

Religião no Estado Democrático de Direito: Pós-secularismo e a Tradução Cooperativa dos Conteúdos Religiosos

Roseane da C. Lôbo Santos ¹

 <https://orcid.org/0000-0002-5065-3136>

Resumo

O artigo diz respeito a uma análise bibliográfica e conceitual. Examina o conceito de Tradução Cooperativa dos Conteúdos Religiosos, proposto pelo filósofo e sociólogo Jürgen Habermas, em suas obras que consideram a relação entre razão e religião no Estado democrático de direito – principalmente as obras *Fé e Saber* (2013), *Dialética da secularização: Sobre razão e religião* (2007a) e *Entre Naturalismo e Religião* (2007b). Chegamos à conclusão de que é mais fácil extrair da teoria o “por quê” e o “por quem” a Tradução poderia ser estabelecida do que os meios para este feito. A Tradução, que deve ser regra entre parlamentares e funcionários públicos, é apontada por Habermas como necessária ainda no espaço pré-parlamentar para que “possíveis conteúdos de verdade” não sejam perdidos nas muitas vozes localizadas entre a esfera pública e as corporações estatais.

Palavras-chave: Habermas; Religião; Estado liberal; Tradução; Pós-secularismo.

Abstract

Religion in the Democratic state: Post-secularism and the Cooperative Translation of Religious Contents

The article concerns a bibliographic and conceptual analysis. It examines the concept of Cooperative Translation of Religious Contents, proposed by the philosopher and sociologist Jürgen Habermas, in his works that consider the relationship between reason and religion in the democratic state. I mainly use the works "Faith and Knowledge", "Dialectic of secularization: About reason and religion" and "Between Naturalism and Religion: Philosophical studies", published in Brazil, respectively, in 2013, 2007a and 2007b. We conclude that it is easier to extract from theory the “why” and “by whom” the translation could be established than the means for this feat. Translation, which should be the rule among parliamentarians and officials, is pointed out by Habermas as necessary in the pre-parliamentary space so that “possible truth contents”

¹ Doutoranda em Ciência Política pelo Instituto de Estudos Sociais e Políticos da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, mestre em Ciências Sociais pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro e graduada em Ciências Sociais pela mesma universidade. E-mail: lobaroseane@iesp.uerj.br. O presente artigo consiste em um recorte da pesquisa de dissertação, financiada pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), entre 2017 e 2019.

are not lost in the many voices located between the public sphere and state corporations.

Keywords: Habermas; Religion; Liberal state; Translation; Post-secularism.

Resumen

La Religión en el Estado de Derecho Democrático: El Possecularismo y la Traducción Cooperativa de Contenidos Religiosos

El artículo se refiere a un análisis bibliográfico y conceptual. Examina el concepto de Traducción Cooperativa de Contenidos Religiosos, propuesto por el filósofo y sociólogo Jürgen Habermas, en sus obras que consideran la relación entre razón y religión en el Estado democrático de derecho. Considera principalmente las obras "Fe y conocimiento", "Dialéctica de la secularización: sobre la razón y la religión" y "Entre el naturalismo y la religión", publicados en Brasil en 2013, 2007a y 2007b, respectivamente. Concluimos que es más fácil extraer de la teoría el "por qué" y el "por quién" podría establecerse la Traducción que los medios para esta hazaña. La traducción, que debería ser la regla entre parlamentarios y funcionarios públicos, es señalada por Habermas como necesaria en el espacio preparlamentario para que los "posibles contenidos de verdad" no se pierdan en las múltiples voces ubicadas entre la esfera pública y las corporaciones estatales.

Palabras-clave: Habermas; Religión; estado liberal; Traducción; Possecularismo.

Introdução

Esta pesquisa consiste em uma análise conceitual com base na bibliografia habermasiana que considera o diálogo entre visões de mundo religiosas e não religiosas para construção de uma esfera pública aberta a visões de mundo plurais. O objetivo é analisar o conceito de Tradução Cooperativa dos Conteúdos Religiosos, seu significado e a possibilidade do seu estabelecimento no bojo da abordagem de Habermas sobre o Estado liberal. Esta Tradução, como a entendo, seria uma tarefa cooperativa na qual é exigido dos cidadãos religiosos e não religiosos que aceitem as perspectivas uns dos outros, no sentido de respeitarem a pluralidade das visões de mundo que concorrem na esfera pública.

De uma forma geral, não existe um consenso entre os estudiosos da secularização e da religião quando se trata do conceito, da origem ou mesmo das causas desses fenômenos. Constata-se, todavia, que a religião permanece como tema importante ao se considerar a vida pública, sendo elemento a ser levado em conta nos debates políticos. Longe de a religião ter sido descartada com a secularização das sociedades, tal qual aborda a tradição iluminista, no Estado democrático de direito, é possível observar o engajamento político de grupos religiosos (como as Frentes Parlamentares), e a disputa das visões religiosas com as muitas outras visões de mundo que ascendem à agenda política democrática.

Pudemos testemunhar uma revitalização do empenho político dos religiosos, que se destaca pelo ativismo de setores cristãos, quer liberais quer conservadores, dentro e fora do Brasil, nos últimos processos eleitorais, e em situações como as votações para descriminalização do aborto. Tratando apenas do setor evangélico do Brasil, acompanhamos recentemente o ativismo desde a sociedade civil (com apoio a manifestações e organização de grupos pelas redes sociais², como a Frente de

² A plataforma Religião e Poder (religioepoder.org.br), do Instituto de Estudos da Religião (ISER), apresenta um rico material sobre o campo de interação da religião com a política institucional. Outro material recente a respeito do ativismo político protestante no Brasil é o artigo de Gustavo de Alencar:

Evangélicos pelo Estado de Direito) até a Advocacia-Geral da União, com o Advogado-Geral André Luiz de Almeida Mendonça defendendo veementemente a manutenção da abertura das igrejas cristãs em meio à pandemia da Covid-19, no mês de abril de 2021.

