

## O DEBATE SOBRE O PODER DA RELIGIÃO NA ESFERA PÚBLICA DEMOCRÁTICA ARTICULADO ENTRE HABERMAS E TAYLOR

### *THE DEBATE ABOUT THE POWER OF RELIGION IN THE DEMOCRATIC PUBLIC SPHERE ARTICULATED BETWEEN HABERMAS AND TAYLOR*

Joel Decothé Junior<sup>1</sup>

**RESUMO:** Este artigo explora o debate instaurado sobre o poder da religião na esfera pública democrática. O debate tem sido articulado entre dois filósofos contemporâneos importantes, a saber, Jürgen Habermas e Charles Taylor. A análise que realizamos apresenta o problema referente a legitimidade ativa do poder da religião na esfera pública, presente nas sociedades democráticas em termos de tomada de decisão política com a participação de todos os grupos sociais, sem alijar os setores religiosos. Nesta perspectiva, abordamos a questão do tempo pós-secular e a presença da religião na esfera pública que surge como fonte de sentido na vida dos agentes humanos. Outra questão importante estudada é a da era secular em seus significados culturais diante das histórias de subtração. Buscamos ainda compreender em que se constitui a redefinição do significado fenomenológico do secularismo a luz de alguns valores republicanos. Por fim, tecemos algumas considerações finais acerca das posturas de convergência e divergência no diálogo estabelecido entre Jürgen Habermas e Charles Taylor, no que se refere a presença e ação moral autêntica do agente humano em meio ao papel dos grupos religiosos ou laicos na esfera pública democrática.

**PALAVRAS-CHAVE:** Poder. Religião. Esfera Pública. Secularização. Democracia.

**ABSTRACT:** This article explores the debate on the power of religion in the democratic public sphere. The debate has been articulated between two important contemporary philosophers, namely Jürgen Habermas and Charles Taylor. The analysis we carry out presents the problem regarding the active legitimacy of the power of religion in the public sphere in democratic societies in terms of political decision making with the participation of all the social groups, without jettison the religious sectors. In this perspective, we address the question of post-secular time and the presence of religion in the public sphere that arises as a source of meaning in the life of human agents. Another important question studied is the secular era in its cultural significance in front of the stories of subtraction. We also seek to understand what constitutes the redefinition of the phenomenological significance of secularism in the light of some republican values. Finally, we make a few final considerations about the convergence and divergence postures in the dialogue established between Jürgen Habermas and Charles Taylor, with regard to the authentic presence and moral action of the human agent amid the role of religious or secular groups in the democratic public sphere.

**KEYWORDS:** Power. Religion. Public Sphere. Secularization. Democracy.

## 1. COLOCAÇÃO DO PROBLEMA REFERENTE AO PODER DA RELIGIÃO NA ESFERA PÚBLICA NO CAMPO DAS SOCIEDADES DEMOCRÁTICAS

Ao questionarmos sobre o que acontecerá com as práticas religiosas no sistema democrático capitalista secularizado, acabamos tomando consciência de que estamos diante de um problema filosófico público e paradoxalmente abrangente. A razão desta argumentação

<sup>1</sup> Mestre em Filosofia pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS). Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0275983961321105>. E-mail: [joeldecothe@yahoo.com.br](mailto:joeldecothe@yahoo.com.br)

tem como base a incerteza epistêmica absoluta. Isto se explica pelo fato de termos a existência de variados elementos éticos que estão em jogo. Logo, quando pensamos em determinar qualquer tipo de prognóstico que tente esquadriñar como será configurada a sua forma e conteúdo vivencial na temporalidade trazida pelo constante devir, nos encontramos em um cadafalso sem fundo. Pois bem, a interpelação que podemos arguir diante de nosso ser é a seguinte: qual deve ser o poder da religião na esfera pública democrática? Perseguido de forma tenaz e num movimento ambiciosamente plausível esta questão, temos dois filósofos de destaque na filosofia política contemporânea que tem dedicado atenção a tal pesquisa, a saber, Jürgen Habermas e Charles Taylor. Neste texto, intentaremos cercar este problema para melhor elucidar ambas as posturas naquilo que as mesmas têm de essencial sobre o assunto. Faz-se evidente que não ostentamos a pretensão de esgotar o tema na argumentação aqui realizada sobre o respectivo problema filosófico que envolve as esferas da filosofia política e da religião.

O problema do poder ou papel da religião na esfera pública democrática tem como pano de fundo os debates em torno das categorias referentes à noção do religioso e do secular. O problema se dá quando pensamos na tarefa de empreender um novo exame do que seja a secularização e do próprio poder que a religião exerce na esfera pública. Para tanto, tal abordagem se ergue como uma renovada possibilidade de análise dos “distintos e complexos aspectos que envolvem a relação da presença da religião na esfera pública”<sup>2</sup>. O tema proposto para esta discussão é sem dúvida um dos mais debatidos no campo da filosofia política dos últimos decênios. Existem razões práticas e teóricas para justificar o crescimento do interesse por este tema que desemboca na busca do significado do poder que a religião tem exercido na esfera pública. Em termos práticos, notamos que os discursos religiosos ganham destaque em razão de sua agudeza no que tange a própria noção de eficácia ética, quando entra em jogo uma série de questões morais e políticas dos dias atuais. Aqui pensamos no aborto, no suicídio monitorado, nos dilemas que envolvem as pesquisas com células-tronco embrionárias humanas, na união civil de pessoas homoafetivas, no uso legalizado de entorpecentes, na pena de morte, nos atos terroristas praticados pelo fundamentalismo religioso, no ensino religioso nas escolas públicas, nas ações de intolerância religiosa, na proibição do uso de símbolos religiosos pelo poder estatal. Para além destas, existe uma série de questões complexas que abarcam orientações axiológicas que geram conflitos de valores morais sobrepostos nas sociedades democráticas.

---

<sup>2</sup> MENDIETA; VANANTWERPEN, *El poder de la religión en la esfera pública*, p. 12.

Num primeiro momento tais valores podem ser negociados nos termos de supressão da base normativa constitucionalmente garantida pelas deliberações políticas legislativas. Mesmo assim, tais divergências são normalmente encaradas como problemas de fácil resolução, pois gera no imaginário social uma gama de reações dogmáticas em diversas linhas de pensamento defendidas por movimentos políticos e intelectuais que se relacionam de maneira conflitante, como é o caso do fundamentalismo religioso e o denominado novo teísmo. Assim, agrava-se o dilema da parcialidade da cultura política democrática excludente e se multiplicam as condenações secularizadas que são emitidas contra experiências religiosas coercivamente de ordem privada. Ao pensarmos a partir de um ângulo puramente teórico, temos os sinais controversos que transitam em torno da elucidação coerente das consequências da secularização advindas de um processo de racionalização social e cultural, na qual temos tradicionalmente elementos vinculados à distinção entre os poderes ligados a religião e aquilo que é de natureza secular. Aqui a fundação do pluralismo religioso, da tolerância recíproca entre os credos, as doutrinas e visões de mundo inconciliáveis e a autocompreensão secular da modernidade estão em tensão contínua. Ademais, os debates atuais em filosofia política afetam não somente problemas de adaptação de sujeitos e grupos em um arranjo social secularizado, mas tem seu espraio para dentro das relações existentes entre religião e democracia na adoção da perspectiva secularista da modernidade e na própria hipótese clássica elaborada sobre a secularização moderna ou a própria noção emergente de pós-secularização.

