem no campo da segurança pública, permeadas por um forte posicionamento antiesquerda. Em 2020, as candidaturas com identidade religiosa identificadas seguiram com perfil majoritariamente conservador reproduzindo variações dessas pautas. Os principais slogans de campanha de uma candidata à Câmara de Belo Horizonte são uma síntese disso: “muito cristã e conservadora, contra o aborto, contra a erotização infantil, defensora da família, a

favor do livre mercado.” Nessas campanhas, vimos mais Damares e menos Bolsonaro. Eram mais comuns vídeos de apoio ou fotografias ao lado da ministra, uma personagem que se tornou uma espécie de símbolo dessas pautas (EVANGELISTA,2020).

Como bem observa a pesquisadora, mais do que um empenho mobilizador, que impulse as pessoas através de referências explícitas à Bíblia ou a símbolos religiosos (sagrados) , fica evidente o apelo das ‘candidaturas cristãs’ com pautas morais conservadoras, ou seja, “fala-se de religião sem necessariamente precisar falar diretamente sobre religião”.

Há um elemento que, embora não seja de total novidade, vem se adensando, ganhando força e influência : a articulação de políticos religiosos evangélicos e católicos conservadores, num curioso “ecumenismo religioso-político”. Não gastarei tempo aqui, citando apenas um exemplo: a candidatura do bispo licenciado da Universal do Reino de Deus, Marcelo Crivella, e sua vice de chapa, Andréa Firmo, uma tenente-coronel do exército que a todo momento enfatiza ao longo da campanha sua identidade, em suas palavras, ‘católica e conservadora’. Como mencionado, embora essa aproximação entre lideranças políticas conservadoras católicas e evangélicas não seja totalmente nova, ela ganha mais visibilidade a partir de 2010, com as reações no Congresso Nacional ao III Programa Nacional de Direitos Humanos (PNDH-3) e suas propostas de avanço no reconhecimento de direitos das mulheres e diversidade sexual.

Importa perceber que “a articulação em diferentes campanhas eleitorais, de forma explícita, chama a atenção como um ponto que poderá seguir impactando a política. Se são alianças pragmáticas e conjunturais ou simbolizam uma mais robusta aliança cristã-conservadora, ainda não podemos responder” (EVANGELISTA,2020).

Já um outro elemento dessas eleições merece ser considerado ‘novidade’: as candidaturas progressistas dentro do universo em questão. Sobre elas, a pesquisadora indica serem:

Uma espécie de aposta e reação a partir da organização de movimentos que lançam candidaturas, especialmente evangélicas, autodenominadas progressistas. Movimentos como a Bancada Evangélica Popular e Cristãos contra o Fascismo lançaram candidaturas. Também identificamos um crescimento de outras não necessariamente ligadas a esses movimentos em partidos do espectro político da centro-esquerda. Nesses casos, foram candidaturas ao Legislativo, e poucas ao Executivo, que mobilizaram a identidade religiosa sem necessariamente mobilizar as pautas morais e religiosas. O foco das campanhas estava em pautas municipais, de justiça social e garantia de direitos humanos de forma ampla e universal (EVANGELISTA,2020).

Compreender a movimentação da religião na política brasileira, sua organicidade e complexidade, é tarefa desafiadora. O que significa ser cristão no poder institucional; o posicionamento das religiões em Brasília e em outras instâncias políticas, estaduais e municipais; a identificação, por vezes inexata, dos termos, elencando como sinônimos evangélicos, protestantes, cristãos, pentecostais, neopentecostais; tudo isso pede atenção contínua, especialmente em momentos como os que temos vivido, onde o estado laico é muitas vezes negado, na via de discursos e práticas radicalizados e extremistas.

Examinemos, por exemplo, as chamadas **Frentes Parlamentares**, que são associações de parlamentares, de caráter formal e suprapartidário, cuja finalidade é promover os debates sobre a legislação e políticas públicas referentes a temas de interesse

da sociedade. Atualmente, na 56ª Legislatura, o Congresso registra um total de 334 Frentes Parlamentares. As frentes se diferem das bancadas, agrupamentos organizados de parlamentares, de caráter informal e suprapartidário, que representam interesses de um determinado partido, de blocos partidários, região ou grupos de interesses específicos.

De acordo com o ISER (Instituto de Estudos da Religião), respeitada organização, que há cinco décadas reúne pesquisas sobre a religião no Brasil, é possível observar que, dos 203 deputados e senadores que estão na **Frente Parlamentar Evangélica - FPE** (195 deputados federais e 8 senadores), 93 se declaram evangélicos, o que representa 46% dos signatários da frente e nos faz questionarmos: o que motiva os outros 54% a se identificarem com esse bloco?

Obviamente, mais do que se mostrarem favoráveis à existência da Frente, já que a exigência regimental para sua formalização depende de um terço das assinaturas do total de parlamentares, há por parte deles o reconhecimento da influência dos atores articulados nesses grupos e a intenção de tirar proveito político através dessa ‘identificação’ e apoio. Tal ‘expediente’ não é uma exclusividade da FPE, como podemos notar nos números relacionados às duas outras frentes, mencionadas a seguir. A FPE, constituída em 2004, foi um movimento pioneiro na articulação religiosa no Congresso, estabelecendo interesses e defende valores que passam a ser considerados nos debates legislativos, balizam projetos, justificam posicionamentos.

Já a **Frente Parlamentar Católica - FPC**, constituída em 2015, conta hoje com 216 parlamentares (207 deputados e 9 senadores). Desses, 140 (67%) mantêm vínculos com o catolicismo, como mostra o levantamento feito no estudo.

Além das duas frentes mencionadas, temos também a **Frente Parlamentar de Defesa dos Povos de Matriz Africana- FPTMA**, organizada em 2011, sendo, na atual legislatura, a maior das frentes com identidade religiosa, com 218 signatários (214 deputados e 4 senadores), embora não seja a mais influente ou articulada nos debates no Congresso. Chama a atenção o fato de os signatários desta frente não declararem pertencimento a religiões de matriz africana.

A FPE e a FPC se destacam por declarar sua finalidade religiosa. Já a relação da FPTMA com as religiões de matriz africana se dá num escopo mais amplo, através de sua base de sustentação fora do Congresso e ao promover a valorização da cultura e a garantia de direitos dos povos tradicionais de matriz africana.

Vale destacar que 41 deputados compõem (participam simultaneamente) as três frentes mencionadas e 142 deputados estão em ao menos duas delas. As ‘frentes’ são notoriamente relevantes na compreensão deste cenário, mas a religião, como força política, precisa ser considerada a partir da constatação de que apenas 24% do Parlamento não é signatário de nenhuma frente religiosa.

Aponto esses dados apenas para evidenciar o quanto o cenário é complexo, dinâmico e desafiador, sendo, portanto, fundamental seguir olhando para tais fluxos, nuances e movimentos. Não sem razão, são muitas as análises que procuram destacar o fato de o século XX ter sido, no Brasil, caracterizado por um crescente processo de secularização do Estado e por uma conseqüente e paulatina afirmação de limites à interferência do poder público em questões religiosas, conduzindo, nas palavras de Pierucci, a uma crescente “liberalização geral da economia das crenças religiosas” (Pierucci, 2008, p.13).

