

Democracia e religião no pensamento de Jürgen Habermas

Democracy and religion in Jürgen Habermas Thought

Philippe Portier *

Resumo

Este artigo propõe uma análise da evolução das reflexões de Jürgen Habermas a propósito da questão religiosa. Procura-se demonstrar que o pensamento deste filósofo alemão a respeito dessa questão não permaneceu estático nem sofreu uma inflexão. Pelo contrário, o autor demonstra que, na realidade, tais reflexões evoluíram nos últimos tempos em direção ao um resgate do religioso como componente importante na estruturação de um espaço público pós-secular. A razão disto encontra-se no fato que a religião, segundo Habermas, constitui uma reserva de valores éticos e culturais que podem eventualmente reforçar a consciência das normas e a solidariedade dos cidadãos e um contexto de crise da razão secular.

Palavras-chave: *religião, política, espaço público, Habermas.*

Abstract

This article proposes an analysis of the evolution of Jürgen Habermas' reflections about the religious question. It aims to demonstrate that these reflections did not remain unchanged. Its author states that Habermas' reflections, lately, points to a rescue of the religious as an important element in the building of a post-secular public space, due to the fact that religion is a reserve of ethical and cultural values which can strengthen the awareness of the norms and citizens' solidarity in the actual context of the secular reason's crisis.

Keywords: *religion, politics, public space, Habermas.*

* Diretor de Estudos na École pratique de hautes études (Paris – Sorbonne).
Artigo recebido em 01/08/2013. Aprovado em 24/08/2013

O pensamento de Jürgen Habermas sobre a questão religiosa não permaneceu idêntico a si mesmo ao longo do tempo. Ele percorreu três grandes etapas, cada uma delas decorrente de um paradigma específico.

O primeiro período vai até o início dos anos 1980. Vemos como o filósofo alemão, em textos como “On social identity” (1974) [Sobre a identidade social] ou “Théorie de l’agir communicationnel” (1987) [Teoria do agir comunicacional], apresenta um discurso resolutamente crítico quanto ao universo da fé. Ainda marcado pela teoria marxista herdada da Escola de Frankfurt, ele apreende o religioso como uma “realidade alienante”: sustentando uma visão dualista do mundo, baseada na ideia de que a salvação extramundana é mais importante do que a felicidade intramundana, na realidade, a religião, ao longo da história, sempre teria estado a serviço dos poderosos. A esse discurso crítico corresponde um projeto. Habermas espera o “desaparecimento” do religioso: para oferecer aos homens um mundo de liberdade, convém que as sociedades se desembarquem do domínio da metafísica e se apoiem nos recursos da racionalidade comunicacional, ela própria construída em torno dos “princípios seculares da ética universalista da responsabilidade”. A segunda etapa dura, *grosso modo*, de 1985 a 2000. O filósofo de Frankfurt substitui então o paradigma do “desaparecimento” pelo da “privatização”. Em textos como *La pensée post-métaphysique* [O pensamento pós-metafísico] (1988), lembra que a religião é uma necessidade da existência. Ela é, escreve ele, “indispensável na vida comum”. Efetivamente, existem sofrimentos aos quais é impossível responder, a não ser voltando-se para a fé. Ele próprio se diz “pouco motivado religiosamente”, mas compreende que, para grande parte da população, ela possa exercer uma “função de consolação”. Entretanto, considera que o religioso não deve, de modo algum, pretender instalar-se no universo político. Nesse espaço comum, basta a razão secular, mais ainda porque a religião, ligada à particularidade, não pode aspirar a nenhuma universalização nem a ser objeto de nenhuma justificação racional (Habermas, 1992). O fim dos anos 1990 assinala uma evolução significativa, como mostram obras como *L’avenir de la nature humaine* (2002) [O futuro da

natureza humana] ou *Naturalisme et religion* (2008 a) [Naturalismo e religião]. Habermas não hesita então em adotar o paradigma da “publicização”. Enfatiza que a religião não é destinada a permanecer encerrada nos limites do espaço privado, mas deve intervir também na esfera social, infundindo-lhe as “intuições morais” de que são portadores os seus textos fundadores e a tradição que suscitaram. Esse terceiro momento do pensamento habermasiano aponta para a instituição de uma “sociedade pós-secular”, capaz de introduzir verticalidade na gestão das existências coletivas.