Sem embargo, a postura filosófica aqui pautada está centrada nas relações historicamente tensas, que foram estabelecidas entre as dimensões da filosofia política e da religião, sendo isto encarado como um fator que no Ocidente já se tornou um tema consagrado nos debates travados entre fé e razão<sup>3</sup>. Contudo, temos que destacar e levar em consideração as aporias que envolvem as bases constitucionais normativas do Estado

<sup>3</sup> Podemos inferir que a solidez deste debate já tem um curso histórico repleto de disputas entre as relações de fé e razão, marcadas por articulações conflituosas em termos de controle e poder de gerenciar as ações dos grupos e das vidas que envolviam clérigos, fiéis e intelectuais ao longo dos séculos de construção da cultura ocidental. No Ocidente cristão, temos o paradigmático fechamento da Academia de Platão, em Atenas (529 d. C), pelo imperador romano Justiniano, isto anunciou um novo centro para as estruturas intelectuais, em termos de pesquisas e das leituras que começaram a surgir desde o campo da nascente igreja. O cristianismo latino, cedo prolongado pela teologia escolástica, instaura, em filosofia política, uma nova configuração que, mesmo desconhecida, é importante. Desenvolvida entre a cisão do Império (395, Ocidente – Oriente), sua queda (476), e a tomada de Constantinopla (a “nova Roma”) pelos turcos (1453), essa configuração dispõe de uma base cultural: desenha-se como repercussão da filosofia grega (exilada no Oriente Médio e em Alexandria), da filosofia judaica (viva até a expulsão dos judeus da Espanha, em 1492) e da filosofia árabe – muçulmana (o ano I da Hégira corresponde ao século VII latino). Ela desfruta, sobretudo, um impulso conceitual diferente. O mundo medieval ocidental privilegia a Palavra de Deus, e em seguida a teologia, às quais submete a filosofia, instituída como uma realidade social desde os gregos. Cf. RUBY, *Introdução à filosofia política*, p. 37.

democrático de direito. Isto pode envolver elementos éticos referentes ao ponto de vista do liberalismo ou do republicanismo, sendo ambos tratados como complementares no que tange ao desenvolvimento da tradição democrática moderna, dentre os quais podemos ter o entendimento de que os dois modelos políticos fazem parte das linhas de pensamento que tinham a intenção de oferecer uma gama de soluções razoáveis para o erguimento de fronteiras rígidas entre política e religião, que acabam gerando um modelo de tolerância religiosa que é construído como um estado de coisas possíveis que pode cooperar para manutenção da estrutura do regime democrático. Podemos encontrar tal proposta no pensamento de filósofos importantes tais como John Locke que se ocupa com o tema da tolerância e Immanuel Kant quando trata da noção de uso público da razão.

Mesmo sabendo que a questão da religião e de seu poder na esfera pública tem uma longa tradição político-filosófica de debates, uma série de renovados aspectos foi sendo atrelada nos últimos tempos ao problema da religião e da política em razão de demandas práticas e teóricas que expusemos acima. Logo, muitas investigações pertinentes têm sido desenvolvidas a respeito da legitimidade política que faz referência a noção de justificação de leis e políticas coercitivas em face de posturas éticas que valorizaram a noção de cidadania, sendo isto tratado no que se refere às posturas deontológicas das pessoas em sua condição de cidadãos e dos serviços prestados pelos funcionários do Estado em favor das comunidades. Nesse ponto, cabe frisar que temos problemas nucleares condizentes ao “campo da filosofia prática e os seus diversos espaços de intervenção e domínio”<sup>4</sup>.

Quando o problema do “uso da razão pública”<sup>5</sup> foi colocado na arena dos debates democráticos, conseqüentemente isto implicou na percepção de que existe uma visão secularizada de mundo que foi articulada na modernidade em termos de exclusão como algo que vai muito além da formal diferenciação, presente na dialética conflitiva de fé e razão. A tarefa que surge é a de entendermos melhor como ocorre o novo pulsar das tradições religiosas e a politização das ações das comunidades de fé. Para tanto tomamos como pano de fundo o paradigma da secularização. A questão da religião na esfera pública ganha uma série de novas glosas em sua recolocação no âmbito democrático, tendo em vista os recentes debates filosóficos sobre a legitimidade da política e da ética da vida cidadã entre grupos religiosos. Tanto Habermas como Taylor tem pertinentes contribuições para este debate: (i) Habermas se pergunta sobre “o significado da secularização em nossas sociedades pós-

<sup>4</sup> ARAUJO, *Esfera pública e secularismo*, p. 9.

<sup>5</sup> RAWLS, *O liberalismo político*, Trad. Vita, p. 250.

seculares”<sup>6</sup>; (ii) Taylor coloca a questão programática de sua investigação que versa sobre “o significado das novas condições de crença em uma era secular”<sup>7</sup>.

## 2. O TEMPO PÓS-SECULAR E A PRESENÇA DA RELIGIÃO NA ESFERA PÚBLICA DEMOCRÁTICA COMO FONTE DE SENTIDO

Nos seus mais recentes trabalhos sobre filosofia e religião Habermas tem se questionado sobre o papel que a religião exerce na esfera pública. Tal questão pode ser localizada em tese, como sabemos, na teoria da ação comunicativa onde é ostentada como meta a possibilidade de construção de uma teoria crítica que leve em conta o diálogo e o consenso na sociedade de modo que seja eficaz até o ponto de articular três elementos essenciais: (i) uma noção de racionalidade comunicativa como alternativa exequível diante do modelo cognitivista instrumental, que tem a tendência a ser reducionista; (ii) uma conceituação explícita do que seja a sociedade; e (iii) certa noção teórica da modernidade que seja suficientemente razoável em elucidar aquelas aporias sociais e de igual modo referentes a própria categoria de razão em meio aos paradoxos imanentes da modernidade. Habermas está interessado em desdobrar uma teoria do agir comunicativo calcado em três eixos substanciais, que giram em torno do diapasão da racionalidade, da sociedade e da modernidade. Para Sancho, a teoria do agir comunicativo de Habermas tem de atravessar o sentido daquilo que seja o religioso na esfera pública política. Somente assim, “a teoria da ação comunicativa poderá responder as questões nucleares sobre as noções de racionalidade, sociedade e modernidade, e para isto esta teoria crítica terá que inevitavelmente ponderar sobre o sentido da religião”<sup>8</sup>. Seguindo esta intuição podemos perseguir as reflexões filosóficas habermasianas, no sentido de considerarmos como válida a presença do discurso da religião como elemento importante de sua teoria da ação comunicativa.

Nesse contexto, Habermas toma para dentro de seu arcabouço de problemas filosóficos a temática da religião. O filósofo alemão denota que existem muitas tendências contrárias que esquadriham a condição religiosa de nosso tempo, pois de um lado temos aquilo que ele denomina de imagens naturalistas do mundo e do outro, e assim podemos perceber a expansão da presença política da religião na esfera pública democrática. Na

<sup>6</sup> HABERMAS, *Fé e saber*, Trad. Mattos, pp. 4-5.

<sup>7</sup> TAYLOR, *Encanto y desencantamiento*, Trad. Escobar, pp. 57-60.

<sup>8</sup> SANCHO, *Ética hermenéutica*, p. 157.

primeira perspectiva, o que Habermas delineia é a noção de que o progresso da ciência em seus mais variados ramos, tais como a biogenética, a neurociência, a robótica e afins, andam juntas com os novos contextos de comunicação e ação que as pessoas estão vivenciando em sua vida hodierna em sociedades complexas, pois este tipo de ação está produzindo uma espécie de autocompreensão da própria condição humana que se permite objetivar a si mesma por meio das ciências naturais. De modo que a condição de “adestramento numa perspectiva de auto-objetivação capaz de reduzir tudo o que é vivenciável e compreensível a algo observável poderia estimular, outrossim, a disposição a uma correspondente auto-instrumentalização”<sup>9</sup>. Neste sentido, teríamos o significado de que a espécie humana busca se autocompreender apenas como um fenômeno que pode ser observado e mensurado, tal movimentação epistêmica conduz a espécie humana a forjar a noção de instrumentalização.

Com efeito, observamos que a crítica de Habermas sobre esta situação não se dirige a ideia de negação dos fundamentos orgânicos de todas as operações humanas, mas a questão de ter ou não ter deixado entrar em cena o ato falho de esquecimento que a construção da identidade humana se dá por meio da operação da categoria de intersubjetividade. A antítese desta visão naturalista do mundo, nós podemos encontrar de fato no efervescente revigoração das comunidades e tradições religiosas presentes nas sociedades democráticas. Esta condicionante pode ser vinculada, conforme a leitura de Habermas, aos desafios que exigem certa autocompreensão desde uma perspectiva pós-metafísica e não religiosa dos pressupostos axiomáticos da modernidade ocidental. O que entra em jogo são duas visões de mundo que tem enfoques distintos quando buscam compreender a realidade social. Ao abordarmos tal questão nos deparamos com uma tensão que arrisca desconstruir a coesão de toda a comunidade política, devido ao fato de sustentar a tendência de criar dualismos a partir destas visões de mundo. A questão gira sob o eixo que está localizado na vida ativa do cidadão. O que fica posto neste problema é a tarefa de onde podemos localizar os limites topográficos tanto da fé como do saber. O que Habermas assume é a noção de que estamos vivendo no mundo Ocidental uma severa crise que tem forçado acontecer uma mudança de mentalidade. O que precisa ser buscado nesta esfera pública é o reconhecimento de ambas as partes que mesmo sendo distintas exige que os “cidadãos seculares e religiosos estejam dispostos a se ouvirem mutuamente em debates públicos e a aprenderem uns com os

<sup>9</sup> HABERMAS, *Entre naturalismo e religião*, Trad. Siebeneichler, p. 7.

outros”<sup>10</sup>. O que se constata é que estamos diante de uma nova realidade que Habermas denomina de sociedade pós-secular.