Como mencionado anteriormente, hoje vivemos em um país laico, pelo menos nos termos da lei, desde a Constituição de 1891, que além de instaurar a República, definiu a separação entre Igreja e Estado, que caminhavam bem próximos nos séculos anteriores, especialmente no período imperial. Tal proximidade manteve-se ao longo do século XX, enfraquecendo paulatinamente com o passar dos anos, o que motivou, nas décadas seguintes, a expansão de outras expressões de fé, como a umbanda e as denominações evangélicas, especialmente as pentecostais, por exemplo. Veio a Constituição de 1988, especialmente em seu Artigo 5º<sup>18</sup>, reafirmando a laicidade do Estado brasileiro e o respeito à liberdade religiosa. Mesmo com a inegável força do catolicismo ainda presente, o contexto marcado pela ausência de um estrito controle estatal sobre as crenças favoreceu fortemente a ampliação da competição entre as religiões, com cada qual buscando novas estratégias para se expandir. Assim, se podemos apontar a secularização como uma marca do século XX, certamente também podemos dizer, nesse sentido, que o processo de dissociação institucional e legal entre religião e política não foi acompanhado do desaparecimento das religiões da esfera pública brasileira; ao contrário, o processo de dessacralização e secularização tem motivado uma presença pública diversificada, plural, com as distintas tradições religiosas buscando participar da esfera pública de diferentes maneiras.

---

<sup>18</sup> **Artigo 5º:** "Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, nos termos seguintes: (...)VI - é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias; (...)VIII - ninguém será privado de direitos por motivo de crença religiosa ou de convicção filosófica ou política, salvo se as invocar para eximir-se de obrigação legal a todos imposta e recusar-se a cumprir prestação alternativa, fixada em lei".

Mesmo com o empenho da Igreja Católica, investindo mais e mais em sua participação nos meios de comunicação e estratégias às quais apresentava mais resistência no passado, ela não tem sido capaz de competir com os segmentos evangélicos, que se mostram muito mais bem preparados e dispostos a ocuparem espaços estratégicos da esfera pública brasileira, como bem evidenciam os últimos censos do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), que indicam a estratégia bem sucedida desses segmentos no sentido de aumentarem sua presença nos meios de comunicação de massa, bem como na política partidária, tendo assim maior sucesso nesta disputa religiosa na esfera pública.

Observando esse cenário, é importante notar que a presença da religião na esfera pública, além de mostrar-se cada vez mais crescente, apesar da laicidade do Estado, é percebida geralmente apenas em seu viés conservador. É fato que no decorrer da história, as religiões assumiram posições abertamente contrárias às tentativas de expansão de direitos de diversos segmentos da população. Mulheres, negros, e homossexuais ilustram tal fato. Lembrando o período colonial e imperial, por exemplo, vemos que a Igreja Católica não se opôs abertamente à escravidão, ao contrário do que ocorreu em outros países, como nos Estados Unidos, por exemplo, com a força imposta por protestantes sobre a causa abolicionista. Já no período republicano, ela se aliou direta ou indiretamente com diversos movimentos conservadores, inclusive àqueles que conduziram ao golpe militar em 1964, que instaurou a ditadura no país e no que foi seguida por vários grupos protestantes. Também acompanhada por grupos protestantes diversos, muitos de seus segmentos contribuíram acentuadamente para a criação de um imaginário contrário, preconceituoso e condenatório, relacionado aos cultos associados à tradição afro-brasileira, legitimando práticas diversas de exclusão e repressão contra religiões como a

umbanda e o candomblé. Tratarei da possibilidade e importância de uma presença religiosa progressista, que supere esse reacionarismo tacanha, nas considerações finais.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS.

Religião e esfera pública democrática. Palavras que evocam em minha mente outras duas: inevitabilidade e inaceitabilidade. **Inevitabilidade** no sentido que, considerando-se especialmente o contexto ocidental, a inserção da religião na esfera pública não é uma questão de ‘ocorrerá ou não’, mas de ‘como’ tal inserção se dará. Em diferentes ‘graus de presença’ e variedade de religiões, lembrando a ponderação de Habermas ao afirmar que “o passo histórico dado em direção ao secularismo é inevitável”, eu diria que o passo histórico das religiões em direção à esfera pública é inevitável. Mesmo em locais onde coercitivamente se tentou proibir tal cenário – e em alguns destes casos, ‘coercitivamente’ é um eufemismo para violência e autoritarismo -, em se afrouxando um pouco as rédeas, a religião voltou à cena e, passo seguinte, adensou sua empreitada na direção de fazer-se presente e influente na esfera pública, em muitos casos, inclusive, na esfera pública política. Em países onde tal coerção não acontece, essa presença da religião, obviamente, se faz ainda mais notória, avançando ao longo do tempo. Mesmo na Europa, “Meca da secularização”, percebemos a religião presente, como fruto da mobilidade social que tem marcado as últimas décadas. Islâmicos na França, hindus em países europeus e EUA, judeus em várias partes do globo tipificam tal mobilidade. A tese da secularização se mostrou equivocada – ou melhor: ela se mostrou apenas parcialmente certa, e isso apenas num conjunto circunscrito de sociedades, aquelas da Europa ocidental e num período particular da história<sup>19</sup>. Mesmo nessas sociedades, a

---

<sup>19</sup>Conforme Peter Berger: “Ainda que a expressão ‘teoria da secularização’ se refira a trabalhos dos anos 1950 e 60, a idéia central da teoria pode ser encontrada no Iluminismo. A idéia é simples: a modernização leva necessariamente a um declínio da religião, tanto na sociedade como na mentalidade das pessoas. E

religião não definhou totalmente até morrer, embora exerça uma influência significativamente menor hoje do que exercia um século atrás. Porém, contrariando todas as expectativas, o resto do mundo não parece estar seguindo o padrão da Europa ocidental. Nos EUA, políticos oriundos de outras nações vêm sendo eleitos, com apoio de suas numerosas comunidades, que se estabeleceram em solo americano, tendo como importante item de suas plataformas de governo a questão da liberdade religiosa e a salvaguarda de outros costumes de seus compatriotas. Tempos atrás, li sobre a presença islâmica na França, que tem gerado debates e necessidade de decisões políticas quanto ao uso de trajes tradicionais pelas mulheres, bem como normas de não obrigatoriedade do uso de capacetes protetores para os homens motociclistas e profissionais da área de construção civil, pelo fato dos capacetes e os turbantes comuns à tradição destes não serem compatíveis. Eu lia e pensava: a presença da religião, é fato. Importa atentar para sua permanência e limites.