De onde vem essa inflexão teórica? Provavelmente ela está ligada a três grandes origens. Primeiramente, é o fruto de uma análise sociológica. Para Habermas, a “secularização”, que remete à ideia segundo a qual a religião seria destinada a desaparecer da história, não é mais atual, pelo menos na “autocompreensão que os homens têm de si mesmos”. Embora marcadas pela expansão do subjetivismo, as sociedades, mesmo no Ocidente, atribuem novamente hoje uma grande importância às suas raízes religiosas e, como bem mostrou José Casanova (1994)¹, pedem cada vez mais às Igrejas que intervenham até mesmo no espaço público. Sem querer subordinar a ordem dos valores à ordem dos fatos, nosso autor considera que cabe à filosofia política levar em conta esse movimento de fundo, esforçando-se para fixá-lo em um quadro jurídico adaptado. A evolução do teórico de Frankfurt é produto, principalmente, de uma inquietação axiológica. Habermas defendeu durante muito tempo a ideia de que as questões ligadas ao viver-junto podiam ser resolvidas apenas por meio do intercâmbio das razões seculares (Habermas, 1997). Uma filosofia positivista da história o levava até 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. Os anos 1990 o levam a tomar consciência da insuficiência da razão agnóstica para enfrentar os novos desafios da expansão do capitalismo e do progresso da ciência; percebe que, para resolver os problemas de tecnicização da vida e da expansão do pauperismo, é importante

¹ Casanova, 1994 (no qual, aliás, se baseia Habermas).

apoiar-se também nas “intuições morais”, nas “reservas de sentido”, de que são portadores os sistemas religiosos. Enfim, devemos dar importância à controvérsia intelectual na qual Habermas se envolveu no começo dos anos 1990. Ele sofre então algumas críticas, vindas da esfera teológico-filosófica, notadamente americana. David Tracy, por exemplo, lhe contrapõe a ideia de que o religioso, particularmente o cristianismo, não pode reduzir-se apenas à sua única função de “alívio dos sofrimentos privados”, mas que ele tem em si os recursos normativos necessários para “civilizar” os modos de organização da sociedade global (Tracy, 1992). William Meyer acrescenta que a religião, na maioria dos casos, não é redutível, ao contrário do que acreditava o primeiro Habermas, às comunidades particulares que a adotam, mas que ela dispõe, efetivamente, de uma capacidade de interpretação e de significação propriamente universal (Meyer, 1995). Esse diálogo não deixará o nosso autor indiferente. Apegado à regra do “melhor argumento”, ele logo inclui essas objeções ao seu próprio sistema filosófico.

Essa integração do religioso ao discurso habermasiano pode ser polêmica. Deve-se considerá-la como uma evolução menor, que não questionaria fundamentalmente o “subjetivismo” das suas primeiras teorias? Pelo contrário, deve-se considerar que, durante esses últimos anos, teria havido uma transformação radical pela qual o autor alemão se teria rendido aos argumentos do pensamento substancialista? (Flores d’Arcais, 2008). O ponto de vista que defendemos aqui propõe uma via intermediária. Queremos mostrar que a ruptura é real, mas opera-se no âmbito de uma episteme moderna, ainda ligada ao princípio de autonomia do político.

1. A superação da separação secularista

A palavra “secularist”, traduzida nos textos franceses por “laïciste” [laico, leigo], é muitas vezes usada pelo último Habermas. Nos seus textos, essa palavra designa um esquema específico de organização do mundo: aquele no qual a existência coletiva se organiza, longe de qualquer influência do religioso (considerado como “resíduo

arcaico”), baseando-se apenas no fundamento do intercâmbio das razões. Afirmou-se que Habermas esteve próximo dessa concepção do funcionamento político durante muito tempo. Hoje, isso não ocorre mais: nos seus textos recentes, ele faz questão de lembrar que “o pensamento esclarecido pela razão nua” demonstrou “todos os seus limites”, e que convém superá-lo apoiando-se doravante sobre a base do religioso.

2. A fragilidade da razão secular

Os textos de Adorno e de Horkheimer, especialmente “La dialectique de la raison” [A dialética da razão], ainda modelam o discurso habermasiano destes últimos anos. Por terem dissociado os homens das autoridades que os dominavam até então e por lhes terem permitido inventar, por si mesmos, as normas de sua existência, as Luzes constituem certamente um momento decisivo na história da liberdade. Mas, paralelamente, ao fechar cada um em si mesmo, elas arrastaram o mundo para uma lógica da desmedida, na qual se desvaneceram as promessas de emancipação que faziam.

O mundo moderno, tal como se constitui com Kant, apresenta, aos olhos de Habermas, uma dupla qualidade². Primeiro, é um universo da autonomia. Na época “metafísica”, considerava-se que “a estrutura do cosmo, a natureza humana, deviam fornecer elementos pesados de normatividade, desenhando os quadros da vida que é preciso viver” (Habermas, 2002, p. 10). Com isso, o sujeito via-se chamado a adotar posições morais que ele não tinha necessariamente escolhido. E, se resistisse a essa imposição, o Estado, em associação com a Igreja, estava ali para recolocá-lo no *iter rectum*. O mundo liberal põe fim a esse fechamento na ordem objetiva: abole a ideia de “substância pré-política”, como explica Habermas. No plano coletivo, pretende instaurar a “autonomia política dos cidadãos”, permitindo-lhes criar a lei a partir apenas de sua deliberação, na qualidade de “seres iguais e livres”. No plano individual, já que o autor da lei – o homem – é ao mesmo tempo o seu sujeito, não se pode imaginar que

² Esse ponto de vista foi apresentado de modo mais completo em Portier, 2006.

o primeiro queira abolir a liberdade do segundo. Nessa ordem nova, cada um é respeitado nas escolhas autônomas que estabelece: “Cada um deve conduzir a sua vida segundo as suas próprias preferências e suas próprias convicções” (Habermas, 2004, p. 10 *sq.*)³.