Quando se fala na existência de uma sociedade pós-secular o que se faz necessário entender é que a base pré-política para tal fenômeno está fundamentada em uma sociedade onde se comporta a existência de um Estado secular. Mas, o dado importante é o da renovada presença da religião na esfera pública política e o que fica em exame é o processo que envolve este fenômeno. Partindo da referência de um Estado secularizado, Habermas denota que a noção de pós-secularização deve enfrentar o arcabouço teórico da consagrada teoria da secularização, cuja fundamentação indica que com a expansão dos pressupostos da modernidade haverá uma laicização abrangente das práticas religiosas até alcançar o momento de seu desaparecimento pleno da esfera pública. A pós-secularização pretende dar conta do fenômeno que tem sido fomentado na sociedade moderna sendo algo que tem gerado fatos centrais tais como o aspecto inicial que é mais abrangente e que envolve a percepção pública de que o fenômeno religioso está presente como condição importante dos grandes conflitos ao longo da história humana. Aqui conforme a argumentação de Habermas “este entendimento tem se fragilizado e a crença em uma ordem secularizada, onde num futuro muito próximo a religião desaparecerá, tem sido eliminada juntamente com a compreensão fechada de que a secularização do mundo seja algo inevitável”<sup>11</sup>. Outro aspecto relevante se relaciona com a presença e poder do papel ativo das igrejas na esfera pública no que se refere a tomada de decisões éticas e políticas.

Em certo sentido, as igrejas e comunidades religiosas estão assumindo uma condição de comunidades que carregam consigo um poder de interpretação dos eventos inerentes ao arranjo social referente à esfera pública democrática liberal. Por fim, temos que frisar ainda que com o fenômeno dos refugiados e trabalhadores imigrantes em todas as partes do mundo, cria-se a exigência da convivência entre as mais diversas posturas culturais e religiosas (multiculturalismo) que transcende a noção básica de pluralismo político. Estes aspectos que descrevemos têm fomentado uma nova situação em que as antigas ponderações sobre os problemas da secularização, não conseguem mais dar conta e solucionar os desafios deste novo cenário social, cultural e religioso. Ao consideramos o problema do poder e da presença da religião na esfera pública política, frente a este cenário, temos no pensamento de Habermas uma teoria que se ocupa com a noção de uso público da razão entre cidadãos que são

<sup>10</sup> HABERMAS, *Entre naturalismo e religião*, Trad. Siebeneichler, pp. 9-10.

<sup>11</sup> HABERMAS, *A “post-secular” society - What does mean?*

religiosos, e independentes das crenças de grupos e indivíduos, o que está em vigência no Estado liberal é a constituição que pauta as questões cívicas numa perspectiva ética que envolve o uso público da razão entre os cidadãos que ostentam doutrinas abrangentes.

Porém, para Habermas faz-se importante encarar a questão no sentido de que cabe estabelecer contato entre o universo secular e o âmbito religioso no que concerne a dinâmica de funcionamento da esfera pública. Habermas aborda a questão defendendo que o Estado liberal não deve jogar nenhuma carga psicológica sobre a vida dos cidadãos pelo fato de estes confessarem uma doutrina religiosa abrangente. Os cidadãos religiosos deveriam ter a garantia de poderem participar das discussões públicas e até mesmo, de usarem a sua linguagem religiosa quando não conseguirem articular uma tradução secular da mesma nos debates públicos. Habermas entende que a secularização da sociedade é um processo de comum e complementar aprendizagem, pois ambas as perspectivas “estarão em condições de levar a sério em público, razões cognitivas e as respectivas contribuições para temas controversos”<sup>12</sup>.

Habermas mantém a independência dos poderes religiosos e estatais em seu discernimento filosófico, pois existe uma demanda necessária de separação destes âmbitos de ação e visões de mundo, tendo em vista a neutralidade no exercício do poder na esfera pública. Outro aspecto importante é aquele que indica que os cidadãos têm o direito de articularem publicamente a linguagem religiosa que ostentam sem ter que ser coercitivamente coagidos a ter de forjar discursos distintos para a esfera pública e desde a vida privada. Logo, existe uma exigência central nesta gama de problemas que requer que se estabeleça uma práxis dialogal na linha da intersubjetividade, devido o fato de que tal condicionante erige uma competência epistêmica que considera as próprias emissões de juízos de uma forma não-solipsista, mas em constante relação com as demais concepções em suas perspectivas pluralistas. Habermas busca cotejar a questão do uso público da razão rechaçando a sua dependência de pressuposições cognitivas que não são evidentes. O que entra em cena é o fato de que no momento presente se faz necessário cotejar duas coisas muito importantes, isto é, por um lado o reconhecimento das tradições religiosas em mobilizar e conferir sentido a uma cultura e sociedade em geral. Por outro, temos a questão de se construir uma ação de ordem epistemológica que leve em consideração a consciência religiosa para que essa se torne cada vez mais reflexiva e para que a consciência secularizada se expanda em suas limitações

<sup>12</sup> HABERMAS, *Dialética da secularização*, Trad. Keller, p. 52.



“exclusivistas e esclerosadas em termos secularistas”<sup>13</sup>. Aqui vemos a pertinência do pensamento pós-metafísico de Habermas que propaga a necessidade de aprendizagem com a religião ao deixar de lado toda a arrogância racionalista que define o que seja razoável ou irracional nas doutrinas religiosas.

Quanto à questão que abarca a fé Habermas entende que esta tem determinados conteúdos que a razão não deve imediatamente desprezar, porém deveria fazer um esforço de traduzir os mesmos. Aqui temos que ter em mente que Habermas não propõe a construção de uma postura sincrética entre o que seja secular e o que seja religioso, de modo que a sua proposta é a de que seja desenvolvida a capacidade e a vontade de aprender com a alteridade. A postura do pensamento pós-metafísico é a de situar-se diante da verdade, rejeitando a estreita compreensão do modelo de racionalidade estritamente cientificista que reduz tudo a máxima objetividade e acaba sendo incapaz de acolher à luz da própria razão os desdobramentos das doutrinas religiosas abrangentes. Sendo assim, o fenômeno religioso salta aos olhos como fonte de sentido profícua. Em nossa sociedade contemporânea o pluralismo e a democracia têm sido imperativos que exigem a participação de todos os estratos sociais quando pensamos em termos de tomada de decisões políticas, mesmo que as pessoas sustentem doutrinas abrangentes de cunho religioso ou secular. Para Habermas, deve-se insistir no fato de que o Estado precisa garantir o direito de que as razões advindas da religião atuem na esfera pública, da mesma forma que as organizações religiosas tenham a liberdade de participar da vida política e do arranjo social democrático. Logo, nesta relação entre posições religiosas e seculares, Habermas de uma forma consciente não faz teologia, porém reconhece “a grande contribuição dos temas judaico-cristãos da transcendência e da alteridade do outro para o pensamento ético-político ocidental”<sup>14</sup>. Dois axiomas éticos se erguem com esta postura: (i) o da tolerância e (ii) o da capacidade epistêmica de pensar sobre as próprias ações diante das ações alheias.

Não basta pensar que tornando legítima a presença do pensamento religioso na esfera pública se venha ter um fator político acabado dentro da ordem social democrática. Existem outras implicações, entre elas, a postura de não se privar de relevantes fontes de geração de sentido. Pois, o valor nuclear da dignidade da pessoa humana<sup>15</sup> tem a sua base de sentido

<sup>13</sup> HABERMAS, *Entre naturalismo e religião*, Trad. Siebeneichler, p. 157.