Assim, temos a outra palavra que me vem à mente, conforme mencionei acima: **inaceitabilidade**, desta feita no sentido de não se aceitar que princípios basilares da democracia sejam aviltados, barateados e negligenciados pela presença e ação da religião

---

é justamente essa idéia central que se mostrou estar errada. Com certeza, a modernização teve alguns efeitos secularizantes, em alguns lugares mais do que em outros. Mas ela também provocou o surgimento de poderosos movimentos de contrasecularização. Além disso, a secularização a nível societal não está necessariamente vinculada à secularização a nível da consciência individual. Algumas instituições religiosas perderam poder e influência em muitas sociedades, mas crenças e práticas religiosas antigas ou novas permaneceram na vida das pessoas, às vezes assumindo novas formas institucionais e às vezes levando a grandes explosões de fervor religioso. Inversamente, instituições religiosamente identificadas podem desempenhar um papel social ou político mesmo quando muito poucas pessoas confessam ou praticam a religião que essas instituições representam. Para dizer o mínimo, a relação entre religião e modernidade é bastante complicada” (BERGER, 2000, p.9).

na esfera pública. A começar pela inegociável separação Estado – igreja, sem a qual a harmonia desejável na relação religião-esfera pública democrática ficaria, já de partida, comprometida. No Brasil, a presença religiosa na dinâmica social cotidiana é deveras notória também. Tenho como hábito, já há alguns anos, ler, aos domingos, um dos principais jornais do País, a *Folha de São Paulo*. É impressionante o número de artigos onde o assunto diz respeito à religião e sua presença na esfera pública, inclusive e especialmente na esfera pública política formal. Creio que poderia afirmar que encontro ao menos um artigo a cada domingo – sim, pelo fato de que, se uma ou outra edição não os tenha, em outras encontro dois, três e, ainda que no menos das vezes, já me deparei, numa mesma edição, com quatro artigos que tenham a religião como tema. Costumo recortar e arquivar tais artigos e, realmente, são muitos. Aliás, escrevo estas linhas numa segunda feira, e na edição de ontem do mencionado jornal, me deparei rapidamente com o seguinte artigo, assinado por Vinícius Torres Freire; *A vida política no eclipse do Brasil – Supremo, centrão, generais, pastores, ruralistas e obscurantistas dominam a cena*.

Menciono tal hábito e seus resultados apenas corroborando o que mencionei acima: o ‘dado’ da religião já foi lançado! A presença está garantida. Necessário é atentarmos para a permanência, qualidade e limites da mesma. O país é muito religioso. Lembro-me que anos atrás, curiosamente, enquanto anunciava-se que na Europa algumas igrejas estavam sendo fechadas e transformadas em bares e boates, ao mesmo tempo, no Brasil, teatros, cinemas - e até boates – eram transformados em igrejas, especialmente pela ação de grupos neo-pentecostais. Em agosto de 2014, Edir Macedo, o “cacique” da Igreja Universal do Reino de Deus, que, fosse o Brasil um país mais ‘sério’, já estaria preso há muito tempo, inaugurava em São Paulo o gigantesco ‘Templo de Salomão’ (enquanto Salomão esmurrava seu sepulcro), perante uma platéia de 10 mil pessoas que

acompanharam a cerimônia, e onde estavam alguns dos nomes mais importantes do cenário político brasileiro naquele momento. A presidente Dilma Rousseff (PT), citada com honras pelo bispo no altar, assistiu o culto ao seu lado. A presença na inauguração do templo marcava o esforço da presidente para angariar o voto dos evangélicos em busca da reeleição em outubro daquele ano. No mesmo dia, Dilma participou do primeiro evento oficial da campanha. Além da presidente, compareceram também o governador de São Paulo Geraldo Alckmin (PSDB), o prefeito Fernando Haddad (PT), o vice-presidente da Câmara dos Deputados Arlindo Chinaglia (PT) e os ministros do Supremo Tribunal Federal Ricardo Lewandowski e Marco Aurélio Mello.

É triste e frustrante, para quem acredita e milita a favor do adensamento de uma esfera pública democrática madura e de valor, observar as inúmeras ‘peripécias’ cometidas por tantos líderes religiosos inescrupulosos, seguidos por seus muitos ‘súditos’ e em parceria com políticos igualmente inescrupulosos. Pensando na empreitada da religião na busca de espaço na esfera pública, tal empenho seria muito louvável se movido tão somente por nobres ideais - evangélicos, por exemplo, buscando esse espaço, na intenção de semear nele valores centrais do Evangelho: justiça, paz, equidade, solidariedade, perdão, amor e serviço ao próximo. Mas, obviamente, esperar que seja assim seria de uma inocência tipo ‘Éden pré-queda’. Pensando na inserção da religião na esfera pública, e especialmente no âmbito político da esfera pública, nos deparamos com a delicada palavrinha, curta em suas letras, e imensa em seus efeitos: **poder**. Religião e poder sempre estiveram associados, numa ‘simbiose’ poderosa (e perigosa). Foi assim na Grécia antiga, em Roma, no extremo oriente e é assim no Brasil de hoje. O cenário é conhecido: a religião oferecendo ao poder, de alguma forma, uma dimensão transcendental (legitimadora) e o poder oferecendo à religião a espada (proteção, força).

Aliás, examinando os livros do Antigo Testamento, no volumoso bloco dos profetas, os encontramos justamente confrontando, contínua e incansavelmente, essas duas instâncias daquelas sociedade: a religião oficial e a política reinante. Pegando como exemplo o nosso Brasil, vemos que as religiões continuam tendo poder, ainda que em moldes distintos: elas tem poder usando redes sociais, elegendo candidatos, formando *lobbies*, tendo canais de televisão, criando empresas... Se é difícil imaginar o mundo sem religião, é igualmente difícil pensar em poder sem vínculo com a religião. A ‘espada’, outrora oferecida pelo poder, também tem novas configurações: isenção de impostos, concessão de canais de rádio e televisão, autorização para a abertura de instituições de ensino e, mui especialmente, espaço institucional - pode-se formar bancadas no congresso, pressionar o legislativo, angariar simpatizante no judiciário. Tudo isso é algo que a religião recebe ‘em troca’. Aqui, ouço ecoar a voz de John Locke, nas primeiras palavras de seu *Carta sobre a tolerância*:

Considerando ser de vosso agrado perguntar minha opinião acerca da tolerância mútua entre cristãos em suas diferentes confissões religiosas, devo responder, com brevidade, que considero a tolerância a principal marca distintiva da verdadeira Igreja. Porque, apesar do que algumas pessoas alardeiam acerca da antiguidade de lugares e nomes ou do esplendor de seu ritual de culto, outras sobre a reforma de sua doutrina, bem como, todas elas, da ortodoxia de sua fé – pois todos são ortodoxos para si mesmos –, essas coisas, e todas as outras da mesma natureza, **são mais propriamente marcas da luta de homens empenhando-se em alcançar o poder e o domínio uns sobre os outros** do que da Igreja de Cristo (LOCKE, 2019, p.5. Negrito meu).

Tomando mais uma vez os evangélicos brasileiros como exemplo, por conta de seu efetivo crescimento e com o cuidado de salientar que penso em um determinado ‘segmento dentro deste segmento’, ou seja, a (numerosa) parcela evangélica que nutre uma inequívoca fome por esses espaços de poder e influência na esfera pública, pensando, prioritária e acentuadamente em si mesma e nos benefícios que essa postura possa angariar, é interessante notar que, se hoje, a bancada evangélica no congresso é a primeira, a maior, a mais forte - adjetivos com os quais ela é costumeiramente referida - isso não aconteceu de uma hora para outra. É um cenário que vem sendo paulatinamente desenhado.