Ao levar em conta que um dos motivos para o discurso que consta no livro *Fé e Saber* (2001, publicado no Brasil em 2013) foi a tensão entre a sociedade secular e a religião, demonstrada em Onze de Setembro, no ataque às Torres Gêmeas de Manhattan, e que a reflexão habermasiana busca uma linguagem comum entre o lado secular e o lado religioso, alguns questionamentos surgem, como: 1- Sob quais critérios a Tradução proposta por Habermas seria estabelecida? 2- Como seria possível estabelecer um modelo de Tradução comum para os discursos religiosos sem recair em um reducionismo aniquilador destes conteúdos? 3- Quem seriam os responsáveis por esta Tradução, tendo em vista que o próprio Habermas afirma terem aparecido evidências de um esgotamento da solidariedade cidadã no contexto maior de um dinamismo político descontrolado, envolvendo a economia e a sociedade mundiais?

Longe ainda de responder a essas perguntas, busco entender se existem e quais seriam as possibilidades de um reconhecimento recíproco entre cidadãos religiosos e não religiosos do Estado democrático de direito, de acordo com Jürgen Habermas. Investigo como a Tradução Cooperativa poderia realizar-se mantendo a diferença de aceitação, ou adesão, entre discursos seculares e religiosos pela comunidade política, sem recair no etnocentrismo ou no racionalismo, que poderiam aniquilar os conteúdos religiosos.

Para desenvolvimento da análise aqui proposta, utilizo principalmente as obras *Fé e Saber* (2013, na qual consta o discurso feito por Habermas um mês após o ataque às Torres Gêmeas de Manhattan, em 2001) e *Dialética da secularização: Sobre razão e religião* (publicada no Brasil em 2007a, reunindo as conferências feitas por Habermas e Joseph Ratzinger no encontro promovido pela Academia Católica da Baviera em 2004). Nessas obras está contido o centro da reflexão, isto é, o conceito mesmo de sociedade pós-secular, a abordagem da religião na vida pública, bem como a proposição sobre a

“Grupos protestantes e engajamento social: uma análise dos discursos e ações de coletivos evangélicos progressistas” (ALENCAR, 2019).

Tradução Cooperativa dos Conteúdos Religiosos. Considero também outras obras de Habermas, como *Entre Naturalismo e Religião: Estudos filosóficos* (edição brasileira de 2007b), obra na qual aborda também a questão do pluralismo religioso e a solidariedade de cidadãos do Estado.

O artigo trata, primeiramente, da concepção habermasiana do liberalismo político como justificação dos fundamentos normativos do Estado democrático. Esta justificação não consiste em afirmações metafísicas ou religiosas, porém reconhece a contribuição dos religiosos enquanto participantes da prática comunicativa. Considerando que a manutenção do Estado constitucional depende não apenas das instituições e do devido procedimento legal, mas também das fontes culturais que sustentam a consciência sobre as normas e o respeito recíproco, chega-se ao terceiro tópico, no qual é abordada a ideia de sociedade pós-secular e a proposta da tradução cooperativa dos conteúdos das falas religiosas. Trata-se de uma tarefa cooperativa entre cidadãos religiosos e não religiosos convictos da necessidade de se viver em uma ordem democrática. Esta convicção criaria um ambiente propício ao respeito mútuo e ao reconhecimento recíproco, que poderiam resultar na disposição para o diálogo e na equalização do acesso dos religiosos no debate político ainda na esfera pré-parlamentar.

1. O lugar da religião e o fundamento do Estado democrático

Levando em conta o *status* que a religião³ e a metafísica assumem nas sociedades modernas, a saber, não mais o monopólio das interpretações e da configuração da vida social, porém um lugar entre diferentes visões de mundo e

³ Utilizamos a ideia geral de religião usada nas obras de Habermas. Sabemos, porém, que o conceito de religião merece um estudo detalhado por si só, não podendo ser tomado como algo equivalente ao cristianismo, como este artigo pode levar a entender. Esse estudo sobre o conceito de religião está em meu horizonte de pesquisa. Para iluminar o caminho da compreensão do conceito podemos utilizar a definição dada por Anna Grzymala-Busse: "um sistema de crenças público e coletivo que estrutura a relação do indivíduo com o divino e o sobrenatural. Frequentemente, implica práticas particulares e restrições comportamentais, um código moral e uma divisão entre o sagrado e o secular" (2012, p. 422, tradução livre).

instituições que contribuem para a construção da vida no Estado democrático, entendo que, neste processo, não só a sociedade, mas também a religião sofre adaptações. De centro do sentido da organização do poder político e social, tema que despertava maior “hostilidade e indignação moral” no Iluminismo da Europa continental, do século XVIII (EAGLETON, 2016, p. 13), a religião passa a disputar lugar com as teorias morais em ampliação na sociedade, e também com processos argumentativos e procedimentos jurídicos que se tornam meios para a legitimação das instituições e das normas sociais (HABERMAS, 1990).

Entender o lugar da religião neste mundo emancipado e autossuficiente, no qual as ações sociais são organizadas prioritariamente pelos mecanismos econômicos e políticos, torna-se uma questão, pois não só os religiosos precisam se readaptar, mas também a sociedade se reorganiza. Inicialmente, Habermas⁴ não reconhecia que, em sociedades modernas secularizadas, formas de pensamento míticas e religiosas (tratadas como uma questão privada pelo autor até então) poderiam orientar questões na esfera pública. A partir dos anos 1990, no entanto, esta perspectiva muda e Habermas⁵ passa a investir mais no tema da religião e em sua relação com o secularismo (OLIVEIRA, 2018).