<sup>14</sup> OLIVEIRA, *Tractatus practico-theoreticus*, p. 146.

<sup>15</sup> A argumentação que forjou o sentido da concepção de “dignidade da pessoa humana” como valor inerente, próprio e determinante da condição de ser humano remonta ao pensamento clássico e tem origem ideológica no pensamento cristão. Para Wolfgang Sarlet a questão pode ser elucidada da seguinte forma: Ao pensamento cristão coube, fundados na fraternidade, provocar a mudança de mentalidade em direção à igualdade dos seres

genética fundamentada tanto no pensamento filosófico grego antigo como na reflexão teológica cristã, sendo que com o avanço do moderno pensamento iluminista, este axioma passa a ser patrimônio de toda a tradição humanista ocidental. Da mesma forma vemos tal movimento se repetir com a noção de solidariedade e igualdade, tão cara as malhas doutrinárias das religiões com a sua fonte de produção de sentido. Sendo assim, “reconhece Habermas que as tradições religiosas têm a intuição moral, principalmente em relação ao que diz respeito às maneiras legítimas de convivência humana”<sup>16</sup>. Tal potencial faz com que o discurso religioso seja politicamente importante, sendo um cabal conteúdo que exerce valor de verdade e que precisa ser traduzido desde os pressupostos ostentados pelas comunidades religiosas em uma linguagem abrangente, pública e acessível.

Não menos essencial é o fato de termos que se lembrar do potencial libertador que o cristianismo carrega, apesar dos péssimos momentos de autoritarismo que este tem em sua história. Porém, isto não se restringe a esta doutrina religiosa, pois doutrinas abrangentes seculares também foram intolerantes ao querer impor a noção de liberdade, igualdade e fraternidade por meio da repressão e da emissão de sentenças populares que resultaram na decapitação de milhares de cabeças durante o processo revolucionário francês em uma de suas fases que ficou marcada pelos radicalismos do terror jacobino. Por fim, na construção de uma democracia deliberativa deve-se levar em conta o espaço para o diálogo e os debates na esfera pública que acolham os valores da colaboração e construção de fontes morais atreladas ao bem comum. O problema é o de se articular uma gama de ações que fomentem um cabedal de esforços de cooperação entre as pessoas cidadãs que sustentam doutrinas abrangentes de ordem secular ou religiosa. Isto implica uma revisão das cargas assimétricas que giram em volta da legitimação das razões públicas e da discursividade ético-política de cada uma das vertentes que precisam ser fomentadas nas bases de um intenso debate travado na esfera pública democrática hodierna secularizada.

---

humanos. Pelas concepções filosóficas e políticas da Antiguidade, constata-se situações de quantificação da dignidade da pessoa humana em virtude da posição social ocupada pelo indivíduo e, nessa ótica, avaliavam-se certas pessoas como mais dignas e outras como menos dignas. O filósofo Cícero é o destaque no pensamento estoico para a compreensão da dignidade em um sentido mais amplo e da dotação em sentido igualitário da dignidade em todos os seres humanos. E é sob a inspiração dos pensamentos estoico e cristão que na Idade Média Santo Tomás de Aquino refere-se expressamente ao termo “*dignitas humana*”, pela primeira vez. Cf. SARLET, Wolfgang Ingo. *Dignidade da pessoa humana e direitos fundamentais na Constituição da República de 1988*, p. 24.

<sup>16</sup> MILANI, *Igreja e Estado*, p. 170.

### 3. A ERA SECULAR E SEUS SIGNIFICADOS CULTURAIS EM FACE DAS HISTÓRIAS DE SUBTRAÇÃO

No campo dos debates sobre a questão da secularização temos a importante releitura que Charles Taylor empreende, no sentido de estabelecer certa ação de redefinição de seu significado. Em uma de suas primeiras aproximações ao tema da secularização, o filósofo canadense busca abordar o problema no sentido de compreender que este é um termo muito usado para fazer determinada descrição da sociedade moderna, de modo que serve até como base para elucidar elementos das sociedades hodiernas. O impasse encontrado é justamente o de se procurar quais são as fontes que contribuíram para o enfraquecimento inegável da prática religiosa neste périplo histórico da modernidade. Assim, o que temos em vista é aquela situação que denota a criação de uma subcultura, ou seja, aquilo que foi gerado é uma das muitas formas privadas de compromisso que algumas pessoas foram assumindo como uma concepção de “desprendimento que é levado mais longe ao se voltar para o próprio sujeito”<sup>17</sup>. Nos desdobramentos realizados em seu pensamento filosófico, Taylor coloca a questão sobre como se torna possível traçarmos um adequado entendimento do fenômeno da secularização nos tempos atuais.

A partir de sua perspectiva, podemos começar a perseguir esta explicação por três vias: (i) compreender o secularismo como um fenômeno entrelaçado com o campo da esfera pública, e isto tem a intenção de demonstrar o significado da fragilização e corrosão da noção de Deus e de todas as referências à transcendência escatológica na esfera pública. Quando pensamos de outro ângulo, as normas que balizam os mais diversos espaços onde agimos intersubjetivamente, tais como a economia, a política, a educação, a cultura, entre outros, não tem a necessidade determinativa de estar ligada a referência divina e muito menos a qualquer tipo de poder transcendente para obter a sua condição de justificação moral. Taylor assevera que cada uma destas esferas funciona conforme a sua própria racionalidade, pois o que de fato entra em jogo é a noção de que aconteceu a forte separação destas esferas, a saber, ocorreu uma distinção entre as visões de mundo religiosas e a perspectiva da política estatal secularizada.

Nesta linha, a racionalidade religiosa insiste em não se enquadrar em algumas posturas vigentes na economia política do Estado, quando esta questiona o princípio utilitarista de conseguir o máximo benefício para o mais amplo número de pessoas, já que a racionalidade

<sup>17</sup> TAYLOR, *As fontes do self*, Trad. Sobral e Azevedo, p. 212.

religiosa em geral trabalha com a noção de solidariedade e partilha de bens com os mais necessitados. Assim, um segundo significado da noção de secularização; (ii) tem certa relação com o declínio das práticas e crenças religiosas. Aqui Taylor pondera que o povo vai deixando de lado a forte crença num Deus transcendente e na instituição igreja. Para dar conta teoricamente desta evasão da vida religiosa por parte da civilização ocidental, Taylor elabora o conceito de histórias de subtração. O pano de fundo da conceitualização tayloriana, tem a sua base de crítica pautada na fundamentação epistemológica sobre a teoria da secularização<sup>18</sup> weberiana. Em geral estes pensadores ostentam uma série de explicações direcionadas a ideia de que na modernidade o que se deu foi uma guinada para dentro da noção de industrialização, racionalização da vida e desencantamento do fator religioso. Assim, isto se deu para que acontecesse o desenvolvimento capitalista e o progresso necessário da ciência. Isto foi se constituindo como o abandono gradual da fé e da diminuição das práticas religiosas. Este processo de secularização coloca a religião numa situação de “progressiva erosão que lhe acomete em sua presença na esfera pública e até mesmo a põe em risco com o seu eventual desaparecimento”<sup>19</sup>. Ainda temos um terceiro significado do processo de secularização; (iii) sendo este atrelado aos dois anteriores, pois faz com que o nosso tempo hodierno seja fundamentalmente secularizado. Este significado está copulado as novas condições de crença e aqui temos o contexto social e cultural onde se modificou amplamente a noção referente às peculiaridades que descrevem o que seja o significado de práticas religiosas na vida hodierna.

