

ÉTICA DO DISCURSO COMO PRESSUPOSTO PARA SE PENSAR CONDIÇÕES DIALÓGICAS ENTRE CIDADÃOS RELIGIOSOS E SECULARES, EM UM CONTEXTO PÓS-METAFÍSICO

ETHICS OF THE SPEECH AS SUPPORT TO THINK DIALOGICAL CONDITIONS BETWEEN RELIGIOUS AND SECULAR CITIZENS, IN A POST-METAPHYSICAL CONTEXT

Paulo Sérgio Araújo¹

Resumo: *Os dissensos, conflitos e atentados terroristas, motivados por elementos políticos, culturais e religiosos, revelam limites dialógicos cujo formato da racionalidade moderna imprimiu nos discursos políticos, culturais e forjaram na história ordenamentos sociais que inviabilizaram processos para a integração social. Neste artigo, pretendemos abordar 1. O contexto e cenário de nossa cultura; 2. A religião como constituidora de elementos cognitivos para a ética; 3. Ética do discurso e o seu contexto de materialização pós-metafísico e, por fim; 4. A perspectiva da ética do discurso – entre religião, ciência e política. Sendo assim, demonstraremos de que maneira a ética do discurso, constituída por elementos cognitivos da religião como justiça e solidariedade, poderá contribuir para a construção de condições dialógicas entre cidadãos religiosos e seculares em um Estado Democrático de Direito. Vemos que isso abre caminho para um pensamento pós-secular.*

Palavras-chave: Ética do Discurso. Pós-secularismo. Pós-metafísica. Política Deliberativa.

Abstract: *Disagreements, conflicts and terrorist attacks, motivated by political, cultural and religious elements, reveal dialogic limits that the format of modern rationality has imprinted on political and cultural discourses and forged in history social order that has rendered processes for social integration unfeasible. In this article, we intend to address 1. The context and scenario of our culture; 2. Religion as a constituent of cognitive elements for ethics; 3. Discourse ethics and its context of post-metaphysical materialization and finally; 4. The perspective of discourse ethics – between religion, science and politics. Thus, we will demonstrate how the discourse ethics, constituted by cognitive elements of religion as justice and solidarity, can contribute to the construction of dialogical conditions between religious and secular citizens in a Democratic State of Law. We see that this opens the way for post-secular thinking.*

Keywords: Discourse Ethics. Post-secularism. Post-metaphysics. Deliberative Policy.

INTRODUÇÃO

¹ Doutorando em Ciências da Informação – Universidade Fernando Pessoa – Porto – Portugal; Mestre em Ciências da Religião – PUC Minas; Professor de Filosofia Moderna, Contemporânea e Pesquisa – ISTA - Instituto Santo Tomás de Aquino. E-mail: pauloaraujo@ista.com.br

Desde a guinada antropocêntrica, constituída no início da modernidade, com a autonomia do considerado saber profano ou secular, pesos e contrapesos se revezam em processos de latentes desequilíbrios entre razão e religião. Segundo Habermas (2007), a partir do momento em que a religião foi intimada a comparecer em juízo perante a razão, surgiu a filosofia da religião. Nesse ínterim, a autocrítica da razão, formulada por Kant, visa analisar “a posição da razão teórica quanto à tradição metafísica e a posição da razão prática quanto à doutrina cristã. Ao passar pela autorreflexão transcendental, o pensamento filosófico configura-se, de um lado, como pensamento pós-metafísico [...]” (HABERMAS, 2007, p. 236)

Esse caminho aberto por Kant é analisado por Habermas (2007), que demonstra as perspectivas deliberativas orientadas pela ética do discurso, para constituir as condições para a integração social, diluindo as condições conflituosas entre cidadãos religiosos e seculares.

1 ELEMENTOS DE UM CENÁRIO DESCORTINADO QUE POSSUI COMPOSIÇÕES PARADOXAIS PARA A ÉTICA DO DISCURSO

As grandes narrativas constituem, ao decurso da história, lentes interpretativas por meio das quais são constituídas por modos de viver da cultura humana. As visões de mundo que comportam essas narrativas podem demonstrar perspectivas de integração ou desintegração social. Após termos passado, em nossa história recente, por regimes opressores, as narrativas do modelo liberal, que *a priori* celebram o valor da liberdade, já reconhecem que nem tudo vai bem; isso porque “grande parte de nosso planeta é dominada por tiranos, e mesmo nos países mais liberais muitos cidadãos sofrem com a pobreza, a violência e a opressão” (HARARI, 2018, p. 22).

A panaceia liberal postula que: “[...] dar às pessoas mais liberdade. [...] proteger os direitos humanos, garantir que todos possam votar, estabelecer mercados livres, e permitir que indivíduos, ideias e bens se movimentem pelo mundo o mais facilmente possível”. E ainda, “se simplesmente continuarmos a liberalizar e globalizar nossos sistemas políticos e econômicos, o resultado será paz e prosperidade para todos” (HARARI, 2018, p. 22).

Todavia, crises políticas e financeiras têm feito com que as pessoas e sistemas do mundo inteiro ficassem cada vez mais desiludidos com essa narrativa liberal. Em função disso, tem se erguido muros e sistemas protecionistas, em toda a parte (HARARI, 2018), o que remete à constatação imediata do esvaziamento dessa visão de mundo. Ao mesmo tempo, frente às incertezas identificadas em nossos sistemas e na ausência de um novo referencial, as pessoas se apegam ao que há, mesmo reconhecendo o enfraquecimento dessa narrativa.

No âmbito da saúde, a descoberta dos antibióticos superou uma época bacteriológica; embora exista o medo de uma pandemia viral, as técnicas imunológicas conseguem superar essas ameaças. No âmbito da cultura, o fato de termos ultrapassado a chamada sociedade disciplinar, e estarmos em uma sociedade da autoperformance (HAN, 2017) e, ao mesmo tempo, desenvolvendo sistemas de comunicação e informação que viabilizam discussões e interações em ciberespaço (LÉVY, 1999), graças ao advento do digital, conseguimos construir processos comunicativos que não se limitam às demarcações do território, alterando as dimensões de espaço e tempo (LÉVY, 2011).