Sabe-se que, para Habermas, a linguagem é condição inegável do nosso acesso ao mundo. A partir da secularização da sociedade e do direito, a religião deixa de representar a fonte última dos elementos comuns para a formação das normas de vivência em sociedade, e a argumentação supera a tradição na tarefa de legitimação e fundamentação do campo ético-político. Todavia, a tradição não é aniquilada, pois Habermas destaca que “a força retórica da fala religiosa continua exercendo o seu direito, enquanto não tivermos encontrado uma linguagem mais convincente para as

⁴ HABERMAS, 1980. PORTIER, 2013.

⁵ Juliano Cordeiro da Costa Oliveira (2018) nos informa sobre algumas obras mais recentes, nas quais Habermas aborda a religião sob uma perspectiva diferente da de outrora: Pensamento pós-metafísico (1990), Transcendence from within, transcendence in this world (1992c), Fragmentos filosóficos-teológicos (1999a), Israel o Atenas (2001a), Textos e contextos (2001c), Era das transições (2003), O futuro da natureza humana (2004c), Entre naturalismo e religião (2007), Dialética da secularização (do debate com Joseph Ratzinger, 2007).

experiências e inovações nela conservadas" (HABERMAS, 1990, p. 35). Sobre isto, Luiz Bernardo Leite Araújo (1996) diz que

"Ele [o religioso] pode, *a posteriori*, reclamar o seu lugar no bojo de uma ética que fornece apenas procedimentos formais de argumentação, deixando a cargo do mundo vivido (onde estão inseridas, entre outras, e com mais ou menos impacto, segundo a "forma de vida" considerada, as tradições religiosas) o debate livre e aberto acerca de conteúdos morais concretos. Ora, sobre tais aspectos substantivos qualquer partidário de um credo religioso, na qualidade de participante da prática comunicativa, tem algo a dizer — sem deixar de reconhecer, em princípio, a ideia do recuo da credibilidade de toda crença superior como "fundamento último" da moral (ARAÚJO, 1996, p. 106)."

Entende-se, assim, que exista um lugar de contribuição para a religião no contexto do Estado democrático de direito. Por um lado, este lugar de contribuição é possível pelo fato de o Estado constitucional não contar com uma esfera pública antirreligiosa, porém laica, desencantada, na qual os argumentos religiosos se tornam uma opção entre as demais que ascendem à vida pública. Por outro lado, esta contribuição se mostra não apenas possível, mas necessária sob a perspectiva da democracia deliberativa. Isto porque existe, no Estado constitucional democrático, certa dependência de uma solidariedade entre cidadãos, religiosos de todos os credos e não religiosos, que é, por sua vez, abastecida pela convicção da necessidade de se viver em uma ordem democrática.

Tratando da fundamentação do Estado constitucional secular segundo as fontes da razão prática, Habermas considera o liberalismo político (em uma forma de republicanismo kantiano) como uma justificação pós-metafísica e não religiosa dos fundamentos normativos do Estado. Isto significa, afirma Habermas, que o processo democrático fundamenta a suposição de que seus resultados são racionalmente aceitáveis à medida que, por meio da institucionalização jurídica dos procedimentos, conserva uma formação discursiva e inclusiva da vontade e da opinião, bem como exige a garantia dos direitos fundamentais. Assim, do ponto de vista "cognitivo", esta teoria se inscreve na "tradição de um direito racional que dispensa as fortes presunções de ordem cosmológica ou de história da salvação em que se baseiam as doutrinas clássicas

e religiosas do direito natural” (HABERMAS e RATZINGER, 2007a, p. 27; HABERMAS, 2007b, p. 115-117).

O autor segue afirmando que a constituição do Estado liberal pode ser legitimada independentemente das tradições religiosas e metafísicas, pois conta com muitos argumentos reconhecidos, como o próprio procedimento democrático. Entretanto, do ponto de vista “motivacional” persistem algumas dúvidas, uma vez que existe uma exigência maior por parte do Estado constitucional em relação ao papel exercido pelos cidadãos que se consideram como “colegisladores” (ou coautores do direito), em comparação aos membros destinatários do direito. Isto porque, dos membros destinatários do direito é esperado apenas que não ultrapassem os limites legais ao exercerem “suas liberdades (e pretensões) subjetivas” (HABERMAS e RATZINGER, 2007a, p. 33-34). Diferentemente, os cidadãos do Estado devem assumir e exercer de modo ativo seus direitos de comunicação e participação, não somente em interesse próprio, porém também orientados pelo bem comum. Esta tarefa exige maior grau de motivação, o que não pode ser imposto legalmente.

Tendo isso em vista, afirma-se que as virtudes políticas, essenciais para a democracia, incluem-se na socialização e na introdução em modos de pensar e práticas de uma cultura política que está acostumada com a liberdade (HABERMAS, 2007b, p. 119). Porém,

“Disso não segue que o Estado liberal seja incapaz de reproduzir seus pressupostos motivacionais a partir de recursos seculares. Os motivos para uma participação dos cidadãos (*Bürger*) na formação política da opinião e da vontade alimentam-se, certamente, de projetos de vida éticos e de formas de vida culturais. [...] Entretanto, o Estado de direito constituído democraticamente não garante apenas liberdades negativas para os cidadãos da sociedade interessados em seu próprio bem; ao liberar liberdades comunicativas, ele também *mobiliza* a participação dos cidadãos do Estado na disputa pública sobre temas que são do interesse de todos. O “laço unificador” nada mais é do que um processo democrático, no qual está em discussão, em última instância, a compreensão correta da constituição. O procedimento cognitivo não consegue, apoiado apenas em si mesmo, aglutinar — nos modos de sentir e de pensar — os conteúdos morais de direitos fundamentais. [...] Entre cidadãos do Estado surge uma solidariedade — mesmo que abstrata e mediada pelo direito — apenas quando os princípios da justiça conseguem ter acesso à rede das orientações axiológicas culturais, que são muito mais densas (HABERMAS, 2007b, p. 119-120, 121)”.