Mas o mundo moderno é também, inicialmente, um universo da solidariedade. Evidentemente, a sociedade antiga se preocupa com o outro: ninguém deve viver unicamente para si. Entretanto, essa solidariedade não é verdadeiramente escolhida pelo sujeito. Ela se impõe a ele, como uma ordem vinda do grupo. A solidariedade moderna, por sua vez, não tem nada de uma solidariedade prescrita. Ela procede da consciência decisória do indivíduo, o que lhe dá um acréscimo de “valor ético”. Dois princípios permitem abordar o seu modo de atualização. Por um lado, ela se fundamenta no princípio de participação: “Favorecendo liberdades comunicacionais, a democracia constitucional mobiliza a participação dos cidadãos no Estado, em torno de enfrentamentos públicos sobre temas que dizem respeito a todos” (Ibid., p. 10-11). Ora, precisa Habermas, esse regime de produção da decisão, fundado no intercâmbio das palavras, aproxima os seres: não só porque os leva a produzir soluções aceitáveis racionalmente por todos, mas também porque os leva, a todos, a representar-se como iguais dotados da mesma dignidade. Por outro lado, a solidariedade encontra apoio no princípio de descentramento (Habermas, 2003, p. 19). Pelo menos nos seus inícios kantianos, a democracia constitucional repousa, efetivamente, sobre a alteridade, mais do que sobre a utilidade. É um “imperativo categórico”: seu projeto é instaurar uma “comunidade moral”, na qual os homens “estimem que devem tratar-se como fins em si”, e “não aceitem ser livres quando os outros não o são” (Ibid., p. 21).

Mas o ideal se degradou no real. O “entendimento mútuo” anunciado não chegou. É com o espetáculo de “falhas insuportáveis”, feitas de marginalizações e exclusões, de insegurança e desemprego,

³ Esse texto que resulta do famoso debate organizado pela Academia Católica de Munique, com o cardeal Joseph Ratzinger, em 28 de janeiro de 2004, foi publicado em 2010 pela Editions Salvator (Paris), no âmbito de uma obra intitulada *Raison et Religion. La dialectique de la sécularisation*.

que o mundo contemporâneo nos confronta. Habermas resume essa situação com uma fórmula: “A modernização saiu dos trilhos, a tal ponto que tirou toda realidade do tipo de solidariedade que ela ambicionava promover” (Habermas, 2004, p. 12). Podemos encontrar duas razões principais, estreitamente misturadas, para esse declínio. O filósofo alemão insiste primeiramente no impacto de certos processos sociais. Para ele, dois dos grandes “canais de integração social”, o mercado e o poder, entram em disfunção. Doravante, a economia é hegemônica. “Ela funciona cada vez mais como um vetor que orienta todos os setores da vida” (Ibid.). Nenhuma esfera de atividade, nem mesmo aquelas que, como a saúde e a educação, deveriam ser gratuitas, escapa agora ao império da mercadoria. Quanto ao político, este se tornou secundário. Afastou-se da função de regulação dos interesses privados que lhe foi atribuída originariamente, para ser apenas, com a sua burocracia, o apoio dos poderes do dinheiro. O desmantelamento do Estado social, aqui e ali no Ocidente, mostra essa retração do poder público.

Esses processos sociais não são dissociáveis de processos culturais, ainda mais determinantes. Habermas volta, nesse momento, à questão, tão importante para Kant, da discussão cívica. Na democracia constitucional, ela é o “primeiro vetor de integração”. Soberana, a deliberação é destinada a comandar o poder e o mercado. Ora, explica o nosso autor, ela perdeu o seu poder retificador. Na época kantiana, ela deveria organizar-se em torno da sua finalidade “comunicacional”. O intercâmbio das palavras deveria apontar para a construção de um universo de solidariedade. Na realidade atual, ela se constrói em torno de um “agir estratégico”. Além disso, toda uma parte do povo, geralmente os mais pobres, não participa da discussão, o que contribui ainda mais para a sua marginalização socioeconômica, e os cidadãos ativos aderem à ideia de simplesmente defender os seus interesses pessoais. “Eles empunham os seus direitos subjetivos como armas, uns contra os outros”, perdendo “todo senso crítico para as patologias sociais” (Ibid.). Daí, vemos onde se situa o ponto de origem essencial da crise das nossas sociedades:

ele está no triunfo da liberdade utilitarista, no “centramento” das individualidades em torno apenas do seu *ego* (Habermas, 2008 a)⁴.

Essa situação, que é fruto certamente de um eu originariamente limitado (Kant evocava a “insociável sociabilidade do homem”) e também o produto do trabalho ideológico realizado pelo complexo capitalista, pede uma réplica, na qual a religião é destinada doravante a ter um papel central.