Há de se notar, por exemplo, que o acentuado crescimento numérico dos evangélicos no Brasil significou o atravessamento de certos extratos sociais: mais letrados, com mais profissões, com mais acesso a informação - tudo isso foi fazendo com que os evangélicos tomassem consciência de sua força numérica, bem como da sua ‘capacidade de pressão’ e possibilidade de acesso à esfera política.

Atualmente, fala-se muito da influência (real e intensa) evangélica no chamado ‘governo Bolsonaro’, mas vale lembrar que outrora, nos governos ‘petistas’, os evangélicos também foram procurados e por bom tempo se deram muito bem com o governo ‘anfitrião’, obviamente não por questões religiosas ou ideológicas, mas por questões políticas, pragmáticas. Aliás, os evangélicos, no Brasil - só enfatizando, não a sua totalidade, mas a numerosa parcela dada à essa mais que suspeita militância política - sempre foram muito pragmáticos: o objetivo é governista; onde está o poder, queremos estar com ele! É, ludicamente falando, o avesso da frase associada ao anarquismo: “Hay gobierno, soy a favor”.

A verdade é que os evangélicos foram crescendo cada vez mais e na ‘era Bolsonaro’, de fato, começa a surgir uma certa e, digamos, mais ‘formatada’ identidade evangélica como força política. Não à toa, a atual bancada é a mais governista de todos os tempos, a que mais votou em apoio ao governo. O governo vota e ela vota junto. Repito, por razões puramente pragmáticas, buscando ocupar espaço e se fazer representar, conseguindo que o governo atenda suas pautas e lhes conceda todos os privilégios possíveis - a questão da isenção de impostos é um típico exemplo dessa engenharia, tanto no fato da própria isenção quanto na forma como as ‘peças do xadrez’ se movimentam no congresso cada vez (já foram várias) que tal isenção é questionada ou tentam derrubá-la.

Se observarmos, por exemplo, as duas últimas décadas, é notório que a agenda conservadora ganhou enorme impulso dos segmentos evangélicos que, à medida que ganham maior espaço nos legislativos municipais, estaduais e nacionais, ampliam sua pressão no sentido de inviabilizar a conquista de novos direitos associados a temáticas como pesquisas com células-tronco, casamento de pessoas do mesmo sexo e aborto. Se avanços houveram nessas questões<sup>20</sup> foi porque o Judiciário, mantendo-se à distância da *lobby* conservador religioso, tem feito avançar a agenda de direitos no país, que dificilmente seria conquistada no âmbito do Poder Legislativo.

Não à toa, o presidente Bolsonaro, para espanto dos ‘desavisados’, proclamou em alto e ‘bom’ tom, que escolheria, para uma das vagas que surgiriam no STF durante sua gestão, um ministro “terrivelmente evangélico”, num aceno indecoroso dirigido aos

---

<sup>20</sup>Em 2008, o STF votou a favor das pesquisas com célula-tronco embrionárias, argumentando que elas não violavam o direito à vida e a dignidade humana. Em 2011, os ministros da Corte se declararam a favor, por unanimidade de votos, da união estável para casais do mesmo sexo, que passaram a ter os mesmos direitos dos heterossexuais. Já em 2012, o STF decidiu liberar, por maioria dos votos, o aborto de fetos anencéfalos, contrariando a pressão de grupos religiosos.

‘terrivelmente evangélicos’. Lembrando que não são poucos os evangélicos em cargos de destaque no atual governo, incluindo ministros de ministérios de primeira grandeza, como os da Educação e Justiça, ambos ocupados por pastores presbiterianos, numa mostra, aliás, de que o ‘canto de sereia’ em que pode se transformar esse anseio por poder e participação na esfera pública política não está limitado apenas aos arraiais evangélicos pentecostais - menos ‘ilustrados’, menos polidos, mais populares - mas tem alcançado também segmentos mais ‘solenes’ dentre os evangélicos, como é o caso da Igreja Presbiteriana do Brasil, denominação a qual pertencem os mencionados ministros.

Se as linhas acima apontam para esse alinhamento entre os evangélicos e o atual governo em prol de uma agenda ‘conservadora’, sugerem também uma questão: onde está a ala religiosa progressista? Pensando nos dois grupos mais numerosos, protestantes e católicos, a presença da religião na esfera pública não poderia também desempenhar um papel de transformações progressistas? O diálogo com as formulações de autores como Habermas, Taylor e Eagleton sobre política, religião e democracia diz que sim. Mas há um outro testemunho, ainda bem mais forte e que também aponta para um ‘sim’: o testemunho da história.

Considerando desta vez os arraiais católicos como exemplo, podemos começar mencionando o movimento abolicionista, erigido essencialmente sobre bases seculares, mas fortalecido, sem dúvidas, por segmentos diretamente envolvidos com a igreja católica. No período republicano, numa dinâmica comum na história, a igreja católica, ao mesmo tempo que sustentava agendas regressivas, exercia importante papel na criação de um imaginário de direitos, especialmente com a ênfase dada a noções como respeito, solidariedade e fraternidade. Com o *aggiornamento* produzido na igreja pelo Concílio Vaticano II, teve início, na década de 1960, uma forte expansão da associação entre

católicos e grupos de esquerda, resultando na criação da Ação Católica Brasileira e na atuação da Juventude Universitária Católica, por exemplo.

Veio a ditadura e vários católicos se opuseram aberta e corajosamente ao regime, em defesa dos direitos humanos. Muitos apoiaram grupos que lutavam contra a ditadura, seja financeiramente, seja contribuindo para escondê-los dos agentes da repressão, ação esta que poderia custar-lhes muito caro.

Nas décadas de 1970 e 1980, segmentos importantes da igreja católica, abraçando a Teologia da Libertação<sup>21</sup>, foram fundamentais para a criação das Comunidades Eclesiais de Base (CEB's), que junto aos demais movimentos sociais, foram fundamentais na organização da luta pela redemocratização do país. Religiosos católicos<sup>22</sup>, como Dom Paulo Arns, Frei Beto e Leonardo Boff empenharam-se enfática e corajosamente na luta pela democracia, os dois últimos, de forma muito direta e explícita, envolvidos também com a criação do Partido dos Trabalhadores (PT).

Exemplos outros, de diferentes segmentos religiosos mais progressistas poderiam ser aqui mencionados. É importante destacar a importância de diversas tradições

---

<sup>21</sup> A Teologia da Libertação é uma corrente teológica cristã nascida na América Latina, depois do Concílio Vaticano II e da Conferência de Medellín, que parte da premissa de que o Evangelho exige a opção preferencial pelos pobres e especifica que a teologia, para concretizar essa opção, deve usar também as ciências humanas e sociais. É considerada como um movimento supradenominacional, suprapartidário e inclusivista de teologia política, que engloba várias correntes de pensamento que interpretam os ensinamentos de Jesus Cristo em termos de uma libertação de injustas condições econômicas, políticas ou sociais. Ela foi descrita pelos seus proponentes como uma reinterpretação analítica e antropológica da fé cristã, em vista dos problemas sociais, mas seus oponentes a descrevem como um marxismo, relativismo e materialismo cristianizado.