No entanto, mesmo com todos os mecanismos de comunicação – característica de uma sociedade em rede (CASTELLS, 2013) – perduram na cultura elementos que indicam a dificuldade para a construção de uma comunicação que poderá superar dissensos pelo viés da construção de diálogos que podem garantir a integração social diante de temas que mobilizam e nos envolvem em larga escala. Questionamentos a respeito até mesmo da continuação da existência humana e de centenas de milhares de espécies naturais, perduram em nosso contexto. Vivemos o paradoxo, já identificado por Weber (2004), em sua obra *Sociedade e Economia*. Ele constatou que os processos de evolução da cultura, no que tangem ao reconhecimento e desenvolvimento de condições éticas de vida, não acompanharam os processos desenvolvidos por uma racionalização do mundo em termos de evolução tecnológica.

2 RELIGIÃO COMO CONSTITUIDORA DE ELEMENTOS COGNITIVOS PARA A ÉTICA

Nesse contexto, Habermas (2007) preocupa-se em compreender o desempenho social e político que a religião exerce como mecanismo de coordenação e produção de conteúdos cognitivos que possibilitam a motivação dos sujeitos nos processos de

constituição da ética e da integração da sociedade, nos Estados democráticos secularizados. Ele indica o momento histórico no qual a preocupação com o tema religião tomou maior importância para a discussão na esfera pública. Ele reconhece a necessidade de se estabelecer um diálogo possível diante das ameaças que se vêm acirrando entre as culturas contemporâneas que envolvem vertentes seculares e religiosas.

Desde a virada de 1989/90, tradições religiosas e comunidades de fé adquiriram, inesperadamente, importância política. Temos em mente, acima de tudo, os tipos de fundamentalismos que surgem, não somente no Oriente Médio, mas também nos países da África, no Sudeste da Ásia e no subcontinente da Índia. Eles inserem-se, eventualmente, em conflitos nacionais e étnicos constituindo, hoje em dia, uma espécie de incubadora de unidades descentralizadas de um terrorismo que opera a um nível global, opondo-se aos melindres produzidos pela civilização ocidental tida como superior (HABERMAS, 2007, p. 129).

Habermas reconhece que elementos cognitivos como justiça e solidariedade – heranças da cultura judaico-cristã – constituem a estrutura da ética. Destaca que a maneira indelével com que ela tem marcado as estruturas das grandes civilizações revela que “[...] as esperanças ligadas à programática política das modernidades múltiplas (*multiple modernities*) continuam alimentando-se da mesma autoconsciência cultural das religiões mundiais [...]” (HABERMAS, p. 130, 2007).

Nessa perspectiva, a religião deve ser reconhecida na esfera pública política, devido aos seus conteúdos cognitivos que podem garantir a motivação dos cidadãos. De fato, isto possibilitou historicamente, à cultura do Ocidente, prosseguir o processo de integração social nas expressões dos modelos democráticos.

[...] os cidadãos secularizados não podem, à proporção que se apresentam no seu papel de cidadãos do Estado, negar que haja, em princípio, um potencial de racionalidade embutido nas cosmovisões religiosas, nem contestar o direito dos cidadãos religiosos a dar, em uma linguagem religiosa, contribuições para as discussões públicas (HABERMAS, 2007, p. 128).

O entendimento desse dado no âmbito público político valoriza a religião enquanto produtora de conteúdos cognitivos, fundamentais para a sobrevivência das relações de solidariedade e justiça, e estas constituem fontes da moralidade, assim como da ética do discurso.

A presença da religião como um elemento axiológico continua no plano pragmático a exercer, desde as relações intersubjetivas, um poder vinculante, o qual oferece as condições para a existência do próprio Estado de Direito Democrático; todavia, como

instância pública, o Estado não poderá tornar a valorizar sua validade a partir da metafísica, passando por cima das diversas outras cosmovisões presentes na sociedade. Na sua condição de neutralidade, ela deve constituir condições que a integrem e a valorizem como instância produtora de cognitividade e portadora de direitos. Segundo Habermas,

à luz de tal herança problemática, a questão de Böckenförde foi entendida no sentido de que a ordem constitucional, uma vez positivada, necessita da religião ou de outro tipo de “poder mantenedor” para garantir as bases cognitivas de validade. Segundo tal interpretação, a pretensão de validade do direito positivo depende de uma fundação nas convicções éticas pré-políticas de comunidades nacionais ou religiosas, já que tal ordem jurídica não pode legitimar-se autorreferencialmente, apenas por procedimentos jurídicos produzidos democraticamente (HABERMAS, 2007, p. 118).

Esse filósofo, todavia, na continuação dessa obra, ao analisar a constituição do Estado liberal, afirma que ela “[...] pode obter sua legitimação de modo autossuficiente, ou seja, a partir das reservas cognitivas de um estoque de argumentos, o qual não depende de tradições religiosas metafísicas. Entretanto, mesmo sob tal premissa, persiste uma dúvida em nível motivacional (HABERMAS, 2007, p. 118-119).

As motivações que se esperam dos cidadãos de um Estado, na condição de legisladores democráticos, advêm da herança ético-religiosa presente na nossa cultura. Os conteúdos cognitivos, oriundos da religião, podem garantir a motivação para a participação ética nos sistemas democráticos de direito.

Esses conteúdos são identificados desde suas manifestações no “mundo da vida”,² presentes nas relações espontâneas pré-reflexivas, capazes de atribuir sentido às relações sociais contingentes. Isso garante fundamentos motivacionais como a solidariedade e a justiça, que perduram e reforçam um vínculo necessário para a composição das relações éticas no liame social, e ambas foram herdadas da tradição judaico-cristã, que compõe o amálgama do Ocidente.