3. A redescoberta da palavra religiosa

Como reconstruir “um mundo de relações interpessoais legítimas”? Habermas não acredita mais ser possível apoiar-se nos “deuses anônimos da metafísica pós-hegeliana”, isto é, no modelo marxista de inteligência e de transformação do mundo (Habermas, 2004, p. 15). Aliás, ele já havia assinalado esta posição nos anos 1960, no momento em que, conquistado pelo *linguistic turn*, descobre a ética da discussão. O religioso ao qual ele se refere é o religioso “verdadeiro”, aquele que, como ele mesmo diz de maneira weberiana, é estruturado em torno de uma relação com o sobrenatural. Ele pensa nas religiões da idade axial (Karl Jaspers), o judaísmo e o cristianismo principalmente, e em posição bem menor, o islã. “Em relação a essas tradições religiosas, a democracia tem razões para estar pronta a aprender” (Ibid.). Essa decisão de legitimar o religioso se justifica por duas séries de motivos.

A primeira diz respeito ao desenvolvimento das pessoas. Habermas volta aqui à ideia de que uma sociedade democrática deve respeitar as aspirações dos indivíduos, descrentes e crentes: “O Estado liberal não deve impor aos seus cidadãos religiosos obrigações assimétricas” (Habermas, 2008 a, p. 149). Nosso autor se situa no terreno clássico dos direitos civis. Cada cidadão, explica ele, deve ser respeitado em suas opiniões pessoais. Este é o código da democracia liberal: neutro em relação às diferentes visões de

⁴ Também seria necessário lembrar que, para Habermas, essa evolução não deixa de ter laços com o progresso do naturalismo nas ciências atuais, que contribui para destruir os enunciados morais e, em particular, a ideia de dignidade da pessoa. Ver o capítulo I de *Entre naturalisme et religion*.

mundo – razão pela qual é preciso defender a ideia de “separação institucional” entre o Estado e as Igrejas – o poder político, em seu seio, está destinado a aceitar o pluralismo das opiniões e das crenças. O filósofo alemão precisa o seu ponto de vista, retomando a discussão habitual, já apresentada por Tocqueville, entre a experiência francesa e a experiência americana. Esta última é problemática em certos aspectos: apegado à distinção entre o espaço estatal e o espaço público, Habermas não compreende que o Presidente possa prestar juramento sobre a Bíblia e orar em público. Entretanto, ela desenha, em relação ao ideal democrático, um modelo bem mais acabado do que a experiência francesa. Enquanto a França moderna se organizou, desde a Revolução de 1789, sobre o fundamento da colocação em tutela do religioso, abrindo para certa amputação da liberdade, a experiência americana se construiu ao contrário, com Jefferson, sobre a ideia de que era preciso fazer tudo para manter o Estado longe da esfera religiosa, e dar às crenças o mais amplo campo de expansão possível.

Mas o filósofo de Frankfurt situa-se também no terreno mais recente dos direitos culturais. Ele lembra, citando os teóricos do reconhecimento e notadamente Will Kymlicka, que o sujeito, longe de querer reduzir-se a ser apenas uma consciência nua, apenas uma autonomia sem conteúdo, também ambiciona às vezes definir-se a partir da *identidade* cultural (ou religiosa) que lhe legou o seu meio de socialização. Essa é, aliás, observa ele, uma tendência pesada no Ocidente hoje: as populações não proclamam cada vez mais apenas uma crença ou uma convicção pessoal, como desejariam os promotores da primeira modernidade, mas um pertencimento a uma cultura prévia, muitas vezes religiosamente determinada. Pode-se admitir que o Estado liberal faça objeção a essa reivindicação de identidade? Certamente não, responde Habermas. Instituído para permitir a cada um “viver segundo a sua complexão”, ele é chamado – a menos que a identidade em questão seja escolhida pelo próprio sujeito e não ameace os fundamentos da ordem constitucional – a reconhecê-la em toda a sua extensividade. É o sentido desta fórmula, extraída de *Entre naturalisme et religion* [Entre naturalismo

e religião]: “É preciso derivar os direitos culturais do princípio de intangibilidade da dignidade humana” (Ibid., p. 248)⁵.

A segunda série de razões refere-se à “civilização” das sociedades. O pensamento secularista defende a ideia segundo a qual as religiões “produzem patologias sociais”, ao invés de libertar-nos delas. Convém, explica Habermas, retificar essa visão das coisas: os sistemas religiosos participam, mais do que se acredita, da emancipação dos homens. Primeiro, eles produziram a ideia de liberdade. Não as Igrejas, certamente, que durante muito tempo foram “cadeias”, mas os livros sagrados, em todo o caso os do judaísmo e do cristianismo. “Desencantando a magia e superando o mito”, produzindo conceitos normativos inéditos como os de “responsabilidade, autonomia, individualidade” (Habermas, 2002, p. 65), eles permitiram que as sociedades se subtraíssem à onipotência da transcendência e se abrissem para a lógica dos direitos humanos. O teórico alemão se situa doravante a boa distância dessa filosofia “esclarecida” da história, que durante muito tempo fez das Luzes uma criação puramente secular, destacada de toda predeterminação pelo pensamento religioso.