<sup>22</sup> Muitos religiosos de outros segmentos estiveram com eles nessa luta. Por exemplo, os presbiterianos Rubem Alves, Richard Shaull e Jaime Wright, além do rabino Henry Sobel.

religiosas na constituição de redes de apoio e solidariedade aos mais necessitados, bem como na formulação de críticas ao individualismo e na defesa de valores como fraternidade, justiça, respeito e cooperação.

Considerando o que já foi dito, fica a questão: de que forma as religiões se integrarão prioritariamente na esfera pública? Como força conservadora ou progressista? Sem dúvida, uma questão delicada e muito relevante.

Há, nas ‘pontas da canoa’, de um lado, os que defendem uma manifestação fundamentalista por parte das tradições religiosas, apontando que elas devem regular as principais diretrizes da vida ‘democrática’ - como se fosse possível conciliar fundamentalismo e democracia; seria uma “democracia ditatorial”. Me faz lembrar novamente a abominável Coreia do Norte com seu nome oficial: República Popular Democrática da Coreia. Já na outra extremidade, temos aqueles que insistem na ideia de um total banimento público da participação religiosa, restringindo-se esta tão somente ao espaço privado, num secularismo militante que Habermas rejeita com vigor.

Em acordo com Habermas, creio que um outro caminho é possível, mantendo-se, com total respeito, tanto as conquistas seculares da democracia moderna quanto o diálogo fraterno com as diferentes tradições religiosas, brindando a esfera pública com a identificação de agendas públicas comuns, potencialmente transformadoras, capazes de articular segmentos pertencentes a diferentes tradições religiosas e a setores não religiosos.

Deixando de lado por um momento a especificidade de nossa realidade brasileira e considerando em termos mais amplos as articulações do grande filósofo germânico, podemos notar que, curiosamente, muito sob a influência da própria teoria habermasiana, pautada em seus escritos mais antigos, onde ele ou dava pouca atenção à religião ou a

considerava assunto essencialmente privado, a esfera pública das sociedades democráticas era, em geral, concebida como o reino da ‘razão pura’, no qual ‘atores racionais’ deveriam deixar em segundo plano seus valores e suas crenças, especialmente as convicções religiosas. Porém, em seu trato mais recente para com o tema, vemos o filósofo chamando a atenção para a possibilidade de situar em outro patamar a reflexão sobre as articulações entre religião, política e democracia.

Emblemático, nesse sentido, é um trecho do capítulo “*Religião na esfera pública. Pressuposições cognitivas para o uso público da razão de cidadãos seculares e religiosos*”, em seu livro *Entre Naturalismo e Religião*, onde ele apresenta uma espécie de síntese de sua perspectiva atual sobre o tema:

(...) o pensamento pós-metafísico assume uma dupla atitude perante a religião, porquanto ele é agnóstico e está, ao mesmo tempo, disposto a aprender. Ele insiste na diferença entre certezas de fé e pretensões de validade contestáveis em público; abstém-se, porém, de adotar umapresunção racionalista, a qual o levaria a pretender decidir por si mesmo sobre o que é racional e o que não é nas doutrinas religiosas. Entretanto, os conteúdos dos quais a razão se apropria por tradução não constituem necessariamente uma perda para a fé. Além disso, uma apologia da fé, elaborada com meios filosóficos, não é tarefa da filosofia, que continua agnóstica (HABERMAS, 2007, p.162).

Tendo em mente o trecho acima, Araújo observa, com muita acuidade, que:

(...) o agora chamado “agnosticismo metodológico” de Habermas deve ser interpretado não como ruptura em relação à avaliação filosófica das pretensões de verdade da linguagem

religiosa, cujo universo de validade é mantido à distância da filosofia e seu discurso fundamentador, e sim como aplicação coerente de uma compreensão dialética da secularização. Destarte, os potenciais semânticos das doutrinas religiosas, em vez de terem se esgotado, permanecem como fonte de inspiração não apenas para os cidadãos crentes, que podem introduzir razões religiosas na discussão política com base numa ética da cidadania definida por condições simétricas de participação numa prática comum de autodeterminação democrática, mas para todos os cidadãos dispostos a ingressar em processos de aprendizagem incompatíveis com um secularismo militante que, agora sim, Habermas rejeita de forma cristalina (ARAÚJO, 2009, p.243).

Mesmo considerando o pano de fundo de nosso país, tão diferente da Europa pós-secular, que serve como principal referencial à Habermas em seus escritos mais recentes sobre religião, vejo em suas proposições para uma presença salutar desta na esfera pública democrática, se não um modelo definitivo, irreparável e completo, um excelente ponto de partida e de boas referências na busca e construção deste ideal em nosso contexto, em que pesem as questões delicadas para as quais um labor bastante intenso ainda se faça necessário. Ou seja: suas ideias podem nos ajudar, em muito, na busca de uma perspectiva normativa, considerando a inserção (inevitável) das tradições religiosas na vida democrática do Brasil e que supere tanto o fundamentalismo religioso quanto o ateísmo militante que domina certas análises dos cientistas sociais ou de quaisquer outros atores sociais. A ideia, portanto, é uma visão que transcenda tanto a imposição dos discursos religiosos na esfera pública – que, como já mencionei algumas vezes, colocaria em risco os princípios da laicidade e os ganhos democráticos obtidos com o processo de secularização – quanto a orientação, muitas vezes preconceituosa, contra as religiões, que ainda domina relevante parcela da ciência social, impedindo a possibilidade de um

diálogo mais aberto e democrático com outras tradições culturais e éticas, como as religiosas.

Como já mencionado, a elaboração proposta pelo ilustre filósofo germânico quanto ao tema em pauta, foi sempre apresentada levando em conta sociedades pós-seculares, caracterizadas por uma longa presença de grupos religiosos. Habermas considera como pós-secular uma sociedade que, obviamente, tenha sido secular, ou seja, uma sociedade que tenha testemunhado um arrefecimento em seus vínculos religiosos de intensidade tal que apontasse para uma retirada total da religião, que ficaria confinada na esfera privada ou, quem sabe, viesse até a desaparecer – ou seja, um cenário muito diferente do Brasil. Assim, Habermas concentra seus esforços em prol do diálogo entre cidadãos pós-secularizados e religiosos. Em nosso país, me parece, caberia antes de tudo, um esforço considerável visando o diálogo entre cidadãos religiosos de diferentes confissões, por conta de não sermos, de fato, uma sociedade pós-secular.

O último censo do IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística -, em 2010, identifica um país onde 99,97% da população acredita em Deus e 92,2% diz pertencer a uma religião, pelo menos. O sincretismo também é acentuado na nação. Ou seja, nunca fomos, de fato, um país secular, marcado por uma efetiva e densa reclusão da religião como um passo primeiro na direção de sermos uma sociedade pós-secular. Nossos inúmeros casos de preconceito, intolerância, bem como tentativas de restrição às liberdades religiosas através de coerção estatal (quase sempre indecentemente manipulada por alguém/alguns), ocorrem prioritariamente envolvendo cidadãos religiosos entre si, e não entre cidadãos seculares e religiosos.