Taylor explica que a abertura de compreensão desta mudança está posta no imaginário social do povo na modernidade. Logo, ocorreu uma transformação do modo de se postar diante da divindade, porque até então crer em Deus não era um problema epistemológico em si, devido o fato de não se questionar sistematicamente sobre a existência e a impotência de

---

<sup>18</sup> A discussão em torno da teoria da secularização está repleta de intérpretes e posições distintas, isto dificulta o ato de fazermos uma síntese sobre tal temática e posições neste espaço. Porém, o nosso interesse neste artigo está posto na posição de Max Weber. Nesta perspectiva, citamos o comentário de Giorgio Agamben que nos abre um campo hermético de investigações sobre o problema da secularização: Faz-se urgente um esclarecimento preliminar sobre o significado e as implicações do termo “secularização”. É fato bem conhecido que esse conceito desempenhou uma função estratégica na cultura moderna – que seja, nesse sentido, um conceito de “política das ideias”, isto é, algo que “no reino das ideias sempre encontrou um adversário contra o qual lutar pelo domínio”. E isso vale tanto para a secularização em sentido estritamente jurídico – que, retomando o termo (*saecularisatio*) que designava a volta de uma religiosos ao mundo, torna-se na Europa, no século XIX, a palavra de ordem no conflito entre o Estado e a Igreja sobre a expropriação dos bens eclesiásticos – quanto para seu uso metafórico na história das ideias. Quando Max Weber formula tese sobre a secularização da ascese puritana na ética capitalista do trabalho, a aparente neutralidade do diagnóstico não consegue esconder sua funcionalidade na batalha pelo extravio do mundo que Weber combate contra os fanáticos e os falsos profetas. Cf. AGAMBEN, *O reino e a glória*, p. 15.

<sup>19</sup> CASANOVA, *Public Religions in the Modern World*, p. 19.

Deus. A sociedade muda radicalmente, agora a gramática de valores religiosos, isto é, o crer e o não crer, se mostra como apenas mais uma opção entre tantas outras. No século XVI não depositar fé em Deus era uma realidade impensável, entretanto, nos séculos seguintes se instala a possibilidade de rechaço das fontes transcendentais como explicação genética de fatos. O que começa a ser utilizado como fonte hermenêutica são os métodos científicos<sup>20</sup> e finalmente, “uma onda de ateísmo toma conta das personalidades, de modo que o imaginário social moderno começa a achar estranho recorrer a qualquer tipo de fonte metafísica”<sup>21</sup>. Para Taylor, apesar deste desencantamento no mundo contemporâneo avançar, ainda existem muitas pessoas que praticam a sua fé com muita força e como fonte de sentido e significado pleno em sua existência. Porém, Taylor reconhece que existe um progressivo movimento onde se torna cada vez mais complexo sustentar a fé publicamente nos diversos âmbitos da vida social.

Este terceiro aspecto hermenêutico da secularização mostra que para Taylor tal fenômeno tem de ser alvo de uma estratégia analítica e rigorosa de releitura que leve em consideração as nossas experiências morais, espirituais e religiosas num sentido mais abrangente possível imanente ao mundo da vida. Por esta razão, na visão tayloriana uma sociedade será secular ou não tendo em vista a possibilidade de as condições de crença existentes para a busca da prática da espiritualidade, serem garantidas ou não pelo Estado democrático de direito. A novidade aqui é a de que Taylor instiga o debate sobre o fenômeno da secularização desde um diálogo com os pressupostos colocados pelas ciências sociais, pois o debate tem-se estabelecido no âmbito daquilo que se pode mensurar, ou seja, nas estatísticas que demonstram o tipo de religião que as pessoas praticam e na quantificação de pessoas que professam sua fé em alguma forma religiosa. Ademais, Taylor segue a linha que busca entender os estratos mais profundos das novas condições de crença manifestas na esfera

---

<sup>20</sup> Podemos argumentar que para Habermas a ciência e a filosofia estão postas no patamar de compatibilidade cooperativa. Isto indica que Habermas assume uma postura pluralista e entende que a ciência pode cooperar para desmitologizar as ilusões produzidas pelo senso comum. Segue argumentando o filósofo de Düsseldorf: Quanto a mim, faço outra idéia da cooperação entre filosofia e ciência, tenho uma visão pluralista de diversos discursos teóricos, que devem na melhor das hipóteses, ser compatíveis entre si [...]. Apesar disto Habermas pondera que as teorias científicas infiltram-se no “mundo da vida” e conservam intacto o âmbito do saber cotidiano, dificultando assim a autocompreensão dos agentes, enquanto seres aptos de linguagem e a ação. Os conhecimentos científicos parecem perturbar nossa autocompreensão tanto mais quanto estiverem mais próximos de nos atingir. Ainda completando a idéia de ciência, nesse mesmo discurso o filósofo germânico finaliza dizendo: A crença científicista numa ciência que um dia completará não apenas a auto-descrição objetivante não é uma ciência, mas uma filosofia ruim. Também não haverá nenhuma ciência que possa privar o senso comum, cientificamente esclarecido, de, por exemplo, julgar o modo de como devemos jogar com a vida humana pré-pessoal partindo das descrições biomoleculares, que tornarão possíveis as intervenções genéticas. Cf. HABERMAS, *O Futuro da Natureza Humana*, Trad. Jannini, pp. 23; 141-144.

<sup>21</sup> VALBUENA, *Mundo cerrado, mundo aberto las estructuras del pensamiento moderno [...]*, p. 146.

pública. A abordagem tayloriana não é a de se fixar em fatores quantitativos e externos que debilitaram a influência da religião na cultura ocidental, porém sua atenção se dirige para as condições internas e que tipo de forma a religião foi tomando numa sociedade que foi se moldando a partir da vida laicizada do *self* moderno que encara a fé como mais uma possibilidade humana entre tantas outras.

As histórias de subtração remetem a uma postura compreensiva que leva em conta o próprio fenômeno da secularização como parte da cultura ocidental. Taylor sustenta uma postura crítica diante do fenômeno do secularismo explicado conforme a teoria clássica. O filósofo canadense entende que esta teoria gera certa insatisfação ao defender o enfraquecimento da presença da religião na esfera pública, como resultado de um progresso expansivo da ciência e isto até o ponto em que a ciência suplantará todas as crenças religiosas. Para Taylor, tal perspectiva tem no mínimo dois problemas nucleares: (i) segue a linha da percepção e verificação se de fato tais argumentos de progresso da ciência negam realmente os argumentos religiosos. Sendo este outro aspecto ligado ao anterior; (ii) porque aqui entra em jogo a questão da plenitude de vida que não diz respeito tanto a decisões de falso ou verdadeiro no que condizem as crenças e a fé, mas com perguntas sobre o sentido e as possibilidades de se crer desde uma experiência vital de plenitude. O que Taylor quer “fazer é centralizar a atenção nos diferentes tipos de experiências vividas que envolvem a compreensão o sentido da vida de uma maneira ou de outra, no que significa viver como crente ou descrente”<sup>22</sup>. De forma abrangente, o problema da religião na esfera pública e de seu suposto desencanto na modernidade, pode ser caracterizado em sua análise por meio da respectiva categoria cunhada como “histórias de subtração”.

Na abordagem tayloriana, estas histórias de subtração operam elucidando o processo histórico da modernidade como uma espécie de movimento que foi abrindo espaço para os seres humanos deixarem para trás determinados horizontes que se tornaram obtusos, ilusórios e limitadores do processo de progresso epistêmico da ciência. O que ocorreu neste processo, sobretudo, foi um novo evento onde a espécie humana se deparou com um novo horizonte em que a noção de liberdade e os valores humanistas entraram em voga. Taylor usa como método de abordagem diversos elementos da história da modernidade. Neste sentido, temos uma história de subtração comum, e que tem como pano de fundo a noção de desencantamento latente no caso da ciência que ofereceu uma ampla explicação naturalística do mundo. Neste escopo as pessoas começaram a procurar outras possibilidades no que diz respeito à crença

<sup>22</sup> TAYLOR, *Uma era secular*, Trad. Schneider e Araújo, p. 17.

em Deus. Contudo, Taylor rechaça a compreensão estreita de tal fenômeno e argumenta que a ciência do século XVII não se comportava como algo que ameaçasse a imagem de Deus. O que ela ameaçava era o universo de encanto, de magia e interesses particulares ligados à doutrina da providência cristã. Entretanto, “havia importantes razões cristãs para percorrer a rota do desencantamento. Darwin sequer havia despontado no horizonte no século XVIII”<sup>23</sup>. Em Taylor, a história é tratada de forma adequada tendo em vista a sua devida complexidade, apesar desta noção de subtração, a história vai muito além de uma mera ideia de cientificidade, pois devemos ter em mente os seus ângulos humanísticos, culturais, filosóficos, morais, espirituais, literários, teológicos, poéticos e pluralistas entre outros mais.