Depois, a religião contribuiu para fundar a ideia de solidariedade. Encontram-se nela todos os recursos para denunciar a alienação e reconstruir uma “ordem de vida” em que cada um recebesse o que lhe fosse devido: “Ela apreende os sintomas de uma vida fracassada” e “constitui uma fonte de cultura da qual podem nutrir-se a consciência das normas e a solidariedade dos cidadãos” (Habermas, 2004, p. 18). A situação atual torna ainda mais necessária essa presença do religioso, pois a colonização do mundo pelo “turbo-capitalismo” e pela tecnociência acentuou a submissão do humano, e, devido à forte ascensão do utilitarismo e ao silêncio dos intelectuais (Habermas, 2008 b), acabamos “perdendo todo senso clínico para as patologias sociais” (Habermas, 2004, p. 18). Nessa reflexão, Habermas lembra que se situa no prolongamento de um Walter Benjamin ou de um Ernst Bloch, que, no seu tempo, já tinham resistido ao unilateralismo do ateísmo tradicional e atribuído às “imagens religiosas um potencial de verdade” (Habermas, 2008 b, p. 28).

⁵ Ver também Habermas, 2003.

Vemos nesse discurso, que repousa sobre a ideia de uma perda pelo homem de sua substância original e de sua possível regeneração pelo religioso, o indício de uma rendição do teórico da Escola de Frankfurt a um pensamento da heteronomia pelo qual a fé viria englobar a razão⁶. Parece-nos que não é essa a intenção de Jürgen Habermas. Se ele admite que a religião deva desempenhar um papel na história, entretanto não é à maneira de Karol Wojtyła ou de Joseph Ratzinger: como Kant, ele toma a fé como um complemento da razão comunicacional, não como seu fundamento.

4. A recusa do englobamento metafísico

Joseph Ratzinger opõe ao princípio de Grotius *Etsi Deus non daretur*⁷ à cláusula exatamente inversa *Sicuti Deus daretur*: “Fazer como se Deus existisse”. É um discurso de precaução: diante do pensamento moderno que entende situar-se apenas sob o governo da razão natural, é preciso reencontrar, para evitar as falhas da razão, uma norma transcendente de regulação. Habermas pretende reconhecer o religioso, mas não para colocá-lo em situação de governar o político. Essa intenção se percebe em dois níveis. Por um lado, no nível axiológico: nosso autor lembra que a sociedade não poderia impor aos seus membros uma norma única de comportamento. Por outro lado, no nível institucional: ele entende colocar o Estado fora de qualquer submissão às comunidades de crença.

5. Recusar a homogeneidade cultural

Habermas entra em disputa sobre esse ponto com os autores conservadores que, em dado momento, denunciaram a democracia liberal. Cita, particularmente, Schmitt, Heidegger e o jurista alemão Böckenförde, próximo de João Paulo II. Este último expressou a sua tese notadamente em *Droit, Etat et Liberté* [Direito, Estado e Liberdade]. Böckenförde declara que a democracia, por não

⁶ Nesse sentido, além de Paolo Flores d’Arcais, Nalin, 2003.

⁷ “Fazer como se Deus não existisse”.

ser constituída em torno de um “laço unificador constituindo o preâmbulo à liberdade”, está destinada a perder-se em uma lógica anômica. É, pois importante, explica ele, reenraizar a ética comum da sociedade em tradições éticas ou em “concepções religiosas que impliquem obrigações coletivas”.

O autor de *Naturalisme et Religion* recusa esse projeto de homogeneização. Julga-o inaplicável socialmente. Efetivamente, nosso mundo, segundo a expressão de John Rawls, é “marcado pelo fato do pluralismo”. Pluralismo cultural, em primeiro lugar. Com a globalização e “o afluxo para o Ocidente de refugiados provenientes de culturas com forte cunho tradicional” (Habermas, 2008 c, p. 6), as sociedades ocidentais tornaram-se realmente conjuntos em forma de mosaico, fragmentados em uma multiplicidade de formas de vida. Não se trata simplesmente de uma divisão confessional, como ocorreu no momento da partição da Europa entre católicos e protestantes. Hoje, os indivíduos e os grupos não se separam apenas por suas abordagens diferentes da Igreja e da salvação, mas também por suas “maneiras de pensar, sentir e agir”. Habermas indica particularmente os efeitos da instalação na Europa de populações muçulmanas.

Mas nosso mundo também é confrontado com outro pluralismo, o das convicções. Nosso autor constata o enraizamento perene na fé de uma parte da população, e às vezes o retorno dos descrentes a certas formas de adesão religiosa, ao passo que durante muito tempo acreditou-se que o movimento de secularização era irreversível. Mas essa situação afeta apenas uma fração da população ocidental. Atualmente, muitos se mantêm fora dos círculos da crença, e frequentemente, mas nem sempre (Habermas pensa nos kantianos, especialmente), desenvolvem uma moral secular não raro ligada aos princípios do hedonismo ou do utilitarismo. Os debates em torno da bioética são testemunhas dessa “guerra dos deuses”, entre aqueles que querem reconduzir a vida à tutela de uma norma objetiva de conduta e aqueles que querem deixá-la às determinações de um “humanismo exclusivo”. Essa situação prática impede toda veleidade de redução ao uno. Não se vê como, a não ser por meio da força, seria possível querer voltar hoje a um mundo social homogêneo.