Sendo assim, Jürgen Habermas ressalta que o Estado de direito democrático, em sua natureza secular, não demonstra fraquezas internas que ameacem a auto estabilização motivacional ou cognitiva. Entretanto, o autor identifica razões externas para tal. O vínculo democrático poderia ser facilmente esgarçado, como também poderia ser consumido o tipo de solidariedade de que o Estado democrático depende (e que não pode obter por imposição), por conta de uma “modernização ‘descarriladora’ da sociedade” (HABERMAS, 2007b, p. 121). Assim, Habermas aponta com preocupação para o esgotamento da solidariedade de cidadãos do Estado, em um contexto maior de uma dinâmica na qual imperam uma economia e uma sociedade mundiais.

Existem algumas razões para isso. Com a assunção crescente de funções de controle em domínios da vida por parte do mercado (que, para Habermas, não pode se democratizar como as administrações estatais), pode-se identificar uma série de consequências: o crescimento do uso de mecanismos do agir orientado para o sucesso e pelas preferências individuais; o encolhimento do domínio que depende das reivindicações de legitimação pública; um aumento do privatismo dos cidadãos legisladores por conta de um desencorajamento frente à “perda de função de uma formação democrática da opinião e da vontade”; o deslocamento de processos decisórios nacionais para níveis supranacionais e uma esperança decadente na configuração política da sociedade internacional (HABERMAS, 2007b, p. 122).

Destacando-se das teorias que identifica como “pós-modernas”, Habermas (2007b) desaprova o fato dessas teorias entenderem tal crise como um resultado procedente de um programa ocidental de racionalização espiritual e social autodestrutiva, e não como resultado de um “esgotamento seletivo” dos potenciais racionais que a modernidade ocidental pode apresentar. Assim, afirma não utilizar a crítica racional para agudizar a questão sobre se os poderes seculares de uma razão comunicativa conseguem ou não estabilizar uma modernidade ambivalente, e rechaça a adoção de pontos de referência transcendentais ou religiosos como única saída possível. Habermas aponta para as limitações epistemológicas das diversas visões de mundo, seja as fundadas em doutrinas religiosas ou em doutrinas filosóficas, e propõe uma postura de reconhecimento das fragilidades da fala discursiva religiosa e secular, e de disposição para aprender.

Partindo da tese hegeliana de que as grandes religiões fazem parte da própria história da razão, Habermas afirma que, diferentemente do vazio conceitual sobre a “boa vida” ou a “vida exemplar” inerente à perspectiva pós-metafísica, as Escrituras Sagradas e as tradições religiosas contêm algumas intuições sobre a falta moral e a salvação da humanidade. Considera-se, desta forma, que estas conseguiram encadear a consciência daquilo que está em falta, como também continuam sensíveis para o que falhou. “Elas preservam na memória dimensões de nosso convívio pessoal e social, nas quais os progressos da racionalização social e cultural provocaram danos irreparáveis” (HABERMAS, 2007b, p. 14). Tendo em vista aquele esgotamento dos laços de solidariedade entre os cidadãos do Estado, Habermas afirma que o Estado constitucional é o maior interessado em manter as fontes culturais que sustentam a consciência de normas e a solidariedade dos cidadãos. Esta consciência se reflete naquilo que Habermas chama de “sociedade pós-secular” (HABERMAS, 2007b, p. 13-14, 125-126; HABERMAS, 2013).

2. Pós-Secularismo

Falar sobre sociedade pós-secular, segundo Habermas, não significa dizer somente que a religião, “sobrevivente” da racionalização da sociedade, precisa se afirmar em meio a um ambiente cada vez mais dominado por componentes seculares. Mais do que isso, a expressão “pós-secular” se refere a uma mudança de consciência no interior das sociedades seculares, que aponta para uma ética da cidadania que se apercebe da contribuição da religião para a vida pública. Na sociedade pós-secular, prevalece a ideia de que a racionalização da consciência pública abarca as mentalidades religiosas bem como as profanas, e as transforma de modo reflexivo. Nesse sentido, crentes e não crentes podem considerar, por meio de razões cognitivas, as contribuições da secularização para temas controversos na vida pública, ao entenderem comumente que um processo de aprendizagem complementar se desenvolve com a secularização.

A partir disso, deparamo-nos com um importante questionamento de Habermas: “quais orientações cognitivas e expectativas normativas o Estado liberal precisa exigir de seus cidadãos crentes e não crentes no relacionamento mútuo?” (HABERMAS e RATZINGER, 2007a, p. 26). A resposta a esta pergunta nos levará às pressuposições

cognitivas que Habermas desenvolve tendo em mira o uso público da razão por cidadãos religiosos e seculares e, por conseguinte, à Tradução Cooperativa dos Conteúdos Religiosos.

Considerando aquele processo de racionalização, marcado pela secularização do conhecimento, pela neutralização do poder do Estado e pela generalização da liberdade da religião, pode-se verificar que a consciência religiosa e a própria religião foram constringidas a processos de adaptação. Isso significa dizer que, sob as ordenanças da autonomização das funções das diversas áreas da sociedade, a religião foi levada a se afastar da pretensão de ter autoridade sobre a interpretação e a configuração total da vida. Nesse caminho, as funções desempenhadas pelos membros de uma comunidade religiosa são diferentes dos papéis de um cidadão do Estado, ou seja, a vida nessas comunidades se destaca do que há nos entornos da vida social. E aqui é importante ressaltar que não está sendo abordado o que leva os indivíduos a desempenharem estes ou aqueles papéis em sua vida cotidiana, porém os imperativos sociais que diferenciam os papéis mesmos que são executados pelos diferentes indivíduos.