#### **4. REDEFINIÇÃO DO SIGNIFICADO FENOMENOLÓGICO DO SECULARISMO À LUZ DE ALGUNS VALORES REPUBLICANOS**

Na medida em que encaramos a era secular a partir da leitura de Taylor, vamos percebendo que uma espécie de redefinição da categoria de secularismo nos habilita fazer uma renovada reflexão sobre este fenômeno. Vamos nos concentrar ainda em alguns valores que expressam a possibilidade construtiva do reconhecimento numa sociedade republicana, “onde não há uma honra hierárquica”<sup>24</sup>. A noção de secularização foi sendo modificada ao longo do tempo. Taylor tem aprofundado seus argumentos agudamente sobre o tema da secularização e do lugar ou poder de ação da religião na esfera pública política. Nesta direção, o que se tem mostrado como um consenso amplo é o fato de que nas sociedades democráticas modernas a perspectiva de uma visão de mundo secular acabou prevalecendo. Assim, temos a aporia que consiste em não existir determinada nitidez no entendimento daquilo que seja encarado como o que seja ou represente o secular, pois a conceitualização está em aberto e não foi definida de forma alguma. Atualmente existem pelo menos dois paradigmas que nos ajudam a entender o que seja um regime de ordem secular, sendo ambos marcados pela noção de que haja uma separação entre a igreja ou as comunidades religiosas e o Estado democrático constitucional.

Ao pensarmos no primeiro paradigma, podemos notar que a proposição é a de que o Estado constitucional não pode se associar e unir a qualquer tipo de confissão religiosa. A única exceção tolerada é aquela que por razões históricas, onde existem símbolos religiosos

<sup>23</sup> TAYLOR, *Uma era secular*, Trad. Schneider e Araújo, p. 43.

<sup>24</sup> ARAUJO, *Charles Taylor*, p. 178.

nos arranjos estatais, tais como nos países onde Igreja e Estado já têm acordos firmados por muitos séculos, então se aceita tal pressuposição. Outro aspecto importante é aquele que entende que o fenômeno do pluralismo da sociedade requer que exista um tipo de neutralidade, ou seja, um princípio de distanciamento no comportamento do Estado no que se refere aos mais variáveis grupos religiosos e mesmo não religiosos nas sociedades democráticas. Em sua reflexão sobre a secularização, Taylor denota que os ideais da revolução francesa de liberdade, igualdade e fraternidade, também são relevantes para um bom entendimento do processo de secularização. Partindo do axioma da liberdade, Taylor entende que no movimento de secularização nenhum cidadão pode ser forçado a acreditar em qualquer tipo de religião. Tal liberdade se dá no formato de as pessoas serem livres para escolherem entre crer ou não crer em alguma doutrina abrangente religiosa. Como implicação desta postura tem que se garantir a liberdade do exercício de culto para todas as pessoas que façam as suas próprias escolhas nesta direção.

No caso da igualdade, temos o significado de que deva existir certa equidade entre os diversos grupos religiosos com as mais diferentes características, pois para Taylor nós temos neste caso as crenças básicas. Desta forma, nenhum tipo de doutrina religiosa ou não religiosa deve ter privilégios e muito menos ser oficializada como doutrina padrão de um Estado democrático. Ao pensar na fraternidade, Taylor pondera que esta implica no fato de que todas as diversas correntes espirituais precisam ser ouvidas e incluídas nas discussões sobre quais vão ser os fins e objetivos na construção de uma sociedade bem ordenada, e no como irão possibilitar a concretização destas finalidades ao serem construídas. Logo, a secularização nesta perspectiva coloca a demanda por liberdade de crer ou não crer, passando ainda pela ideia de igualdade entre as mais diversas doutrinas abrangentes quer sejam elas religiosas ou não. Temos que frisar ainda que se deve levar em conta a prática da fraternidade para que todas as doutrinas abrangentes religiosas sejam ouvidas e levadas em consideração na tomada de decisão de quais sejam os fundamentos que ajudarão construir os arranjos éticos e políticos das sociedades democráticas constitucionais. Evidentemente que os três axiomas entram em conflito e o que se torna um desafio é a manutenção do devido equilíbrio reflexivo entre os três. Outro princípio que não pode ser deixado de lado neste contexto é o da tolerância que possibilita o bom convívio entre as mais diversas matrizes religiosas e políticas.

Nas democracias liberais existem setores da sociedade civil que se opõe a presença ativa da religião na esfera pública como partícipe nas tomadas de decisão, pois para estes setores os objetivos da sociedade civil devem ser decididos sem nenhum tipo de negociação ou diálogo com setores religiosos. Para Taylor, este tipo de postura acaba sendo dominada por



uma espécie de fundamentação que se pauta estritamente na pura e exclusiva razão que não aceita outras visões de mundo que integram a sociedade. O problema na visão de Taylor para estes grupos rechaçarem tal presença é o de que esta situação venha gerar a competição entre as autoridades religiosas e as autoridades do âmbito secular estatal, sendo isto “importante porque a implicação social poderia ser a de geração de uma sociedade supersticiosa, fanática, irracional e entusiasta”<sup>25</sup>. Esta postura que nega a presença atuante da religião na esfera pública nós encontramos nos totalitarismo do marxismo ortodoxo e em boa medida no liberalismo rawlsiano de sua Teoria da justiça (2006). Na reflexão de Taylor esta postura exclusivista da razão pura padece de alguns males. Um destes males é o de se pautar apenas na razão pura para a tomada de decisões políticas. Outro mal estar é o de que existe em uma sociedade uma gama sem fim de problemas que diferem entre si e que a razão pura também tem as suas limitações. Logo, a forma de resolver estes problemas é proposta por uma ação que vise aplicar os princípios gerais que fazem parte do contrato social. Portanto, temos que levar em conta que para resolver os diversos problemas existentes temos a necessidade de fazer o discernimento de cada caso e considerar a contribuição de todos os setores que compõem a sociedade democrática.

Assim, os princípios gerais de cooperação para resolver os problemas sociais devem ser frutos do consenso e da reconfiguração para cada situação em que os mesmos serão aplicados. Ademais, isto só será possível se todos os setores da sociedade estabelecerem um diálogo entre os diversos grupos quer sejam estes religiosos ou não. A grande questão é a de como aplicar universalmente os princípios constitucionais a todas as pessoas cidadãs. Nesta perspectiva, o problema de garantir os princípios que regem uma sociedade pautada em uma autoridade abrangente, mesmo que seja a razão pura, pode tirar a vez e a voz dos grupos religiosos no debate público na defesa de pautas de grupos minoritários com a defesa do axioma de uma secularização radical. Aqui cabe frisar que para Taylor não basta a construção de uma sociedade que acolhe os grupos religiosos e que não permite a sua expressividade simbólica. Sendo assim, para o filósofo canadense entende que a regra geral deveria ser a de que as comunidades e grupos religiosos fossem encarados como parte do processo de diálogo e de construção de uma sociedade democrática justa, isto é, estes grupos que defendem doutrinas abrangentes de corte religioso deveriam ser tratados como iguais e repletos de valiosos elementos que podem contribuir entre os interlocutores desta relação com os

---

<sup>25</sup> TAYLOR, *Dilemmas and Connections*, p. 17.

postulados da fé e da razão, pois estes grupos não deveriam ser encarados de forma estranha ou como uma ameaça a democracia e ao sistema de Estado constitucional.

De qualquer modo, o desafio de se enfrentar nas sociedades pluralistas e multiculturais as demandas postas pelos vários grupos religiosos no espaço público não pode ser deixado à margem. Este problema é complexo e não comporta a aplicação de fórmulas prontas, Taylor entende que boa parte deste problema se deve a uma abordagem da questão que tem sido insuficientemente eficaz para o trato desta aporia. As abordagens clássicas apontam para o fenômeno do secularismo como um problema relacionado às práticas de intercâmbio entre Estado e grupos religiosos. O que Taylor propõe é que o Estado precisa dar respostas adequadas levando em consideração a diversidade presente no regime democrático. Desde esta linha, podemos perceber os três axiomas apontados por Taylor, advindos da revolução francesa, a partir de um ponto de vista estatal que leva a sério a secularização. Portanto, cabe a tarefa de proteger as pessoas para que possam praticar as suas crenças de uma maneira livre, sendo uma extensão disto o zelo pela igualdade de todas as pessoas, independente de suas escolhas individuais e finalmente, precisa-se garantir a oportunidade de que todas as pessoas possam ser ouvidas sem tomar como critério o grupo a qual faz parte, pois “o Estado deve defender essa ética, para que se abstenha de favorecer qualquer razão abrangente como pano de fundo”<sup>26</sup>. Na avaliação de Taylor, não existem razões para vedar a participação das religiões neste processo democrático e dar prioridade apenas a uma visão que seja secular ou que negue a existência de valor de verdade nas doutrinas abrangente religiosas.