Aliás, a tese conservadora é moralmente inaceitável. Primeiramente, é problemática a concepção do homem sobre a qual ela se baseia. O jurista alemão liga a dignidade humana ao axioma da “criaturalidade” (Habermas, 2002, p. 165): o homem só corresponde ao seu conceito quando aceita a dependência que o liga ao seu Criador, e subordina as suas condutas à lei de Deus. Pelo contrário, Habermas insiste no princípio de “artificialidade”. Como Fichte, considera que “o homem é acidentalmente menor e originariamente maior”. Sua qualidade própria é construir por si mesmo a ordem moral na qual entende viver, apoiando-se apenas na sua consciência decisória, e bem longe das injunções das autoridades tradicionais. Essa concepção de homem desemboca em uma abordagem aberta da história: não se poderia fixar os seres naquilo que foi; eles devem poder “introduzir o inédito” no movimento do mundo (Ibid.).

Na corrente tradicional, a concepção do Estado prolonga a teoria do sujeito. Por exemplo, Ratzinger (e também Böckenförde) afirmam que convém ao poder político subordinar as suas produções jurídicas ao direito natural. Habermas rejeita essa ideia que lhe parece contrária ao imperativo de liberdade. Agregando “pessoas livres e iguais”, a sociedade política deve se organizar, não em torno da transcendência, mas em torno da deliberação: “No espaço democrático, não pode haver sujeito de soberania que se alimente de uma substância pré-jurídica” (Habermas, 2004, p. 7). Corre-se o risco, ao apoiar-se apenas no intercâmbio das razões autônomas, de arrastar a sociedade para a desordem e a injustiça? É a preocupação dos conservadores. Contudo, não é o ponto de vista de Habermas. A dinâmica democrática, por pouco que se abra a todas as sabedorias, pode evidentemente produzir ligação e sentido. “Uma coletividade pluralista pode encontrar uma estabilidade normativa, supondo um consenso formal limitado a procedimentos e princípios” (Ibid.).

Vê-se bem, portanto, que não tiveram razão os que falaram de uma guinada substancialista na trajetória de Habermas. Seu modelo permanece procedimental. Longe de querer submeter os homens, e a sociedade que eles constituem, a uma normatividade externa, Habermas continua, mesmo em suas últimas obras, a situar a origem da decisão governamental no intercâmbio das palavras políticas,

e a fixar o Estado na neutralidade em relação às diferentes visões morais de mundo. Acrescente-se que esse modelo não desemboca, no seu pensamento, em uma concepção decisionista do direito. A deliberação não poderia ir contra os princípios que a fundamentam: a liberdade e a igualdade das pessoas⁸. Aliás, se se deve apelar para o religioso, é nesse quadro axiológico: pedindo-lhe que reforce a sistemática moderna da autonomia do sujeito⁹.

6. Preservar a separação institucional

Como articular neutralidade do político e presença do religioso? Essa pergunta acarreta uma reflexão institucional. Habermas não quer transigir com a ideia de separação das duas esferas. Essa é uma das grandes contribuições da democracia constitucional, explica ele. Não se poderia permitir às Igrejas que penetrassem e, muito menos, que englobassem a esfera do Estado. Nosso autor constrói esse esquema de separação, situando-se em um duplo terreno, a saber, o das regras jurídicas e o das regras de linguagem.

Certamente, sobre o primeiro ponto, o filósofo alemão não deseja, como pretenderia um “secularismo estrito”, que o Estado não mantenha relações com as comunidades de crenças. A separação se faz aqui “ao estilo alemão”, em parceria. Além de reconhecer direitos amplos a essas comunidades, notadamente o de organizar-se à sua vontade (o que exclui a possibilidade de estabelecer uma distinção entre as funções dos homens e as das mulheres) e de se desenvolver *ad extra*, o Estado deve poder fornecer-lhes um suporte financeiro, e até instituir um diálogo aberto e regular com os seus representantes, a fim de aproveitar os seus “recursos de sabedoria”. A questão dos direitos culturais também é abordada. Habermas considera que ela

⁸ Em “Droit et république”, Jürgen Habermas lembra claramente essa articulação. Enfatiza o espaço de discussão como lugar de formação da norma, mas lembra também que essa discussão supõe o respeito à igualdade e às liberdades dos seres que dela participam.

⁹ Cf. Portier, 2010 a. Tentou-se mostrar nesse estudo que a posição de Habermas contra as tecnologias genéticas, e mais particularmente contra a clonagem, se baseava, não sobre uma concepção “antiga”, ou teleológica, da questão, mas sobre uma concepção moderna: trata-se de evitar que a pessoa por nascer tenha o seu destino determinado por uma outra vontade que não seja a sua própria.

deve ser levada generosamente em conta pelo Estado. Os indivíduos devem poder afirmar livremente no espaço social as tradições a que estão ligados, por exemplo, em matéria de hábitos indumentários, abates rituais ou interdições alimentares.