Ao observar estes pontos, Habermas afirma que as liberdades do exercício da religião e a secularização do poder do Estado são resultados de um mesmo processo, e que

“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**” (HABERMAS, 2007b, p. 9. Grifo meu).

Porém, apesar disso, a tarefa do Estado constitucional de proteção de todos os seus cidadãos depende de que vivam a convicção da necessidade de cooperarem com uma ordem democrática, para além da adaptação às diferentes regras. Esta convicção fomenta uma solidariedade entre cidadãos que se respeitam de forma recíproca como membros iguais e livres de uma comunidade política e, por conseguinte, fortalece o Estado democrático. Este respeito e este reconhecimento recíprocos podem significar,

conforme Habermas, a disposição para o diálogo entre cidadãos seculares e religiosos em debates públicos e a subsequente aprendizagem mútua (HABERMAS, 2007b, p. 8-10, 127).

3. Tradução cooperativa dos conteúdos da linguagem religiosa

Sob o pano de fundo da revitalização das comunidades de tradições de fé religiosa, sua politização em escala mundial, e da propagação de imagens de mundo naturalistas, e, por outro lado, levando-se em conta a dissonância cognitiva entre os pontos de vista religiosos e não religiosos que fomentam os debates públicos, Habermas propõe a Tradução Cooperativa de Conteúdos Religiosos. Trata-se de uma prática que carrega uma perspectiva de tolerância e responsabilidade quanto à participação dos diferentes cidadãos. A proposta tem em vista a assimilação da “herança semântica das tradições religiosas sem obliterar a fronteira entre os universos da fé e do saber” (ARAUJO, 2013, p. XIX).

Ao falar sobre Tradução Cooperativa, talvez o tema da cooperação seja mais bem identificado entre os temas que permeiam as produções de Habermas. Um exemplo disso é a identificação de certa cooperação entre as pessoas na esfera pública, considerada enquanto um espaço para o trato comunicativo e racional. Então, para refletir sobre o conceito de Tradução e iluminar a forma como Habermas o utiliza, pode-se observar o conceito conforme mobilizado por Stuart Hall, na obra *The question of cultural identity*⁶, de 1992, impressa no Brasil pela DP&A Editora, em 2005.

Após argumentar a respeito das concepções de identidade e do caráter das mudanças na modernidade tardia, das culturas nacionais como “comunidades imaginadas”, das tensões entre “local” e “global”, como também da transformação provocada pela globalização nas identidades, Stuart Hall (2005), com Robins (1991), articula as concepções de “Tradição” e “Tradução” (seguindo Homi Bhabha) para abordar dois pólos de gravitação das novas identidades, produzidas pela contestação e deslocamento de identidades que estiveram outrora centradas em culturas nacionais.

⁶ Agradeço à Dra. Aparecida Maria Abranches (ICHS-UFRRJ), que indicou esta obra, na ocasião da qualificação da dissertação (2018).

As identidades que gravitam em torno da Tradição buscam resgatar "sua pureza anterior e recobrir as unidades e certezas que são sentidas como tendo sido perdidas", e esta seria uma das saídas para o seu não desaparecimento (HALL, 2005, p. 83-88).

Porém, Stuart Hall apresenta a Tradução (do latim, "transferir", "transportar entre fronteiras") como outra possibilidade para se pensar as identidades produzidas pela modernidade tardia. Este conceito diz respeito àquelas identidades de pessoas que sofreram uma dispersão permanente de sua terra natal e mantêm vínculos fortes com suas tradições e lugares de origem, sendo obrigadas a "negociar com as novas culturas em que vivem, sem simplesmente serem assimiladas por elas e sem perder completamente suas identidades". Sendo produto de histórias diversificadas e de culturas interconectadas ("culturas híbridas"), têm a consciência de que não irão resgatar a sua pureza (absolutismo étnico). Desta forma, estes indivíduos "traduzidos" precisam aprender a "habitar, no mínimo, duas identidades, a falar duas linguagens culturais, a traduzir e a negociar entre elas" (HALL, 2005, p. 88-89).

Sob a perspectiva da sociedade pós-secular proposta por Habermas, podemos observar aproximações e afastamentos entre essas duas concepções de Tradução, resguardadas as diferenças contextuais. Primeiramente, a predisposição dos diferentes cidadãos à adaptação às regras do jogo democrático é um ponto-chave para a vida e a continuidade de uma comunidade política, como abordado por Habermas, e que pode guardar afinidade com a postura de *negociação* dos indivíduos traduzidos que Hall (2005) considera. Apesar de sua adaptação à cultura na qual estão inseridos, os homens traduzidos não abandonam as suas visões particulares, da mesma forma que, mesmo com a adaptação das comunidades religiosas a condições seculares, cidadãos religiosos não abandonam a fé religiosa. Talvez a necessidade da adaptação da linguagem não seja um ponto de convergência entre as perspectivas aqui analisadas, pelo fato de Habermas (2007b) sugerir que em uma cultura política liberal pode-se esperar que na esfera pública, e não no parlamento, os religiosos devem ter a liberdade de usar a sua própria linguagem.

Observamos pelo menos duas diferenças entre as concepções de Habermas e Hall: uma, na questão da assimilação dos diferentes indivíduos e, outra, no que se refere

à habitação de diferentes identidades. Os indivíduos traduzidos se adaptam ao entorno cultural, porém não são assimilados por ele, conforme Stuart Hall. Na perspectiva da sociedade pós-secular, no entanto, propõe-se um esforço cooperativo dos cidadãos religiosos e não religiosos para a assimilação da herança semântica das tradições religiosas, porém sem anular a fronteira entre o universo da fé e o universo do saber secular, apesar de a própria proposta ser uma resposta à necessidade de equalização do acesso dos diferentes cidadãos aos debates públicos.