Uma legislação do Estado constituído poderá manter-se legítima, garantindo a integração social, se, no seu surgimento, a racionalidade normativa dos processos de criação das leis levar em consideração as expressões comunicativas dos afetados, assim

² Habermas retoma o conceito mundo da vida, termo utilizado por ele na interpretação feita da filosofia da linguagem de E. Husserl, em sua semântica. O termo em alemão, *Lebenswelt*, quer dizer o lugar das relações sociais espontâneas, das certezas pré-reflexivas, dos vínculos sem questionamentos e, por isso, o reservatório das intuições constituidoras das relações sociais e a base da projeção cultural.

como permitir que estes sejam, ao mesmo tempo, legisladores nos processos de deliberação que, por si mesmos, demonstram a estrutura da racionalidade comunicativa.

Nesse sentido, o que se recolhe desde o mundo da vida, dos legisladores e destinatários do direito, da moral e da democracia contém, segundo Habermas (2007), uma cognitividade expressa pela solidariedade. Isso porque somente pela via da legalidade não consegue se manter por si mesma; pois não se pode obrigar, juridicamente, a alguém ser solidário. Assim, a espontaneidade garante a manutenção do que é obrigatório na legislação, preenchendo de conteúdo a forma da lei.

As ações tecidas desde o mundo da vida asseguram as bases pré-políticas de um Estado democrático de direito, cujos laços espontâneos não podem ser totalmente objetivados por uma razão instrumental que pretenda apreender, em sistemas de racionalidade, seu sentido e validade.

Tentativas que buscaram racionalizar como um todo o ordenamento social puderam ser bem entendidas a partir do surgimento da modernidade. Elas não obtiveram o sucesso programado, pois, ao contrário, teríamos, segundo Habermas e Ratzinger (2007, p. 25), “uma sociedade descarrilhada.” Isso porque ter-se-ia esgotado a fonte primorosa que constitui a ligação espontânea que garante o vínculo de solidariedade de um ser humano com o seu semelhante, condição para a formação da opinião e da vontade política, que somente pelo viés da racionalidade moderna não conseguiria se manter.

No que diz respeito aos Estados laicos, Habermas (2003d) afirma que eles desenvolvem constituições e sistemas de direito igualmente laicos que devem ser imunes à influência da religião. Cabe à filosofia – segundo ele – apropriar-se dos potenciais semânticos de verdade presentes nas religiões e traduzi-los para a linguagem racionalizada secular. Isso se tornou crucial nos nossos dias, dada a forte presença da religião na esfera pública política.

Com o deslocamento de pesos políticos, Habermas “[...] revela uma modificação mental correspondente que ocorre na sociedade civil. E esta também forma um pano de fundo para as controvérsias acadêmicas sobre o papel da religião no Estado e na esfera pública” (HABERMAS, 2005, p. 133).

Nesse ínterim, faz-se necessário, aos religiosos e seculares, buscarem uma construção de um acordo à maneira intersubjetiva.

3 ÉTICA DO DISCURSO E O SEU CONTEXTO DE MATERIALIZAÇÃO PÓS-METAFÍSICO

Habermas, seguindo Apel (2000), descobre na filosofia da linguagem, de modo particular nos aspectos pragmáticos da linguagem, ou seja, nos aspectos de uso nos discursos práticos, na forma reflexiva da razão prática, as condições fecundas para o seu fazer filosófico.

A linguagem abre o mundo de significação e é possível compreender, a partir dela, a estrutura intrínseca de racionalidade nas expressões proferidas por meio dos atos de fala. Eles compõem as expressões não só do sujeito, mas do mundo, da vida em que ele foi socializado. Assim, não há uma perspectiva de um solipsismo em sua filosofia, pois, até mesmo o sujeito solitário carrega o mundo de significados linguísticos nas estruturas do seu pensamento, herdado pelas relações com os outros sujeitos, o que possibilita dar sentido intersubjetivo aos seus pensamentos e ao conjunto de vivências e da sua própria identidade – sendo esta esse conjunto de representações que cada um apresenta a respeito de si mesmo.

Assim, partindo-se da relação comunicativa entre os sujeitos como condição para se construir o entendimento baseado nas pretensões de validade levantadas por esses sujeitos nos processos de interações comunicativas, permitir-se-á a construção de acordos acerca de temas que impactam a vida em sociedade.

A construção de fóruns comunicativos em uma comunidade, em um espaço público para dirimir os conflitos e tomar decisões que possam orientar as ações das pessoas, pode ser definida, segundo Habermas (2003a), como a esfera pública política, lugar em que as pessoas possam apresentar suas razões para se construir algo que possa ser bom para todos. Apresentar razões acerca de temas à vida prática constitui, em Habermas, uma perspectiva fundamental e o seu modo de fazer filosofia política e moral.

As razões a favor de ou contra determinado tema e plano de ação, mostram a importância do engajamento dos sujeitos que desejam resolver os seus dilemas, não na lógica de ações violentas, mas por meio dos discursos, maneira de materializar o agir comunicativo.

Neste viés teórico, o poder de decisão não é, e não está nas mãos de uma pessoa ou instituição, que poderá se portar como detentora da verdade, sem escutar ninguém em suas

decisões; mas, sim, na força das razões materializadas em um entendimento construído em comum de uma comunidade comunicativa, capaz de dirimir as diferenças entre os seus membros pela via dialógica e compor condições porosas para acolher a todos que queiram participar dos processos comunicativos e conservar o respeito àqueles que querem ser indiferentes a esse processo (HABERMAS, 2002).

Os sujeitos que desejam participar de uma comunidade de comunicação devem levar em consideração determinados pressupostos para a integração social, o que compõe a estrutura formal da ética do discurso habermasiana. Assim, os sujeitos não podem orientar a sua ação para o que é bom para si e possam trazer sucesso e poder para poucos, mas, sim, o que poderá ser bom para todos e que deverá ser construído um entendimento como resultado final dos discursos proferidos.