Evidentemente, nada disso aponta para uma política da heteronomia. Não se poderia admitir que a autoridade religiosa se instalasse no interior do aparelho do Estado (como é o caso do Irã hoje) e dali ditasse os seus conteúdos para a lei positiva. Como dissemos acima, as normas estabelecidas pelo poder governamental devem permanecer autônomas em relação aos decretos religiosos e fazer valerem os princípios de igualdade e de liberdade próprios à democracia constitucional. Do seu ponto de vista, o reconhecimento das tradições culturais só vale nos limites desse espaço normativo. Ele afirma que, sendo contrárias ao direito republicano, é preciso denunciar firmemente as práticas dos “casamentos arranjados” ou das mutilações corporais, e da mesma forma deplorar a decisão da Corte Suprema dos Estados Unidos que concedeu aos Amish o direito de não prolongar a escolaridade de seus filhos além dos 14 anos. Distante do pensamento multiculturalista “pesado” (que admite os direitos coletivos e a ideia de pluralismo jurídico), Habermas converge aqui com o pensamento de Ricoeur (Portier, 2010 b).

Sobre o segundo ponto – o que se refere às regras linguísticas – o teórico de Frankfurt expressa a mesma vontade de limitar a expansão do religioso. Pode-se abordar a questão a partir da distinção, apresentada pelo nosso próprio autor, entre a esfera da decisão política (o espaço governamental) e a esfera da formação da opinião (o espaço político público) (Habermas, 2008 b). Para certos analistas, como Nicolas Walterstorff (1996), a linguagem religiosa deve poder estar presente nas duas esferas: nada impede, nessa perspectiva, que as leis se apoiem numa argumentação teológica, ou até nas Escrituras Sagradas. Para outros, como Robert Audi, que considera que a democracia deve ser fundada na procura do consenso, é preciso evitar nos dois espaços a utilização da semântica religiosa: “Os cidadãos devem limitar-se a argumentos cujas fontes

sejam neutras em relação às diferentes concepções da vida boa” (Audi, 1993, p. 691-692).

Habermas propõe uma via intermediária. A linguagem da fé deve ficar no exterior da esfera da decisão política. Aqui, ele retoma a cláusula restritiva (*provisio*) cara a John Rawls. Na democracia, nem o governo, nem a administração, nem a autoridade judiciária podem fazer uso de uma argumentação religiosa para fundamentar os seus atos; primeiramente porque seria faltar à ideia da “neutralidade do Estado em relação às visões do mundo”, depois porque “as leis devem ser justificadas em uma língua que todos os cidadãos compreendam” (Habermas, 2008 a, p. 180). Nessa perspectiva, mostra-se muito crítico aos rituais da “religião civil” dos Estados Unidos, principalmente aos juramentos prestados sobre a Bíblia. Em contrapartida, nosso autor não pretende, de modo algum, excluir a palavra religiosa do espaço da discussão pública. Certamente por uma razão de igualdade: “A solidariedade entre membros de uma mesma comunidade democrática exige que, na sociedade civil e no espaço político público, cidadãos seculares possam encontrar seus concidadãos religiosos de igual para igual” (Habermas, 2008 b, p. 149)¹⁰. Por uma razão de utilidade também: as religiões, em sua própria retórica (pensemos na ideia de Criação, por exemplo, que levanta o princípio da sacralidade do humano), têm recursos de sentido que podem reforçar ainda mais o impacto civilizador de suas propostas, e permitir ao “diálogo cívico” chegar a “resultados racionalmente aceitáveis”. Esse esquema geral supõe uma conversão das comunidades de crenças. Assim como os descrentes devem abrir-se para as contribuições cognitivas da religião, é preciso que estas, por sua vez, explica Habermas, façam “o aprendizado” dos princípios democráticos. *Ad intra*, convém que elas respeitem a autonomia de seus fiéis. Nosso autor denuncia, desse ponto de vista, as pretensões dos mulás iranianos ou afegãos, e também dos

¹⁰ Sobre esse ponto, devemos observar uma aproximação com John Rawls. Rompendo com aquilo que chama de sua “posição exclusiva” anterior, Rawls reconhece em *Political Liberalism*, lesson 6 (Nova York, Columbia University Press, 1993), a validade da “posição inclusiva” segundo a qual pode-se aceitar que argumentos religiosos sejam introduzidos no debate público “se reforçarem o ideal da própria razão pública”.

padres de *Solidarnosc*, ou dos bispos alemães que, sob Adenauer, davam recomendações eleitorais: “As Igrejas não têm o direito de substituir as razões suscetíveis de encontrar uma ressonância geral por sua autoridade espiritual” (Ibid.). *Ad extra*, elas devem aderir aos princípios do liberalismo, notadamente às ideias de “dissenso duradouro” (ou de pluralismo), e de “deliberação como fonte da lei” (ou de soberania popular). Não se trata simplesmente, no espírito do filósofo de Frankfurt, de uma adesão de conveniência, como ocorreu com a Igreja Católica antes do Vaticano II (com seu modelo de tolerância), mas de uma conversão em profundidade e sinceridade, pois “o Estado constitucional, longe de satisfazer-se com o *modus vivendi*, depende de uma legitimidade enraizada em convicções” (Habermas, 2008 a, p. 148).