A abordagem habermasiana, em que pese seu grau de excelência, por ser pensada tendo em vista um outro contexto, não nos oferece orientações mais explicitamente normativas para tais questões, mas, como mencionei há pouco, pode nos ajudar, em muito, ‘emprestando-nos ferramentas’ importantes para nossa empreitada.

Ainda numa última menção sobre a questão da tradução do discurso religioso, se levarmos em conta a relação ‘secularizados-religiosos’, o quadro nacional, obviamente, seria bem distinto do contexto em torno de Habermas: numa sociedade pós-secular, pelas questões já mencionadas, temos uma maioria de cidadãos secularizados, bem livres da influência religiosa, convivendo com uma minoria religiosa que expressa suas reivindicações numa linguagem, por vezes, inacessível a maioria mas que deve ser resguardada para não ser considerada excluída, ferindo princípios basilares da democracia.

Já no Brasil observamos um cenário curioso, especialmente quando comparado ao chão de Habermas, pois aqui temos uma ‘enorme maioria’ religiosa e uma ‘minúscula minoria’ secularizada – sempre considerando a distinção entre a secularização do Estado e secularização da sociedade - convivendo, ambas, no contexto de um Estado laicizado, como diríamos popular e informalmente, ‘meio goela abaixo’, na chegada da República e, com muita probabilidade, por isso mesmo nunca completado e que gera peculiaridades que, não fossem portadoras de riscos significativos à saúde democrática da nação, seriam engraçadas: uma Suprema Corte que faz questão de se identificar, como órgão, altamente laica, embora mantenha um vistoso crucifixo em sua de reuniões; um Congresso sob forte e constante pressão de bancadas religiosas e por aí vai.

Creio que, a princípio, poderíamos considerar possível a aplicação de uma teoria normativa a um contexto diferente daquele para o qual ela foi pensada. No caso de Habermas e sua abordagem, como ele busca não apenas resgatar os conteúdos de verdade das doutrinas religiosas, mas também evitar que a minoria de seus adeptos seja vítima de exclusão no debate político e/ou seja forçada a se adaptar a regras demasiadamente exigentes, o desafio de sua aplicação para a realidade brasileira torna-se ainda maior ( e preservando-me sob um eufemismo, ‘bastante curioso’).

Sendo, em nosso caso, a minoria secular, a solução parece ser inverter a questão da tradução dos conteúdos, traduzindo argumentos seculares para uma linguagem religiosa, em uma esfera pública que não somente é predominantemente dominada pelo discurso religioso como parece não ter a mínima intenção, logo nem alguma previsão, de se secularizar. Obviamente, tal postura, quando da passagem da esfera pública informal para a esfera pública formal (institucional), se oporia à ideia da separação entre religião e estado – marca fundamental para toda sociedade pluralista, também quanto à religião, e que deve ser sempre ajustada de modo tal que não exclua a maioria (em nosso caso) religiosa dos centros de tomada de decisão.

Entendo que argumentos religiosos podem, sim, ser admitidos no espaço político, o que implicaria num aperfeiçoamento constante de **filtros procedimentais**, não só do parlamento com também – e especialmente – do judiciário. Como aponta Coelho,

Ora, se o parlamento é uma das corporações estatais que podem impor tais filtros seletivos, por que não se pensaria o mesmo do judiciário? Não seria o judiciário um daqueles órgãos aos quais se aplica o princípio de separação entre política e religião? Não seriam os juízes agentes públicos para os quais, como Habermas diz dos políticos que ocupam ou pleiteiam cargos públicos, a exigência de neutralidade não seria excessiva? Penso que tais considerações estão certas, mas apenas quando aplicadas a

juízes, desembargadores, ministros dos tribunais superiores, membros do ministério público e defensores públicos, ou seja, a todos os agentes públicos judiciários, e não aos agentes não públicos, sejam eles organizações ou indivíduos, que atuem como partes nos processos. Quanto às contribuições destas, aplicar-se-ia o mesmo argumento normativo e funcional que se aplica às contribuições dos cidadãos religiosos na esfera pública difusa: Não se pode exigir deles que atuem de maneira incompatível com sua fé religiosa, nem se pode desperdiçar conteúdos morais novos e relevantes que seus argumentos religiosos podem conter. O papel de filtro, necessário, certamente, para manutenção da neutralidade da instituição judiciária, caberia aos agentes públicos judiciários, notadamente aos juízes, que não estariam autorizados a decidir com base em argumentos vertidos em linguagem religiosa. Tal como ocorre no debate político, no debate jurídico deveria haver um esforço cooperativo de tradução de argumentos religiosos para uma linguagem pública. Nesta empresa cooperativa, poderia ocorrer ou de as partes, querendo servir-se de argumentos religiosos, já os proporem na forma traduzida, ou de o juiz, recebendo-os ainda em linguagem religiosa, verificar se haveria uma possível tradução desses argumentos numa linguagem pública que os tornasse moralmente relevantes para o caso em questão. Desta forma, os argumentos religiosos poderiam prestar contribuição ao enriquecimento moral do discurso jurídico sem comprometerem o princípio de neutralidade das decisões do Estado em relação às diversas visões de mundo (COELHO, 2016, p.169-170).

Nesse sentido, Coelho antecipa uma questão que poderia ser levantada: tal expediente, com a sugestão de que as partes possam propor e os juízes devam traduzir para uma linguagem pública vários tipos de argumentos religiosos, não resultariam numa sobrecarga epistêmica sobre os juízes, de tal forma que os mesmos fossem obrigados a ter faculdades hermenêuticas extraordinárias, que nem derivam diretamente do

treinamento jurídico que receberam nem são inteiramente compatíveis com o número de processos que precisam apreciar por horas a fio? O autor aponta, e com ele concordo, que não seria necessária a ação de um “juiz Hércules” para a efetivação dessa tarefa, uma vez que ela não estaria totalmente sobre os ombros de um juiz individual, mas iniciada por certas partes e juízes e depois levada adiante por tribunais, comentadores especializados, movimentos sociais e cidadãos individuais na esfera pública difusa. Com a contância desse expediente, surgiriam paradigmas de tradução, que dariam estabilidade aos modos de conversão de argumentos da linguagem religiosa para a linguagem pública, aliviando o fardo hermenêutico individual da tarefa judicial. Conforme Coelho, importa perceber que “[...] se Habermas estiver certo, tais paradigmas de tradução permitiriam ao cidadão crente expressar-se no judiciário numa linguagem que faz justiça às intuições morais que o movem e incorporariam visões morais possivelmente mais ricas que as que se obteriam pela exclusão sumária dos argumentos religiosos do discurso jurídico (COELHO, 2016, p.171).