Quanto ao “habitar pelo menos duas identidades”, tudo indica que os indivíduos traduzidos também não possam ser aproximados da leitura habermasiana pós-metafísica do Estado democrático de direito e da sociedade pós-secular pois, na visão de Habermas, é crucial que os cidadãos religiosos, participantes de comunidades que conseguem entender a importância de viverem em uma comunidade política democrática, busquem relacionar as suas convicções de fé com o fato do pluralismo religioso e cultural. Logo, não é necessária uma nova identidade, mas que exista uma consciência religiosa adaptada, ou disposta à adaptação, ao entorno secular.

Habermas (2013) afirma que, no Estado liberal, pessoas religiosas precisam traduzir suas convicções para assim tentarem, com seus argumentos, convencer as maiorias. Isso pode se configurar muitas vezes na exclusão da religião da esfera pública, o que é visto como uma injustiça com os religiosos. É o caso, por exemplo, quando católicos e protestantes buscam traduzir a imagem e semelhança da criatura humana em relação a Deus para termos do direito constitucional. O meio para se escapar disso é tornar o lado secular sensível à “força de articulação das linguagens religiosas”, e que seja estabelecida uma tarefa cooperativa na qual se exija, tanto do lado secular como do lado religioso (não rigidamente dogmático), aceitar também a perspectiva do outro. Apenas quando uma considerável proporção de cidadãos do Estado consegue atender a algumas expectativas ligadas à civilidade do seu comportamento é que a formação da opinião e da vontade na esfera pública pode funcionar, vencendo as profundas diferenças entre as cosmovisões (HABERMAS, 2007b, p. 11; 2013, p.16).

Desta forma, sobre o cidadão de fé recairia a demanda de uma consciência que articule a sua visão de mundo com o fato do pluralismo religioso e cultural, de forma reflexiva, colocando a fé em consonância com a autoridade das ciências

institucionalizadas, como também com a precedência do Estado secular e da moral universalista dos direitos humanos ("tríplice reflexão dos fiéis") (HABERMAS, 2013, p. 7). Por sua vez, o cidadão secular deveria assumir as pressões de adaptação à situação pós-secular, não considerando as tradições religiosas como irracionais ou absurdas, porém mostrando disposição para aceitar a possibilidade de um conteúdo racional nas contribuições religiosas, como também para participar da Tradução Cooperativa dos Conteúdos Religiosos (HABERMAS, 2007b; HABERMAS, 2013). Disto conclui-se que

[...] a neutralidade em termos de visões de mundo, que impregna o poder do Estado, o qual garante iguais liberdades éticas para cada cidadão, não se coaduna com a generalização política de uma visão de mundo secularista. 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 concidadãos religiosos a dar, em uma linguagem religiosa, contribuições para discussões públicas. Uma cultura política liberal pode, inclusive, manter a expectativa de que os cidadãos secularizados participarão dos esforços destinados à tradução — para uma linguagem publicamente acessível — das contribuições relevantes, contidas na linguagem religiosa (HABERMAS, 2007b, p. 128).

Ante ao que foi dito até aqui, torna-se relevante pensar como se estabeleceria a tarefa cooperativa de Tradução da linguagem religiosa, e se ela não incorreria no erro de tomar os conteúdos religiosos de maneira reducionista, mantendo a assimetria no que diz respeito ao acesso dos cidadãos crentes aos debates públicos. A "tríplice reflexão dos fiéis" diz respeito aos três enfoques epistemológicos que, na leitura de Habermas, os cidadãos religiosos precisam encontrar frente às outras religiões, ao saber científico institucionalizado socialmente e aos argumentos seculares que têm precedência na esfera pública. A adoção desses enfoques epistemológicos é descrita por sociólogos como uma verdadeira mudança na forma da consciência religiosa, desde a época da Reforma e do Iluminismo — Hans Blumenberg⁷ diria que foi bem antes! —; um tipo de resposta da consciência religiosa ao fato do pluralismo, à ciência moderna e à

⁷ BLUMENBERG, 2008.

disseminação da moral social profana e do direito positivo. Essas dissonâncias cognitivas colocam-se aos cidadãos seculares apenas quando também professam visões de mundo ancoradas em dogmas, o que demonstra a assimetria dos fardos cognitivos impostos pela aquisição de enfoques epistêmicos adequados a ambas as partes (HABERMAS, 2007b).

Na cultura ocidental, esta autorreflexão hermenêutica foi realizada pela teologia, partindo de uma autopercepção religiosa e, no ramo católico, também por meio de uma filosofia da religião. Um “processo de aprendizagem”, porém, é estabelecido com sucesso entre os religiosos apenas quando uma “determinada elaboração dogmática dos desafios cognitivos da modernidade” é praticada nas comunidades religiosas. Aprender um novo enfoque epistêmico passa por uma reconstrução das verdades de fé ensinadas, que se torna evidente aos próprios fiéis. Porém, a adaptação cognitiva exigida aos religiosos volta-se também aos cidadãos não religiosos e pós-seculares, uma vez que a consciência secularista não acomoda plenamente o trato cooperativo com esses cidadãos. Isto pelo fato de que estes não devem apenas tolerar moral ou politicamente os religiosos, porém desenvolver uma postura que não privilegie visões secularistas em detrimento das visões de mundo religiosas (HABERMAS, 2007b, p. 156-157). Pois:

[...] enquanto cidadãos seculares estiverem convencidos de que as tradições religiosas e as comunidades religiosas constituem apenas uma relíquia arcaica de sociedades pré-modernas, mantidas na sociedade atual, eles considerarão a liberdade de religião apenas como uma proteção cultural das espécies naturais em extinção. Na sua visão, a religião não possui mais uma justificação interna. Nesta linha de raciocínio, o próprio princípio de separação entre Igreja e Estado só pode ter o sentido laicista de um indiferentismo preservador (HABERMAS, 2007b, p. 157).