Operou-se, pois, um deslocamento no pensamento de Jürgen Habermas. Defensor da secularização até os anos 1990, ele situa-se hoje ao lado dos partidários de uma sociedade pós-secular. Efetivamente, toda uma parte do seu discurso recusa o secularismo integral, “endurecido e exclusivo”. Em ruptura com a separação laicista, aceita que relações de cooperação possam estabelecer-se entre a Igreja e o Estado, e enfatiza fortemente a eficácia civilizatória do religioso. Segundo a sua expressão, a “perda de função” do religioso não conduz à sua “perda de sentido”. Entretanto, esse reconhecimento não se faz, ao contrário do que se disse, à maneira de uma volta ao pensamento substancialista. O filósofo de Frankfurt permanece no círculo “pós-metafísico” da modernidade. Não sonha com uma regeneração teocrática da sociedade – o qual, aliás, o processo de desligamento do religioso “duro” (e de subjetivação dos comportamentos), que continua a marcar a nossa época, torna impossível. Do seu ponto de vista, o político deve conservar a sua autonomia; e o religioso instalar-se, como queria Kant, “nos limites da simples razão”. O mundo do último Jürgen Habermas encontra assim, segundo o seu aparato argumentativo próprio, toda uma corrente filosófica do nosso tempo, na qual poderíamos situar também Ricoeur, Walzer ou mesmo Taylor: aos exageros do utilitarismo, que leva a tantas patologias sociais, é preciso opor doravante a aliança

entre a razão agnóstica (por menos que ela se abra ao imperativo de solidariedade) e a razão crente (desde que ela reconheça o imperativo de razoabilidade).

Referências bibliográficas

AUDI, Robert. The place of religion argument in a free and democratic society. *San Diego Law Review*, 30 (1993), p.691-692.

CASANOVA, José. *Public Religions in the Modern World*. The University of Chicago Press, 1994.

FLORES D'ARCAIS, Paolo. Onze thèses contre Habermas. *Le Débat*, nov.-dez. 2008, p.16-31.

HABERMAS, Jürgen. Qu'est-ce qu'une société post-séculière?. *Le Débat*, nov.-dez. 2008 c.

_____. De la tolérance religieuse aux droits culturels. *Cités*, 13, 2003, p.147-177.

_____. *Droit et démocratie: entre faits et norms*. Paris: Gallimard, 1997 [1992].

_____. *Entre Naturalisme et religion*, Paris, Gallimard, 2008 a [2005].

_____. *L'avenir de la nature humaine*, Paris, Gallimard: 2002 [2001].

_____. *L'avenir de la nature humaine*. Paris, Gallimard, 2002.

_____. *L'éthique de la discussion et la question de la vérité*. Paris: Grasset, 2003.

_____. *On social identity*, *Telos*, 19, 1974, p.90-103.

_____. *Pluralisme et morale*. *Esprit*, julho 2004.

_____. *Retour sur la religion dans l'espace public*. *Le Débat*, nov.-dez. 2008 b.

_____. *Théorie de l'agir communicationnel*, Paris: Fayard, 1987 [1981].

_____. *Transcendence from within*, *Transcendence in the World*. In: FIORENZA, Don Browning and Francis Schüssler. *Habermas, Modernity and Public Theology*. Nova York: Crossroad, 1992.

MEYER, William. Private Faith or Public Religion? An Assessment of Habermas's Changing View of Religion. *The Journal of Religion*, 75, 3, 1995, p.371-395.

NALIN, S.Dimitru. Liberté de procréation et manipulation génétique. Pour une critique d'Habermas. *Raisons politiques*, n.12, nov.2003, p.31-53.

PORTIER, Philippe. Les humanismes occidentaux face aux biotechnologies. In: DAGHFOUS, Jelloul (org.). *Bioéthique et valeurs culturelles*. Tunis: Editions de l'Académie de Carthage, 2010 a.

_____. Liberté et religion dans la pensée de Jürgen Habermas. *Politeia*, n.10, 2006, p.251-267.

_____. Paul Ricoeur et la question politique. In: PORÉE, Jérôme; VINCENT Gilbert (orgs.). *Ricoeur. Une pensée en dialogue*. Rennes: PUR, 2010 b, p.123-145.

TRACY, David. Theology, Critical Social Theory and the Public Realm. In: FIORENZA, Don Brwoning and Francis Schüssler, *Modernity and Public Theology*. Nova York: Crossroad, 1992.

WALTERSTORFF, Nicholas. *Religion in the Public Square. The Place of Religious Convictions in Political Debate*. Rowman & Littlefield Publishers, 1996.