Aqui vemos a proposição de que o Estado teria que manter ao máximo um ponto de vista de imparcialidade, onde não poderia acontecer qualquer espécie de privilégios ou proselitismos direcionados a quaisquer grupos religiosos. Porém, esta assertiva não se encerra na dinâmica política que envolve a vida dos grupos religiosos e do Estado, mas abarca também qualquer tipo de doutrina abrangente que expresse pressupostos religiosos ou não religiosos. Sendo assim, o Estado não tem a legitimidade de excluir as visões religiosas do debate na esfera pública sob a alegação de laicidade, isto seria injusto, já que estes pontos de vista integram as dinâmicas sociais nas democracias. E se apenas a alegação de que tais visões devam ser rechaçadas por causa dos fundamentalismos, tal perspectiva se torna equivocada porque o fato de excluir qualquer visão de mundo que seja razoável fere o espírito democrático, e não permite que haja legitimidade na tomada de decisão no processo de construção das sociedades democráticas liberais. Aqui temos algo que causa um mal-estar que

<sup>26</sup> TAYLOR, *El poder de la religión en la esfera pública*, Trad. Muntada y Valero, p. 42.

desestabiliza o equilíbrio e a participação popular nos pleitos. Cabe frisar que Taylor postula a sua teoria da secularização afirmando que a presença da religião na esfera pública é importante para a construção de políticas democráticas que tem como base os valores morais expostos acima. Contudo, o filósofo canadense propugna que as crenças religiosas foram reordenadas na esfera pública democrática, por isso estas doutrinas religiosas não devem “fragilizar o pluralismo, e que nenhuma religião deve se levantar como a expressão máxima de fé e visão de mundo de toda a sociedade”<sup>27</sup>.

## 5. CONSIDERAÇÕES FINAIS ACERCA DAS CONVERGÊNCIAS E DIVERGÊNCIAS DO DIÁLOGO ENTRE JÜRGEN HABERMAS E CHARLES TAYLOR

Neste debate podemos afirmar que duas posturas políticas estão em jogo, a saber, a liberal e a republicana. Digamos que Habermas procurar fundir elementos do liberalismo político com aspectos do republicanismo, construindo uma visão sobre a esfera pública com base na ética da discursividade. No caso de Taylor, a questão gira em torno do eixo de um republicanismo comunitarista que trabalha com a ética da autenticidade. Ao finalizar este artigo temos a intenção de traçar de modo mais preciso alguns pontos de convergência e divergência entre Habermas e Taylor, dentro desta temática da presença da religião na esfera pública. No pensamento de Taylor a modernidade tem lugar fundamental, pois partindo deste pressuposto, podemos indicar que este pensador nutre certo apreço por esta, algo que pode ser destacado como um ponto de contato entre ambos os filósofos. Os filósofos erigem a suas argumentações fundadas nestes pressupostos que problematizam os paradigmas da razão e a centralidade do humanismo. Por esta razão, a noção de esfera pública na filosofia de Taylor converge com a concepção defendida por Habermas devido ao fato de que a esfera pública é descrita como uma rede onde se dá a comunicação de conteúdos e a tomada de uma posição construtivista, pois “nela os filtros comunicacionais são filtrados e sintetizados, a ponto de se condensarem em opiniões públicas enfeixadas em temas específicos”<sup>28</sup>. O que tal perspectiva nos mostra é o fato de que tanto em Habermas como em Taylor existe a possibilidade de se estabelecer uma base estrutural de comunicação dialógica que possibilite a construção da ideia de opinião pública passível de ser acessada por todos os setores da sociedade.

<sup>27</sup> DE MIGUEL, *Religión y democracia en Charles Taylor*, p. 28.

<sup>28</sup> HABERMAS, *Direito e democracia*, Trad. Siebneichler, p. 92.

Como vimos acima Taylor admite a participação e a emissão de juízos da parte das religiões com seus símbolos nos processos de tomada de decisão na esfera pública envolvendo o Estado, sendo isto algo que engloba a emissão de sentenças que não precisam de tradução para dentro do mundo da opinião pública. Habermas não discorda disto, inclusive considera que seja uma posição pertinente da parte do Estado em ouvir a todos, mas tomando como critério de demarcação a razão pura na construção dos argumentos da opinião pública para o estabelecimento e a construção de consensos que não estejam meramente pautados nas pesquisas estatísticas de opinião pública, pois estas não representam em última instância a opinião pública em si mesma. A divergência entre Taylor e Habermas gira em torno da audição por parte do governo da voz da opinião pública que para o filósofo alemão tem de partir da racionalidade pura como critério e para o filósofo canadense pode ser demarcada pelas fontes de sentidos oriundas dos símbolos religiosos. Habermas e Taylor empreendem pesquisas acadêmicas que visam entender bem tal aporia imanente a emissão de juízos e a legitimidade da emissão de voz na esfera pública e das suas devidas implicações éticas e interativas entre os diversos setores e grupos sociais. Tanto para Taylor como para Habermas o critério de demarcação é a razão moderna que teria as condições necessárias de conferir validade as vozes emitidas na opinião pública da esfera política democrática. Mesmo que a concepção de esfera pública em Taylor tenha uma fundamentação secular que admita a recepção de todas as vozes, inclusive as religiosas que devem participar ativamente dos debates ventilados no espaço público. Assim, para Taylor, os argumentos dos discursos religiosos são parte integrante desde sempre neste jogo de poder público, pois fazem parte da visão de mundo de muitas pessoas, logo estes não precisam passar por processos de tradução rigorosamente racional para dentro da esfera pública como postula Habermas.

Habermas se contrapõe a percepção de Taylor ao formular a argumentação de que o conteúdo das visões de mundo religiosas tem de ser encaradas como uma contribuição benéfica para a construção de uma sociedade bem ordenada. Entretanto, tais conteúdos são destituídos de publicidade por causa de sua privacidade e singularidade exclusivista, pois necessitam passar por um processo de tradução racional tendo em vista a sua vontade de participar do debate político na esfera pública democrática ao visar os processos de tomada de decisão política com base numa razão destranscendentalizada. Para Habermas, “todos os argumentos que levam em consideração alguma linguagem religiosa, precisam ser explicados de forma secular”<sup>29</sup>. Contudo, Habermas a partir da década de noventa assume uma posição

<sup>29</sup> HABERMAS; TAYLOR, *El poder de la religión en la esfera pública*, Trad. Muntada y Valero, p. 64.

diferente diante do problema, agora o filósofo alemão não fica mais preso a oposição fé e razão ou o fato de que a religião seja coisa da esfera privada. Habermas começa a estabelecer um diálogo com a teologia e começa a admitir que a religião tenha a sua presença garantida na esfera pública, mesmo que a razão secular seja o critério último dos debates na esfera pública quando se estabelece a oposição entre razão e fé. Mesmo assim Habermas aceita e abre o diálogo com a religião ao ponderar que desde que os grupos religiosos não imponham o seu dogmatismo, e a coercibilidade das consciências, eles podem exercer um papel relevante na esfera pública política ao lidar com os problemas de tomada de decisão na construção das sociedades democráticas contemporâneas.