A estruturação formal da ética do discurso revela-se a partir da regulação dos pressupostos pragmáticos universais de validade, para agir comunicativamente. O que isso quer dizer é que há uma forma orientativa construída intersubjetivamente para garantir o resultado que é o entendimento, para impedir que as decisões possam ser operacionalizadas por uma razão estratégica, ou seja, uma decisão que privilegie somente algumas pessoas da comunidade, em detrimento dos demais participantes (HABERMAS, 2003a).

Esta estrutura revela a reinterpretação do Imperativo Categórico kantiano na perspectiva da filosofia da linguagem de Habermas, ao afirmar que: fale de tal maneira que possa ser entendido por todos os envolvidos na comunidade discursiva de comunicação.

Os pressupostos mencionados são: a Verdade – que a fala de alguém possa conferir o que é, ou seja, a linguagem retrate a realidade entendida por todos os socializados naquela cultura. Inteligibilidade – expressar de maneira que todos possam compreender. Veracidade – apresente suas razões subjetivas à comunidade de comunicação, ou seja, seus motivos particulares, seus sentimentos etc. Correção – todos os participantes devem se submeter e estar abertos à correção, visto que ninguém é dono da verdade e os acordos não estão pre-definidos; eles serão submetidos aos diversos posicionamentos acerca dos conteúdos apresentados. Por isso, a importância desta abertura à correção e complementação do conteúdo exposto em cada discurso (HABERMAS, 2003a).

Esses elementos apresentados desmontam um tipo de racionalidade que poderá ser vivenciada em muitos contextos normativos, segundo Habermas, como no Direito, os sistemas administrativos, religiosos, econômicos, políticos democráticos que operam em estruturas de poder e direcionam o dever ser social.

Assim, essa estrutura expressa na comunidade de comunicação constituída pelo médium da linguagem orientada para o entendimento permite às pessoas vivenciarem as possibilidades do exercício do poder de uma maneira deliberativa e pós-metafísica, quando ele afirmará que sua ética é constituída em uma transcendência, a partir de dentro ou intermundanamente.

Por isso, a necessidade da solidariedade e de justiça entre os cidadãos, que acionam as orientações axiológicas e que, mediadas pelo direito, garantem a reprodução evolucionária da cultura.

Habermas destaca a importância da religião no desenvolvimento da cultura ocidental. Ela possui o aspecto da doutrina, que diz ou estabelece alguns parâmetros para a ação social e nutre o saber argumentativo, os conceitos semânticos inspiradores, de onde emerge ou onde coabita a linguagem filosófica.

Referindo-se a essa estrutura cognitiva, todavia, vemos que os aspectos doutrinários perderam seu valor histórico após a secularização, conservando, no entanto, a perspectiva inspiradora e motivacional.

Habermas (2002a) especifica, nesse íterim, o conteúdo da moral que leva em consideração a perspectiva do outro, herança religiosa implícita na ética do discurso.

[...] defendo o conteúdo racional de uma moral baseada no mesmo respeito por todos e na responsabilidade solidária geral de cada um pelo outro. A desconfiança moderna diante de um universalismo que, sem nenhuma cerimônia, a todos assimila e iguala, não entende o sentido dessa moral e, no ardor da batalha, faz desaparecer a estrutura relacional da alteridade e da diferença, que vem sendo validada por um universalismo bem entendido. Na *Teoria da Ação Comunicativa*, formulei esses princípios básicos de modo que eles constituíssem uma perspectiva para condições de vida que rompessem com a falsa alternativa entre comunidade e sociedade. A essa orientação da teoria da sociedade corresponde, na teoria da moral e do direito, um universalismo dotado de uma sensibilidade para as diferenças (HABERMAS, 2002a, p. 07- grifos do autor).

Na ética do discurso, que operacionaliza a Teoria da Ação Comunicativa, Habermas defende que os pressupostos da justiça, da solidariedade, do respeito e do universalismo que garantem a sustentação da moral, do direito, da democracia em contextos pós-

metafísicos, têm sua genealogia na religião. Ela orienta e motiva os sujeitos em sua ação social com a finalidade de alcançar sentido para eles na composição de sua história de vida.

4 A PERSPECTIVA DA ÉTICA DO DISCURSO – ENTRE RELIGIÃO, CIÊNCIA E POLÍTICA

A pressuposição cognitiva de Habermas relativa ao uso público da razão, por cidadãos religiosos e seculares, concentra-se na premissa de uma mudança de mentalidade que explicita os conteúdos morais oriundos da religião para uma linguagem acessível a todos. Ele acentua a necessidade de mudança epistêmica que resulte numa certificação autocrítica dos limites da razão secular e da religião em sociedades pluralistas.

Segundo Habermas,

Tal pressuposição significa que o *etos* democrático de cidadãos do Estado [...] só pode ser imputado simetricamente a todos os cidadãos se estes, tanto os seculares como religiosos, passarem por processos de aprendizagem complementares (HABERMAS, 2007, p. 158, grifos do autor).

Ao questionar os limites de uma consciência secularista e as respostas teológicas postuladas na intenção de superar os desafios cognitivos da modernidade, Habermas ressalva que o processo de modernização da consciência religiosa constitui uma tarefa da teologia; por outro lado,

a superação crítica da consciência, que eu caracterizo como limitada de modo secularista, é questionada – não menos do que as respostas teológicas que, desde a época da Reforma, foram formuladas (não apenas por protestantes), para enfrentar os desafios cognitivos da modernidade. Pelo ângulo de uma retrospectiva histórica a “modernização da consciência religiosa” pode ser considerada, de um lado, como tarefa específica da teologia; de outro lado, porém, o pano de fundo da consciência secularista, que é tecido de visões de mundo, é objeto de um debate filosófico permanente, cujo final continua em aberto. A consciência secular de que se tem de viver em uma sociedade pós-secular reflete-se filosoficamente na figura do pensamento pós-metafísico (HABERMAS, 2007, p. 159).