A relação religião-esfera pública democrática, a meu ver, será sempre desafiadora, nunca definitivamente concluída e para a qual não devemos poupar esforços, no sentido de aperfeiçoá-la. Como aponta muito bem Perlatto:

O desafio que se coloca para as ciências sociais brasileiras para os próximos anos diz respeito à busca pela compreensão mais efetiva da relação entre religião, política e democracia no Brasil, sobretudo em um contexto marcado pela transformação da demografia religiosa. Esta agenda de pesquisas deve visar a ampliação do diálogo teórico com as investigações que vêm procurando superar o paradigma clássico da secularização weberiano, bem como a expansão dos estudos empíricos que compreendam com mais clareza de que forma as religiões têm historicamente participado da esfera pública no país. As religiões e seus fiéis não são agentes

isolados na sociedade e participam diretamente das disputas colocadas em cada conjuntura, podendo resistir a determinadas agendas ou construir alianças em torno de outras questões. Naturalmente que a maior parte dos segmentos religiosos se opõe a políticas vinculadas a questões como aborto e casamento de pessoas do mesmo sexo. O posicionamento destes setores deve ser considerado legítimo e, ainda que se discorde, deve-se defender o direito e legitimidade de participarem da esfera pública defendendo suas posições. Cabe àqueles que discordam procurarem influenciar e convencer a opinião pública e as instituições políticas acerca da superioridade de seus pontos de vista. Contudo, em outros temas públicos – como, por exemplo, a luta contra a enorme desigualdade social que ainda permanece no país – existe a possibilidade de convergências em torno de uma agenda progressista. As ciências sociais podem contribuir fortemente neste processo não apenas mediante o esforço investigativo e analítico da relação entre religião e esfera pública, mas na identificação de *agendas públicas comuns* que articulem diferentes segmentos da sociedade na luta pelo aprofundamento da democracia política e social do país (PERLATTO, 2013, p.156-157).

Como mencionei no início destas linhas, continuo achando a contribuição de Habermas para tal aperfeiçoamento, não apenas singular em sua qualidade, bem como indispensável para toda e qualquer empreitada nessa direção. Pessoalmente, não acredito que haja ‘uma’ teoria normativa completa que possa, apenas ela, por exemplo, servir ao Brasil ou a qualquer outro contexto. Mesmo para a Europa, a tese habermasiana, por mais excelente que seja, é constantemente questionada, criticada e até desacreditada por alguns. Felizmente, o grande filósofo não desacredita! Ouve, avalia, revisa, aprimora, assume mudanças, em outros momentos mantém-se inabalável em suas convicções, mas plenamente convicto de que é assim, exatamente, que podemos avançar na busca de uma

vivência democrática madura, em todas as suas instâncias, com todos o seus desafio, como antevia Tocqueville e que vem ecoando, ao logo das eras, os defensores e construtores do ideal democrático, dentre os quais Habermas ergue-se como um gigante: para ‘os males’ da democracia, mais democracia!

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### OBRAS DE HABERMAS:

HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. Vol. I. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade: doze lições*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HABERMAS, Jürgen. *Religion and rationality*. Cambridge: The MIT Press, 2002.

HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003a.

HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. Vol. II. 2ªed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003b.

HABERMAS, Jürgen. *Faith and knowledge*, in *The Frankfurt School on Religion: key writings by the major thinkers*. New York: Routledge, 2004.

HABERMAS, Jürgen. *O Ocidente dividido*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2006.

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

HABERMAS, Jürgen. *A Inclusão do Outro: estudos de teoria política*. São Paulo: Edições Loyola, 2007a.

HABERMAS, Jürgen et al. *El poder de la religión en la esfera pública*. Madrid: Editorial Trotta, 2011.

HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo, 1 - Racionalidade da ação e racionalização social*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.

HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo, 2 - Sobre a crítica da razão funcionalista*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.

HABERMAS, Jürgen. *Fé e saber*. São Paulo: Editora UNESP, 2013.

HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública*. São Paulo: Editora UNESP, 2014.

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

**OUTROS AUTORES:**

ARAUJO, Luiz B. L. *Razão Pública, democracia deliberativa e pluralismo*. In: Alessandro Pinzani, Delamar Volpato Dutra (orgs.). *Habermas em Discussão*. Florianópolis: Nefipo, 2005, PP.160-168.

ARAUJO, Luiz B. L. *Habermas e a religião na esfera pública : um breve ensaio de interpretação*. In : Alessandro Pinzani, Clóvis M. De Lima, Delamar V. Dutra (Orgs.). *O Pensamento vivo de Habermas : Uma visão interdisciplinar*. Flóridaópolis : NEFIPO, 2009. pp. 229-244.

ARAUJO, Luiz B. L. *Pluralismo e justiça – estudos sobre Habermas*. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

BENHABIB, Seyla. Models of public space: Hannah Arendt, the liberal tradition, and Jürgen Habermas. In: CALHOUN, Craig. (Ed.). *Habermas and the public sphere*. Cambridge: MIT Press, 1996.

BERGER, Peter. *A dessecularização do mundo: uma visão global*. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 21(1): 9-24, 2000.

BRUM, Henrique. *Sobre Habermas e a religião na esfera pública no caso brasileiro*. *Lex Humana*, Petrópolis, v. 7, n. 1, p. 79-100, 2015.

CASANOVA, José. *Religiones públicas en el mundo moderno*. Madrid: PPC Editorial, 1994.

CHAMBERS, Simone. *Secularism minus exclusion: developing a religious-friendly idea of public reason*. The Good Society. Vol 19, Number 2, p.16-21. Toronto: nov/2010.

COELHO, André. *Uso de Argumentos Religiosos na Esfera Judicial: Exploração de uma Hipótese a partir de Jürgen Habermas*. In: *Um pensamento interdisciplinar*. Organizadores: Alessandro Pinzani, Rainer Schmidt. Florianópolis: Nefiponline, 2016.

Congressional Record. 2005. 109th Congress. Extensions of Remarks (Vol. 151, No. 153).

Congressional Record. 2015. 114th Congress. House of Representatives (Vol. 161, No. 133).

COOKE, Maeve. *A secular state for a postsecular society? postmetaphysical political theory and the place of religion*. Constellations. Vol 14, nº 2, p.224–238. Oxford: 2007

D'ARCAIS, P.; HABERMAS, J. *La religión em la esfera pública*. Claves de razón práctica, nº 190.

EAGLETON, Terry. *A morte de Deus na cultura*. Rio de Janeiro: Record, 2016.

FELDHAUS, Charles; BALERA, José Eduardo Ribeiro. *O papel das crenças religiosas na esfera pública em John Rawls e Jürgen Habermas*. Revista Guairacá de Filosofia, Guarapuava-PR, V33, N1, P. 32-47, 2017.

FRASER, Nancy. Rethinking the public sphere: a contribution to the critique of actually existing democracy. In: CALHOUN, Craig (Ed). *Habermas and the public sphere*. Cambridge: MIT Press, 1996.

FREIRE, Wesley. *Religião, esfera pública e pós-secularismo: o debate Rawls-Habermas acerca do papel da religião na democracia liberal*. Theoria - Revista Eletrônica de Filosofia, Volume VI - Número 16 – p. 35-66. Pouso Alegre: 2014.

GRAVA, Guilherme; PASSOS, Ana Beatriz. *Razão pública e discurso religioso na democracia: discussões a partir das críticas de Habermas ao liberalismo político de Rawls*. Revista de Teorias da Justiça, da Decisão e da Argumentação Jurídica. V.2, n. 2, p.158-175I . Curitiba. Jul/Dez. 2016.