Uma mudança de mentalidade é exigida para a compreensão da necessidade de se viver naquilo que Habermas chama de “uma sociedade pós-secular *sintonizada epistemicamente* com a sobrevivência de comunidades religiosas”, e este esforço seria correspondente ao dos religiosos, em seu empreendimento adaptativo. É interessante pensar que, apesar de o termo “sobrevivência” parecer inadequado à força sócio-histórica da religião, a linguagem religiosa pode ser amplamente rechaçada em pautas públicas que mobilizem mesmo ideais mais profundos, como a descriminalização do

aborto. Contudo, apesar de a proposta de Habermas tecer orientações de aprendizagem complementar, tolerância e Tradução para "o espaço pré-parlamentar" (HABERMAS, 2007b, p. 149), o intelectual mira principalmente os parlamentares.

Partindo da tríplice reflexão dos fiéis, o autor defende que a exigência do Estado liberal de separação entre as instituições políticas e religiosas não pode se transformar em um fardo mental para os religiosos. Porém, aqueles que se conduzem segundo princípios religiosos devem se adaptar ao fato de que, se desejarem atuar na vida pública, servindo nos parlamentos, tribunais, ministérios e administrações, precisarão lançar mão dos argumentos seculares, compartilhados por todos os cidadãos e cidadãs do Estado. Sendo o princípio do poder neutro do ponto de vista dos valores e cosmovisões, toda e qualquer pessoa que deseje atuar nos cargos públicos precisa adotar o mesmo princípio. Isto significa que as intuições religiosas precisarão ser traduzidas para argumentações no parlamento e demais cargos públicos, pois "tal neutralidade do exercício do poder constitui uma pressuposição institucional necessária para uma garantia simétrica da liberdade de religião" (HABERMAS, 2007b, p.145).

A proposição pós-secular se ancora, assim, no pensamento pós-metafísico, que se constitui como uma resposta secular a uma consciência religiosa reflexiva, sendo também um método agnóstico. Em outras palavras, por um lado, o pensamento pós-metafísico não emite juízos sobre as verdades religiosas, e permanece fomentando a estrita delimitação entre os universos da fé e do saber, bem como, por outro lado, coloca-se contra a exclusão da religião da genealogia da razão e refuta uma concepção cientificista da razão. Esta última extrapola um conhecimento teórico das ciências da natureza, importante para o conhecimento do humano, criando uma imagem de mundo que desvaloriza e se opõe a todo tipo de conhecimento sobre o mundo que não se fundamente em observações experimentais e leis.

Podemos obter exemplos de críticas aos fomentadores de uma concepção cientificista da razão em Terry Eagleton (2011), que critica Richard Dawkins e Christopher Hitchens pela postura polêmica adotada contra o cristianismo, e no artigo de Agnaldo Portugal (2015), entre outros. Como afirma Robert Audi e Nicholas Wolterstorff, citados na nota 48 de Habermas (2007b): "muitas vezes, senão a maioria

das vezes, somos capazes de avistar argumentos religiosos de uma milha de distância... Tipicamente, no entanto, as perspectivas compreensivas seculares passam despercebidas” (AUDI e WOLTERSTORFF *apud* HABERMAS, 2007b, p. 105).

Em síntese, considerando a dependência que o Estado constitucional democrático tem de uma solidariedade entre todos os cidadãos, nutrida pela convicção da necessidade de se viver em uma ordem democrática, o apego a visões secularistas ou fundamentalistas constitui-se em um problema. Uma postura de fechamento para o diálogo corrói o procedimento democrático, reafirma Habermas, pois apenas quando uma considerável proporção de cidadãos do Estado consegue atender a algumas expectativas ligadas à civilidade do seu comportamento é que a formação da opinião e da vontade na esfera pública pode funcionar, vencendo as profundas diferenças entre a fé e o saber.

Ante ao esgotamento da solidariedade cidadã, no contexto maior de um dinamismo político sem controle que envolve a economia e a sociedade mundiais, o filósofo e sociólogo propõe a Tradução Cooperativa dos Conteúdos Religiosos como uma tarefa cooperativa entre cidadãos do Estado que reconhecem a diferença entre as visões de mundo que estão em jogo na esfera pública, porém entendem a limitação de seus enfoques epistêmicos e estão abertos ao diálogo, mesmo que considerem suas visões como irreconciliáveis.

Intenciona-se que os cidadãos não-religiosos (que reconhecem a possibilidade de a religião contribuir para o debate político por causa da existência de um conteúdo racional nas tradições religiosas) devam participar da tradução cooperativa, não sendo possível exigir tal postura de um cidadão que não demonstre tal reconhecimento. Deste modo, os promotores da tradução na esfera pré-parlamentar e no parlamento devem ser os cidadãos de consciência pós-secular não religiosos, em cooperação com cidadãos religiosos, para extrair conteúdos racionais das intuições religiosas que possam nutrir o debate político e a ordem democrática. A exigência da tradução se direciona às atividades parlamentares, a exigência de neutralidade recai sobre os políticos crentes e não crentes ao se candidatarem e assumirem cargos públicos.

Conclusão

Após buscar compreender a proposta da Tradução, parece ser possível aproximá-la do conceito de "deliberação", formulado por Aristóteles em sua *Ética a Nicômaco*. Em alguma medida, a descrição aristotélica da capacidade humana de realizar uma "escolha deliberada" (que envolve um necessário diálogo interno entre razão e desejo como pré-condição de toda ação) pode iluminar as condições dentro das quais a tradução dos conteúdos valorativos das visões de mundo e o diálogo entre elas se tornam possíveis.