Embora já tenhamos destacado as perspectivas do pensamento pós-metafísico que se configura como condição para a racionalidade comunicativa, tal pensamento não se esgota no trabalho de acentuação da finitude da razão, mas

[...] constitui uma contrapartida secular para a consciência religiosa que se fez reflexiva, delimitando-se em duas direções diferentes: sob premissas agnósticas, ele se abstém de emitir juízos sobre verdades religiosas e insiste (sem intenções

polêmicas) em uma delimitação estrita entre fé e saber. De outro lado, ele se volta contra uma concepção cientificista da razão e contra a exclusão das doutrinas religiosas da genealogia da razão (HABERMAS, 2007, p. 159).

Pelo viés desse pensamento, Habermas dá continuidade ao uso de seu método de reconstrução pragmático da racionalidade, reconhecendo a herança da religião e sua estrutura, e o faz na perspectiva de um posicionamento agnóstico quanto ao dado da revelação postulado pela religião.

Sociedades estruturadas em uma perspectiva pós-metafísica oferecem formas de engajamento embasadas nas condições intransponíveis das pretensões universais de validade. Elas cobram, dos interlocutores, a responsabilização pelos compromissos assumidos intersubjetivamente.

Sob essas condições, as sociedades pluralistas devem se dirigir como um caminho de superação daquele pensamento estruturado pela separação entre as esferas de valores: científicos, morais e políticos, que teriam se constituído de lógicas próprias. Essa estrutura já se mostrou insuficiente; em outras palavras, poderá ser entendido como um “projeto inacabado”.

Essa ideia de separação aparece nas ciências naturalistas radicais, segundo Habermas, como “[...] o naturalismo enrijecido pode ser entendido como uma consequência das premissas do Iluminismo – que vivia da fé na ciência; já uma consciência renovada pela política rompe com as premissas liberais da ciência” (HABERMAS, 2007, p. 8).

Assim, a constatação de que enquanto “[...] nas sociedades pós-seculares a religião mantém uma relevância pública, vai perdendo terreno a certeza secularista de que, com o curso de uma modernização acelerada, a religião desapareceria em escala mundial” (HABERMAS, 2009, p. 69).

A religião e o naturalismo, no Estado Democrático, necessitam constituir uma relação de aprendizado mútuo, o que expressaria o postulado e uma nova mentalidade expressa pelo pensamento pós-secular. Uma sociedade deve reconhecer os elementos comuns cuja esfera pública política necessita ter para se reproduzir no tecido social; entendendo-se que a religião constituiu um elemento primoroso na produção desses conteúdos.

Afiança Habermas:

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

De maneira descritiva para o entendimento dessa afirmação, reconhecemos que a metafísica religiosa presente em suas expressões de crença não atende a todos de maneira uniformizada nesse novo contexto.

O Estado e a ciência não podem ignorar a fonte inspiradora que compõe a religião, dada sua cognitividade. Por outro lado, devem se submeter à autocrítica, analisando as suas fragilidades históricas desde o processo de instalação da razão secular – que mais prometeu do que fez valer seus objetos e sua intencionalidade nos diversos âmbitos sociais onde criou – ao contrário – mais miséria que o progresso vislumbrado.

O pensamento pós-secular deve ser entendido como o momento da revisão de posicionamentos por parte da religião e das ciências.

Em primeiro lugar, a consciência religiosa precisa assimilar cognitivamente o contato com outros credos e religiões. Em segundo lugar, ela tem de se adaptar à autoridade das ciências, que detém o monopólio social do saber sobre o mundo. Por fim, ela deve se abrir às premissas do Estado constitucional, que se funda em uma moral profana. Sem esse impulso para a reflexão, nas sociedades que foram modernizadas sem cautela, os monoteísmos desenvolvem um potencial destrutivo (HABERMAS, 2004a, p. 139).

Nas tradições religiosas, as instituições necessitam abrir-se à perspectiva intersubjetiva de uma razão comunicativa ou de uma razão aberta e sensível ao outro.

Nessa linha, Habermas destaca que

a razão pluralizada dos cidadãos só obedece a uma dinâmica de secularização na medida em que ela exige como resultado uma distância uniforme das tradições fortes e dos conteúdos ideológicos. No entanto, ela permanece pronta para aprender, sem abandonar sua autonomia e mantendo-se osmoticamente aberta tanto à ciência quanto à religião (HABERMAS, 2004a, p. 139).

O aprendizado materializado na integração social deve se posicionar como o *telos* da ação, por meio da tradução dos atos de fala levantados pelos religiosos, numa linguagem secular pela qual todos possam entender claramente o que é dito. Claro que as pretensões alcançarão validade e legitimidade social e, até mesmo, legalidade no âmbito jurídico, conectados aos valores universais antropológicos que possibilitam a perpetuação da comunidade humana. Essa intencionalidade teórica está implícita na expressão “ética da

espécie humana” como um sinônimo de ética do discurso.

Ao mencionar as condições para o aprendizado mútuo, vislumbrando numa linguagem comum a todos, ele aponta que

a assimetria das pretensões epistêmicas permite que se pense numa disposição ao aprendizado que a filosofia adota em relação à religião, e isso não apenas a simples razões funcionais, mas por razões de conteúdo – tendo presentes na memória os “processos de aprendizagem” bem-sucedidos, de Hegel. [...] A tradução da ideia de que o homem é semelhante a Deus para a ideia da “dignidade do homem”, de todos os homens, a ser respeitado de modo igual e incondicionado, constitui uma destas traduções salvadoras. Ela expõe o conteúdo de conceitos bíblicos para um público geral de crentes de outras confissões e para não-crentes, ultrapassando, por conseguinte, os limites de uma comunidade religiosa particular (HABERMAS, 2007, p. 125-126).

Poder construir relações discursivas entre os modos de vida ou cosmovisões pluralistas as quais marcam o nosso mundo da vida, tornou-se uma alternativa para minar os fundamentalismos. Cada membro das comunidades seculares e religiosas deve, em primeiro plano, reconhecer nas suas premissas a possibilidade de falibilidade, quando entrarem em discursos – esta é a chance para o aprendizado mútuo.

As sociedades pós-seculares se constituem sob a premissa de que, no âmbito da esfera pública política, os cidadãos religiosos e seculares possam participar dos discursos práticos, no âmbito da razão comunicativa, e construir projetos comuns, compartilhando das condições do Estado Democrático.