INGRAM, David. *Habermas: introduction and analysis*. Ithaca: Cornell University Press, 2010.

JENKINS, Philip. *A próxima cristandade. A chegada do cristianismo global*. Rio de Janeiro: Record, 2004.

KEPEL, Gilles. *La revanche de Dieu: chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*. Paris: Le Seuil, 1991.

KNAPP, Markus. *Fé e saber em Jürgen Habermas – A religião numa sociedade “pós-secular”*. Interações – Cultura e Comunidade. Uberlândia, v.6, n.10, p.179-192, jul./dez. 2011.

LÉONARD, Émile. *O protestantismo brasileiro*. Rio de Janeiro: JUERP/ASTE, 1963.

LOCKE, John. *Carta sobre a tolerância*. Petrópolis: Vozes, 2019.

LOSEKANN, Cristiana. *A esfera pública habermasiana, seus princípios críticos e as possibilidades do uso deste conceito no contexto brasileiro*. Pensamento Plural | Pelotas [04]: 37 - 57, janeiro/junho 2009.

MIRANDA, Marcelo S. *A importância da religião para a democracia: um estudo a partir da obra “A democracia na América”, de Alexis de Tocqueville*. Dissertação de Mestrado. Orientador: Denilson L. Werle. Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Centro de Filosofia e Ciências Humanas – Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Florianópolis, SC, 2016.

MONTENEGRO, João Alfredo. *Evolução do catolicismo no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1972.

MONTERO, Paula. *Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil*. Novos Estudos, CEBRAP, nº 74, p.47-65, São Paulo, 03/2006.

MONTERO, Paula. *Jürgen Habermas: religião, diversidade cultural e publicidade*. Novos Estudos, CEBRAP, nº 84, p.199-213, São Paulo, 07/2009.

MORAIS, Edson E.; POKER, José G.A.B. *Religião, esfera pública e problema político: uma contribuição habermasiana*. Mediações, Londrina, V.23, N.2, , p.327-365, Mai/Ago 2018.

OLIVEIRA, Juliano Cordeiro. *Secularismo e religião na democracia deliberativa de Habermas: da pragmática ao déficit ontológico e metafísico*. Porto Alegre: Editora Fi; Teresina: EDUFPI, 2018.

OLIVEIRA, Maria Lúcia de Paula. *Filosofia do direito, modernidade e religião*. Direito, Estado e Sociedade; n.31 p. 106 a 126 jul/dez 2007.

PERLATTO, Fernando. *Política, religião e democracia no Brasil. Um diálogo com Habermas, Taylor e Eagleton*. Numen: revista de estudos e pesquisa da religião, Juiz de Fora, v. 16, n. 1, p. 685-710.

PIERUCCI, Antônio Flávio. *De olho na modernidade religiosa*. Tempo social, vol. 20, n.2, São Paulo, Nov. 2008, p.9-16.

PINZANI, Alessandro. *Fé e saber? Sobre alguns mal-entendidos relativos a Habermas e à religião*. In: DUTRA, Delamar V.; LIMA, Clóvis M. de; PINZANI, Alessandro. *O pensamento vivo de Habermas: uma visão interdisciplinar*. Florianópolis: NEFIPO,

2009. Disponível em: [http://www.nefipo.ufsc.br/files/2011/12/Habermas\\_Anais2008-3.pdf](http://www.nefipo.ufsc.br/files/2011/12/Habermas_Anais2008-3.pdf).

PINZANI, Alessandro. *Por que é necessário um Estado laico*. In: Marciano Adilio Spica, Horacio Luján Matinez (Org.). *Religião em um mundo plural: Debates desde a filosofia*. Pelotas: NEPFIL, 2014.

PORTIER, Philippe. *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, 2013.

PRONO, Santiago. *Política y religión en Habermas. Reflexiones críticas desde la teoría del discurso*. Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas . Vol. 18 nº 2, p. 59-75. Mendoza, dez/2016.

RAWLS, John. *Justiça e democracia*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

RODRIGUES, Sérgio Murilo. *Avalidade do discurso religioso na esfera pública*. *VirtuaJus*, Belo Horizonte, v. 3, n. 4, p. 78-92, 1º sem. 2018.

ROMANO, Roberto. *A revanche teológica*. Artigo: Folha de São Paulo, Caderno ‘Ilustríssima’, p.4. São Paulo, 24/2/2019.

ROUANET, Luiz Paulo. *A complementaridade entre Rawls e Habermas na etapa da deliberação*. In: Alessandro Pinzani, Delamar Volpato Dutra (orgs.). *Habermas em Discussão*, p. 169-175. Florianópolis: Nefipo, 2005.

SCAMPINI, José. *A liberdade religiosa nas constituições brasileiras*. Petrópolis: Vozes, 1978.

SPICA, Marciano A. *Diversidade religiosa e democracia*. In: Ethic@ - Florianópolis, Santa Catarina, Brasil, v. 17, n. 1, p. 13 – 40. Maio, 2018.

SPICA, Marciano A. *O lugar dos discursos religiosos na sociedade plural*. In: Religião em um mundo plural: debates desde a filosofia. Série Dissertatio-Filosofia. Organizadores: Marciano Adilio Spica, Horacio Luján Martinez – Pelotas: NEPFIL [recurso eletrônico], p.317 - 335, 2014.

TAVARES, André Ramos. *Autoridade e liberdade de expressão religiosa*. Artigo: Folha de São Paulo, Caderno ‘Ilustríssima’, p.6. São Paulo, 24/2/2019.

TOCQUEVILLE, Alexis de. *A democracia na América*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1998.

VOLF, Miroslav. *Uma fé pública*. São Paulo: Vida Nova, 2018.

WERLE, Denilson Luis; MELO, Rúrion (orgs.). *Democracia deliberativa*. São Paulo: Esfera Pública / Singular, 2007.

WERLE, Denilson Luis. *Justiça e democracia - Ensaio sobre John Rawls e Jürgen Habermas*. São Paulo: Singular; Esfera Pública, 2008.

WERLE, Denilson Luis. *Pluralismo e tolerância. Sobre o uso público da razão em Habermas*. In : Alessandro Pinzani, Clóvis M. De Lima, Delamar V. Dutra (Orgs.). *O Pensamento vivo de Habermas : Uma visão interdisciplinar*, p. 263-288 Florianópolis : NEFIPO, 2009.

WERLE, Denilson Luis. *Razão e democracia — Uso público da razão e política deliberativa em Habermas*. Trans/Form/Ação, Marília, v. 36, p. 149-176, 2013. Edição Especial.

YATES, Melissa. *Rawls and Habermas on religion in the public sphere*. Philosophy & Social Criticism. vol 33, nº 7 , p. 880–891. Los Angeles, 2007.

YOUNG, Iris Marion. *Inclusion and democracy*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

ZABATIERO, Júlio P. T. *A religião e a esfera pública*. Cadernos de Ética e Filosofia Política 12, 1/2008, p. 139-159. USP/SP.