Tendo em vista que as paixões irracionais são tão humanas quanto a razão, observa-se que para Aristóteles a razão e o pensamento acompanham o agir humano. A deliberação tem sempre por objeto coisas que realizamos, e cujo resultado não se mostra já dado, mas sempre dependente de uma escolha consciente. Delibera-se, assim, sobre os meios de se praticar uma ação, bem como sobre os fins visados, que, nesta concepção, são objetos de um "desejo raciocinado" ou de uma "razão desejante". Neste caminho, as ações que dizem respeito aos meios de se alcançar o fim desejado serão voluntárias e feitas por escolha. No livro III da *Ética*, Aristóteles distingue tipos de ação, sendo uma delas a ação por escolha, ou deliberação. Assim, tanto a virtude quanto o vício dependem da escolha humana, pois se o agir depende de nós, o não agir também depende.

Respeitando as particularidades das proposições, a Tradução habermasiana nos remete à deliberação aristotélica. O fato de o agir virtuoso ou vicioso também depender de uma escolha humana particular pode ser comparado, na pós-secularidade, à disposição deliberada por parte dos cidadãos religiosos e seculares do Estado democrático de direito para a compreensão das limitações das diferentes visões quanto aos entendimentos e proposições sobre a vida social. O que aponta, por sua vez, para a importância do diálogo, da abertura para aprender com o outro, e da manutenção das regras do jogo democrático. Entendemos que a proposta de Jürgen Habermas se direciona à capacidade humana de agir racionalmente, da mesma forma que a escolha deliberada, abordada por Aristóteles, é acompanhada de pensamento e de razão.

Observamos com a pesquisa que a proposta da Tradução Cooperativa se conecta à teoria da ação comunicativa, bem como se fundamenta em um universo normativo da democracia deliberativa. Habermas indica posturas necessárias para que o projeto de

secularização e o Estado liberal, por conseguinte, não descarrile em fundamentalismos, seja por parte dos religiosos ou seja por parte dos defensores de visões de mundo naturalistas, ou de quaisquer outras doutrinas filosóficas. Apontando a postura necessária e também quem deveria realizar a Tradução, Habermas, contudo, não comunica especificamente por qual procedimento poderia ser estabelecida.

Resta-nos a compreensão, junto à *A Inclusão do Outro* (2002, p. 80-83), de que a formação democrática da opinião e da vontade políticas fomentadas pelos procedimentos democráticos se conectará à racionalização discursiva das decisões de um governo e administração ligadas ao direito e à lei. Isto pelo fato de existir, conforme a teoria do discurso, uma conexão interna entre a formação da opinião (informal) dos diferentes cidadãos do Estado, as decisões eletivas institucionalizadas e resoluções legislativas. De acordo com tal conexão, o poder criado comunicativamente transforma-se em poder administrativamente aplicável. Assim, em busca de se reduzir as assimetrias citadas, pode-se entender o apontamento de Habermas quanto à efetivação da Tradução Cooperativa ainda no espaço pré-parlamentar para que não se percam “possíveis conteúdos de verdade” nas muitas vozes que se localizam entre a esfera pública e as corporações estatais.

Referências bibliográficas

ARAUJO, Luiz Bernardo Leite. **Religião e modernidade em Habermas**. São Paulo: Loyola, 1996.

ARAUJO, Luiz Bernardo Leite. Apresentação à edição brasileira. In: **Fé e Saber**. São Paulo: Editora Unesp, 2013, p. XIII-XX.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução e notas: Luciano Ferreira de Souza. São Paulo: Martin Claret, 2015.

BLUMENBERG, Hans. **La legitimación de la Edad Moderna**. Valencia: Pre-textos, 2008.

EAGLETON, Terry. **O debate sobre Deus. Razão fé e revolução**. Tradução de Regina Lyra. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.

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

GRZYMALA-BUSSE, Anna. **Why Comparative Politics Should Take Religion (More) Seriously**. Annual Review of Political Science. Vol. 15: 421-442, 2012. DOI: 10.1146/annurev-polisci-033110-130442.

HABERMAS, Jürgen. **A crise de legitimação no capitalismo tardio**. 3ed. São Paulo: Tempo Brasileiro, 1980.

HABERMAS, Jürgen. **Pensamento pós-metafísico: Estudos filosóficos**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro. Estudos de teoria política**. Tradução de George Sperber e Paulo Astor Soethe. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

HABERMAS, Jürgen e HATZINGER, Joseph. **Dialética da secularização: sobre razão e religião**. São Paulo: Ideias & Letras, 2007a.

HABERMAS, Jürgen. **Entre naturalismo e religião: Estudos filosóficos**. Tradução de Flávio Beno Siebeniechler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007b.

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

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Traduzido por Tomaz Tadeu da Silva e Guaracira Lopes Louro. 10. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

OLIVEIRA, Juliano Cordeiro da Costa. **Secularismo e religião na democracia deliberativa de Habermas: Da pragmática ao déficit ontológico e metafísico**. Teresina: Edufpi, 2018.

PORTIER, Philippe. **Democracia e Religião no pensamento de Jürgen Habermas**. Numen: revista de estudos e pesquisa da religião, Juiz de Fora: 2013, v. 16, n. 1, p. 611-628.

PORTUGAL, Agnaldo Cuoco. **Secularização, Cristianismo e Ciência: Será mesmo o fim?** In: MAIA, Antonio Glaudenir Brasil; OLIVEIRA, Geovani Paulino (orgs.). **Filosofia, religião e secularização**. Porto Alegre: Editora Fi, 2015, p. 61-83.

Tramitação do artigo na revista
Submetido: 05/04/2021
Revisões requeridas: 18/05/2021
Versão revista: 01/06/2021
Aceito: 25/06/2021