4.1 Os cidadãos religiosos

Quanto ao desempenho dos cidadãos religiosos na construção de uma linguagem comum, submetendo à tradução os seus conteúdos religiosos cognitivos, o Estado assegura as condições cooperativas para tudo que tenha de ser implementado na esfera pública política. Enfatiza Habermas que:

[...] quem decide se uma determinada elaboração dogmática dos desafios cognitivos da modernidade foi bem-sucedida é a prática da fé das comunidades; somente então ela pode ser entendida pelos crentes como um processo de aprendizagem. À luz de condições modernas de vida, para as quais não temos alternativas, novos enfoques epistêmicos são “apreendidos” quando resultarem de uma reconstrução de verdades de fé transmitidas, a qual se torna evidente para os próprios participantes (HABERMAS, 2007, p. 156).

Ao se referir ao momento em que estamos vivendo, Habermas nos instiga para a necessidade de superação cultural dos conflitos afásicos, resultantes de fundamentalismos e terrorismos, por exemplo. Para isso, “[...] não podemos esperar por nada além de um artifício da razão e por um pouco de autoconsciência” (HABERMAS, 2004a, p. 137).

Esse é o caminho para compreendermos o processo de secularização nas nossas sociedades pós-seculares. Elas podem constituir um novo horizonte cultural para a inclusão social de todos, mesmo para os que desejam permanecer alheios às condições discursivas deliberativas.

Desta forma, conectando o pensamento pós-metafísico ao pensamento pós-secular, é perceptível que o segundo se estabeleça pela via sociológica do observador. Com isso, “[...] uma sociedade pós-secular postula a pertinência das comunidades religiosas num ambiente que continua a se secularizar” (HABERMAS, 2004a, p. 137) e que exige uma reflexibilidade dos religiosos para o esforço da tradução.

Um processo de tradução cooperativo envolve todos os cidadãos religiosos e seculares, os quais, sob condições de um Estado constitucional, podem garantir a reprodução dos vínculos motivacionais visando à política democrática.

Em uma perspectiva cognitiva, os cidadãos religiosos em uma sociedade pluralista devem estar cientes de que precisam desenvolver a consciência em assimilar cognitivamente o contato com outros credos e religiões, e adaptar-se à autoridade das ciências que deem o monopólio social do saber sobre o mundo. Assim, a expressão impulso para a reflexão sugere uma mudança de mentalidade ou uma reflexibilidade para se buscar o entendimento, e, “[...] cada vez que irrompe um conflito, esse trabalho de reflexão encontra uma continuidade nas plataformas de baldeação da esfera pública democrática” (HABERMAS, 2004a, p. 140).

Tomemos como exemplo um tema da ordem política e uma questão de relevância existencial, como no caso da técnica genética que trata de embriões humanos, tema que tem suscitado muitas controvérsias, uma vez que os cidadãos, com suas convicções impregnadas de ideologia, experimentam o pluralismo ideológico.

Ora, destaca Habermas:

Se aprendem a lidar com esse fato sem violência, tendo consciência de sua própria falibilidade e, portanto, sem romper o vínculo social da comunidade política, conseguirão discernir o que os fundamentos *seculares* da decisão, tais como se

encontram inscritos na constituição, significam no âmbito de uma sociedade pós-secular (HABERMAS, 2004a, p. 140).

As condições defendidas por Habermas em temas polêmicos que produzem conflitos entre as pretensões levantadas pela religião e pela ciência, levam-no a pensar que:

[...] o Estado ideologicamente neutro não toma de forma alguma decisões políticas em favor de uma das partes. A razão pluralizada dos cidadãos só obedece a uma dinâmica de secularização na medida em que ela exige como resultado uma distância uniforme das tradições fortes e dos conteúdos ideológicos. No entanto, ela permanece pronta para aprender, sem abandonar sua autonomia e mantendo-se osmoticamente aberta tanto à ciência quanto à religião (HABERMAS, 2004a, p. 140).

Essas condições nos parecem impregnadas de um idealismo habermasiano de alto nível, que possibilita a relação entre a religião e a ciência.

A ciência trabalha numa perspectiva descritiva de observação; já os participantes dos discursos são capacitados a ouvir as justificativas subjetivas impregnadas nas pretensões de veracidade das pessoas envolvidas na discussão, mesmo em tentativas de um cenário que favoreça a descrição objetivante de processos de consciência, tal como uma naturalização do espírito humano ou, a produção de

[...] uma imagem científica do homem, expressa na extensão da física, da neurofisiologia ou da teoria da evolução, que também dissocializa inteiramente nossa autocompreensão. Isso só pode dar certo se a intencionalidade da consciência humana e a normatividade de nossa ação forem totalmente absorvidas por tal autodescrição. (HABERMAS, 2004a, p. 142).

Em outras palavras, Habermas critica o cientificismo, as proliferações de imagens e/ou a instrumentalização proposta pelo naturalismo em relação aos seres humanos.

4.2 Crítica ao cientificismo

A renúncia por parte do pensamento pós-metafísico às afirmações ontológicas a respeito do ente, em sua totalidade, não significa uma redução do saber às condições postuladas nas ciências naturalistas. Segundo Habermas, juntamente com a influência política crescente das ortodoxias, tem-se observado proliferação de imagens de mundo naturalistas, na época atual.

As ciências da natureza constituem parte integrante da racionalidade secular moderna que Habermas critica devido à colonização do mundo da vida, ignorando a potencialidade de sentido que as religiões fornecem, tentando interpretar os comportamentos por uma via instrumentalizadora. Neste sentido, ele nos diz:

O cientificismo nos induz, com frequência, a borrar a fronteira entre conhecimentos teóricos das ciências da natureza, os quais são relevantes para a autointerpretação do homem e para compreensão de sua posição no todo da natureza, e a imagem de mundo produzida, de forma sintética, a partir desses conhecimentos. Tal tipo de naturalismo radical desvaloriza todas as formas de frases declarativas que não podem ser reduzidas a observações experimentais, a afirmações de leis ou a explicações causais – incluindo, por conseguinte, as asserções morais, jurídicas ou valorativas e, não por último, as religiosas (HABERMAS, 2007, p. 159-160).

A crítica ao naturalismo, Habermas a faz por duas vias: a primeira, pelo risco da instrumentalização ou determinismo que ele relaciona por meio do questionamento: até que ponto a ciência na área da biogenética pode gerar impulsos para que se estabeleça o que intitula de “naturalização do espírito”, ou seja, retirar, de certo modo, responsabilização do homem sobre suas faculdades do falar e do agir, colocando em risco os aspectos normativos de uma comunidade política que supõe haver, entre os cidadãos, um consenso normativo implícito de um mundo da vida compartilhado.

Quando um naturalismo apoiado em visões de mundo ultrapassa as fronteiras de sua cientificidade, impõe-se, com razão, uma controvérsia acerca de questões básicas da filosofia. Enquanto não houver clareza filosófica sobre o sentido pragmático e sobre o contexto da transmissão histórica das proposições existenciais bíblicas, nenhum tipo de conhecimento neurológico pode obrigar as comunidades religiosas a abjurar as asserções sobre a existência de Deus e sobre uma vida após a morte, vinculada pela tradição. O problema que se coloca quando se tenta relacionar asserções das ciências experimentais com convicções religiosas nos coloca novamente no contexto da genealogia da autocompreensão da modernidade [...] (HABERMAS, 2007, p. 166-167).

A crítica endereçada ao naturalismo radical, Habermas a faz todas as vezes que lhe parece que a ciência busca construir uma imagem do homem que o determine como um todo. Partindo do cotidiano, o naturalismo tenta esclarecer, por meio de enunciados semânticos, o conteúdo dos pensamentos. Habermas salienta:

No entanto, mesmo essas abordagens mais avançadas parecem fracassar devido ao fato de que o conceito de finalidade que introduzimos no jogo de linguagem darwiniano da mutação e da adaptação, da seleção e da sobrevivência, é muito pobre para alcançar aquela diferença entre ser e dever, que imaginamos quando

queremos transgredir as regras, ou seja, quando utilizamos de maneira errônea um predicado ou infringimos uma ordem (HABERMAS, 2004a, p. 143).

O que Habermas observa é que as descrições que a ciência faz dos objetos não são as mesmas em relação às pessoas, visto que “[...] incluímos tacitamente elementos de auto-compreensão pré-científica de sujeitos capazes de linguagem e ação.” (HABERMAS, 2004a, p. 143). Isso implica que as ciências naturais trabalham com enunciados descritivos numa abordagem de observador, numa perspectiva monológica. Elas não podem servir como critério para constituir a compreensão do agir como um todo e não conseguem entender as justificações das pretensões sociais pela diversidade de variantes que delas emanam. Em outras palavras, nenhum ser humano poderá ser instrumentalizado, visto que as tentativas nesse sentido conduzem à despersonalização do sujeito.

O mesmo poderá ocorrer com o conteúdo das crenças religiosas. Todavia, por mais que se busque explicá-las, não será possível captar o seu sentido último – motivo pelo qual permanece viva a crença, ultrapassando os umbrais dos tempos.

Por essa razão, ele defende um naturalismo mitigado, ou seja, um tipo de ciência que não instrumentalize o homem ou o objetualize, impedindo sua condição de liberdade discursiva de se posicionar publicamente, oferecendo um sim/não diante das pretensões de validade.

Eu defendo um naturalismo “mitigado”, não cientificista. Nessa perspectiva, é “real” tudo aquilo, e somente aquilo, que pode ser representado em proposições verdadeiras. A realidade, todavia, não se esgota na totalidade das asserções limitadas regionalmente e que contam, de acordo com *standards* atuais, como asserções verdadeiras das ciências experimentais (HABERMAS, 2007, p. 171-172, grifos do autor).

No que diz respeito à discussão com a religião, Habermas destaca que mesmo na “[...] Europa [...] as discussões em torno das técnicas genéticas ainda são dominadas por sentimentos ambivalentes” (HABERMAS, 2004a, p. 137), o que indica que, mesmo diante do processo de secularização implementado de forma ampliada, prevalecem sentimentos de motivação religiosa inflexiva que deixam transparecer a diferenciação entre modernização social, entendida no desenvolvimento de tecnologias, e a cultural, relacionada às visões de mundo – o que, mais uma vez, deixa evidenciar a não aplicabilidade desse conceito aos moldes de Weber.

O problema que Habermas distingue acha-se no perigo de um naturalismo cru que mina a moral, herança da religião pelo papel que ela prestou ao desenvolvimento da cultura do Ocidente, nas estruturas judaico-cristãs.

Ao defender a concepção de sociedades pós-seculares, Habermas se atém à necessidade de desenvolver culturalmente uma mentalidade aberta ao pluralismo de visões de mundo, nas quais, para além das convicções religiosas ou ideológicas que cada um professa ou em que acredita, destaca-se o liame social que se estrutura como base da integração da sociedade.

Habermas defende as condições de universalidade presentes desde a construção dos discursos práticos, que possibilitam a formação da moral presente nas expressões da normatividade do Estado e submetida à legalidade do direito, oriundos da religião, “[...] conseguem manter um lugar em meio à estrutura diferenciada da modernidade porque o seu conteúdo cognitivo ainda não perdeu a validade” (HABERMAS, 2007, p. 161-162).

A preocupação com o ceticismo e relativismo moral que poderão se inspirar num naturalismo radical ante a presença de um laicismo verticalizador nas leis do Estado, bem como o dogmatismo expresso em fundamentalismos, reflete concepções e posicionamentos contrários à racionalidade intersubjetiva. Eles operam em uma lógica conectando meios a fins, não contribuindo para as condições éticas na sociedade; por isso são combatidos por Habermas.

Analisar o papel da religião em sua relação com o Estado ou com a ciência, na atualidade, configura um desafio que Habermas empreendeu em discussões acerca desses temas, tendo como critério sua demarcação teórica. Os mecanismos de coordenação social dessas instituições produtoras de sentido reproduzem, na cultura, condições de vida conectadas à racionalidade motriz que impulsiona tais formas de vida.

Ao lidar com o tema razão apresentado no naturalismo e na imagem do liberalismo, e a relação com a religião, na esfera pública política, a intenção habermasiana concentra-se na necessidade de criar condições para relações simétricas, abertas à autorreflexão e, com isso, ao aprendizado mútuo, garantindo daí uma dialética permanente entre os cidadãos religiosos e seculares, cujo intento seja garantir o entendimento mútuo diante do dissenso permanente que constitui as relações sociais.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A perspectiva da ética do discurso desenvolvida em um viés político aponta uma alternativa: dirimir os conflitos geradores de posicionamentos unilaterais entre razão, na vertente do naturalismo ou da política liberal e a religião.

O sucesso dessa alternativa dependerá da responsabilização dos cidadãos religiosos e seculares em submeterem suas pretensões de validade à reflexibilidade do pensamento pós-metafísico, que contará no âmbito da esfera pública política com os alicerces do Estado democrático, atuando no modelo normativo da política deliberativa.

Desse modo, o Estado, em sua condição de neutralidade, poderá assegurar as condições deliberativas no âmbito da esfera pública política, para a construção de discursos que possam ser entendidos por todos os interessados e envolvidos nas deliberações democráticas.

A tradução cooperativa do conteúdo dos discursos religiosos entre crentes e não crentes, para a construção do entendimento no plano político e para o exercício da cidadania, constitui-se a partir do mundo da vida. Em uma linguagem comum, todos os que se envolvam em uma situação discursiva na esfera pública poderão reconhecer a cognitividade que advém dos discursos religiosos, assegurando a integração social. Mas o paradigma do saber científico socialmente instituído será sempre o norte da tradução.

A integração da religião e razão na esfera pública política deverá ser articulada pelos cidadãos religiosos e seculares, dispondo de outro paradigma de racionalidade. A razão pós-metafísica, constituída no viés intersubjetivo, possui as condições para essa integração. No entanto, necessitará das estruturas deliberativas de uma política democrática que opere a partir dessa mesma racionalidade comunicativa, sugerindo a construção de uma sociedade pós-secular.

O desafio ou limite encontra-se na construção de estruturas educacionais que fomentem a formação discursiva da opinião e da vontade dos cidadãos. Condição esta para que possam participar dos fóruns de discussão e aprenderem a deliberar a partir das estruturas da ética do discurso, com suas pretensões de validade e, ainda, construírem o entendimento diante dos dissensos entre os cidadãos religiosos e seculares.

REFERÊNCIAS

- APEL, Karl-Otto. **Transformação da filosofia**. Trad. Paulo A. Soethe. São Paulo: Loyola, 2000. Vol II.
- ARAGÃO, Lúcia Maria de Carvalho. **Razão comunicativa e teoria crítica em Jürgen Habermas**. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.
- ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. **Pluralismo e justiça**: estudos sobre Habermas. São Paulo: Loyola, 2010.
- ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. **Religião e modernidade em Habermas**. São Paulo: Loyola, 1996.
- ARAÚJO, Paulo Sérgio. **Religião na esfera pública política**: uma dialética inacabada do processo de secularização. Curitiba: Editora Prismas, 2015.
- CASTELLS, Manuel. **A sociedade em rede**. São Paulo: Paz e Terra, 2013.
- HABERMAS, Jürgen. **Aclaraciones a la ética del discurso**. Trad. José Mardomingo. Madrid: Ed. Trotta, 2000a.
- HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro**: estudos de teoria política. Trad. George Sperber Paulo Astor Soethe. São Paulo, Ed. Loyola, 2002a.
- HABERMAS, Jürgen. **Diagnóstico do nosso tempo**: seis ensaios. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Janeiro: Tempo Brasileiro, 2005.
- HABERMAS, Jürgen. **Entre naturalismo e religião**: estudos filosóficos. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.
- HABERMAS, Jürgen. **O futuro da natureza humana**: a caminho de uma eugenia liberal? Tradução: Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2004a.
- HABERMAS, Jürgen. **Teoria de la acción comunicativa**. Vol. I . Trad. Manoel J. Redondo. Madri: Taurus Humanidades, 2003d.
- HABERMAS, Jürgen. Notas programáticas para a fundamentação de uma ética do discurso. In.: HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Trad.: Guido Antônio de Almeida. 2.ed., Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003a, p.61-14.
- HABERMAS, Jürgen; RATZINGER, Joseph. **Dialética da secularização**: sobre razão e religião. Tradução: Alfred J. Keller. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2007.

HAN, Byung-Chu. **Sociedade do Cansaço**. Trad. Enio Paulo Giachine. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2017.

HARARI, Yuval Noah. **21 lições para o século 21**. Trad. Paulo Geiger. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

HERRERO, Francisco Javier; NIQUET, Marcel. **Ética do discurso**: novos desenvolvimentos e aplicações. São Paulo: F. Javier Herrero, 2002.

HERRERO, Francisco Javier. Racionalidade comunicativa e modernidade. **Síntese Nova Fase**, Belo Horizonte, v.13, n. 37, p.13-32, maio/ago. 1986.

LÉVY, Pierre. **Cibercultura**. São Paulo: Editora 34, 1999.

LÉVY, Pierre. **O que é o virtual?** São Paulo: Editora 34, 2011.

SOUZA, Luiz A. Gómez. Secularização em declínio e potencialidade transformadora do sagrado. Religião e movimentos sociais na emergência do mundo planetário. **REB**, Rio de Janeiro, v.46, n.42, p.384-395, jul. 1986.

WEBER, Max. **Economia e Sociedade**: fundamentos da sociologia compreensiva. Trad. Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. São Paulo: Editora UnB, Imprensa Oficial, 2004. 2 v.