A articulação que Habermas propõe agora é a de que o valor de verdade imanente às religiões não deve ser negado e que, sobretudo, “os cidadãos secularizados não podem nem contestar em princípio o potencial de verdade das visões religiosas de mundo, nem negar aos concidadãos religiosos o direito de contribuir para os debates públicos servindo-se de uma linguagem religiosa”<sup>30</sup>. Porém, na compreensão de Habermas a necessidade de tradução das contribuições da linguagem religiosa para a linguagem pública deve ser realizada racionalmente pelos agentes religiosos para que a torne acessível a todas as pessoas. A posição de Taylor sobre esta questão é um dos pontos de divergência com Habermas, pois para Taylor a religião tem sim garantida a sua presença e papel relevante na esfera pública política. Neste caso, os argumentos religiosos não necessitam de tradução alguma para ter o seu valor de verdade legitimado na esfera pública, porque este discurso desde a sua origem é público e compõe a formação da sociedade ocidental em sua dinâmica e processo de formação cultural e política. A contrapartida tayloriana é a de que talvez Habermas não tenha se dado conta de que o fato de se fazer a tradução de argumentos religiosos para cidadãos da esfera pública, não quer dizer que haja a garantia efetiva de compreensão dos mesmos.

Assim, deve-se levar em conta que os esforços de entendimento de qualquer tipo de discurso não dependem da lógica inerente do discurso, mas fica restringida a capacidade de entendimento dos seus ouvintes tendo em vista que o horizonte de sentido que forja tal discursividade não é de imediato totalmente compartilhado, ainda que seja traduzido. No diálogo travado entre Taylor e Habermas, vemos que a argumentação sobre o imbróglio do discurso religioso acaba demonstrando que os pressupostos da linguagem religiosa faz parte da constituição do pensamento moderno ocidental. Isto se dá desde o mundo da vida que está aberto a verticalidade do *self* poroso até o advento da modernidade e de seu humanismo

<sup>30</sup> HABERMAS, *Dialética da secularização*, Trad. Keller, p. 57.

exclusivo e da cultura de naturalização dos axiomas cultivados pelo *self* protegido. Então, ficam nítidos os pontos de divergência e convergência entre Habermas e Taylor, pois para o primeiro os argumentos vindos dos grupos religiosos precisam ser traduzidos racionalmente para que os mesmos sejam úteis à vida política, já para o segundo as fontes religiosas fazem parte da construção cultural e política da modernidade. Mas, a proximidade entre os dois se dá no ponto que exige que se coloque em exame a condição cidadã secular dos agentes morais quando tal, ameaça à condição de igualdade que existe entre todos os membros das democracias, de modo que se tais pressupostos devem ser questionados se querem excluir os agentes religiosos e seus argumentos ao tomar como base e justificativa o critério de que estes não conseguem êxito na participação das tomadas de decisões na construção de sociedades bem ordenadas por causa de sua linguagem religiosa em si mesma. Em Taylor, a questão é postulada na linha de entendimento de que a religião e sua discursividade são fontes relevantes de sentido e valorização da vida dos sujeitos, de modo que a religião não deve ser desarticulada da realidade destes agentes humanos em sociedade, pois desta forma os agentes ficariam destituídos daquilo que os constitui em sua condição ontológica de viver autenticamente seja com base em fontes seculares ou religiosas.

Por conseguinte, em Taylor o significado das ações morais do agente humano na esfera pública o põe em uma condição de avaliador forte diante de uma gama sem fim de dilemas éticos que acabam sendo resultado das conceitualizações de valor que o mesmo ostenta. Logo, temos a pertinência de se fazer uma leitura verdadeira da vida do *self* que é parte de uma sociedade muito mais abrangente. Isto nos remete as fontes de valor que podem ser de ordem religiosa e secular, sobretudo, quando pensamos nas ações morais do agente humano na esfera pública política onde requer o alargamento de consciência, a disposição para o diálogo e uma postura crítica no que tange aos conflitos que pululam na esfera pública. Ora, o agente moral para Taylor sempre está presente num corpo, numa espécie de linguagem, na cultura e no universo dos problemas morais. Este agente humano está implicado nas condições viscerais de sua autoexpressividade onde este sempre está avaliando de uma forma forte diante de seu horizonte de significado. O agir moral do *self*, seja este religioso ou não, sempre está diante da comunidade a não ser que este *self* encontre-se em uma condição solipsista, em que este sofra algo de “patológico – emocional, fora do social, do cultural e do moral”<sup>31</sup>. Assim, Taylor sustenta uma posição pluralista e multicultural em que o *self* está jogado autenticamente no mundo, pois isto é algo que marca a sua ontologia moral.

<sup>31</sup> FOSCHIERA, *Autenticidade e educação em Charles Taylor*, pp. 70-71.

A evolução do pensamento de Taylor acontece num diálogo frutífero e propositivo com os pressupostos da modernidade, contudo, o filósofo canadense ainda mantém certa criticidade em relação aos mesmos. Neste debate entre os dois pensadores, Taylor assume as concepções de Habermas no que tange a estrutura da esfera pública secular, porém diverge de Habermas quando o tema gira em torno da presença da religião na esfera pública política. No pensamento de Taylor razão e religião não estão diametralmente em lados opostos, algo que na concepção de Habermas, mesmo que o seu pensamento tenha sofrido uma significativa reorientação, esta tensão entre uma e outra ainda permanece como um modelo pautado entre a distinção das esferas. Na perspectiva de Taylor, os argumentos dos grupos religiosos são públicos e legítimos, já para Habermas isto não se aplica, pois o discurso religioso não é público, isto deve ser entendido na direção de não ser categoricamente acessível, porque o mesmo necessita de ser traduzido numa linguagem secular e racional para que se torne universalmente público.

O problema do papel ou poder da religião na esfera pública é uma das motivações que induz Taylor a fazer uma defesa holista de que a secularização precisa ser revista e reelaborada com um novo significado das condições de crença. A teoria tradicional da secularização de matriz weberiana postula que a secularização é a responsável pela saída da religião da esfera pública, de seu enfraquecimento e achatamento para dentro da vida privada. Taylor compreende a secularização com um fenômeno que faz eco a noção anterior exposta, porém, esta faz referência às condições de crença pluralistas que necessitam ser estudadas contemporaneamente. Então, é verdade que o sentido da religião se deslocou dos últimos quinhentos anos para frente, contudo a sua presença e poder ainda estão vigentes e atuantes no mundo hodierno, isto é algo que precisa ser examinado de forma permanente, pois este é um ponto importante de convergência entre Jürgen Habermas e Charles Taylor, algo que os mesmos tentam fazer em suas escrituras filosóficas.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGAMBEN, Giorgio. **O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo: homo sacer, II, 2**. Tradução de Selvino Jose Assmann. São Paulo: Boitempo, 2011.

ARAUJO, Luiz Bernardo Leite. *Esfera pública e secularismo: introduzindo a questão*. In: LEITE ARAÚJO, Luiz Bernardo; BORGES MARTINEZ, Marcela; PEREIRA, Taís Silva (Orgs.). **Esfera pública e secularismo: ensaios de filosofia política**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012.

\_\_\_\_\_. **Pluralismo e justiça: estudos sobre Habermas**. São Paulo: Loyola, 2010.

ARAÚJO, P. R. M de. **Charles Taylor: para uma ética do reconhecimento**. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

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

DE MIGUEL, Jorge Raúl. *Religión y democracia en Charles Taylor*. In: **Enfoques**, Vol. 15, Nº 1, 2003, pp. 19-35.

FOSCHIERA, Rogerio. **Autenticidade e educação em Charles Taylor**. Orientador: Alceu Ravanello Ferraro. São Leopoldo: EST/IEPG, 2008.

HABERMAS, Jürgen. **Fé e saber**. Tradução de Fernando Costa Mattos. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

\_\_\_\_\_. *Diálogo entre Jürgen Habermas y Charles Taylor*. In: MENDIETA, Eduardo; VANANTWERPEN, Jonathan (Orgs.). **El poder de la religión en la esfera pública: Jürgen Habermas, Charles Taylor, Judith Butler, Cornel West**. Tradução de José María Carabante Muntada y Rafael Serrano Valero. Madri: Editorial Trotta, 2011.

\_\_\_\_\_. **A “post-secular” society – What does mean?** (2008). Disponível em: <<http://www.resetdoc.org/story/00000000926>>. Acesso em: 13 dez 2016.

\_\_\_\_\_. **Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos**. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007a.

\_\_\_\_\_. **Dialética da secularização: sobre razão e religião**. Tradução de Alfred J. Keller. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2007b.

\_\_\_\_\_. **O Futuro da Natureza Humana. A caminho da eugenia liberal?** Trad. Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

\_\_\_\_\_. **Direito e democracia: entre facticidade e validade**. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

MENDIETA, Eduardo; VANANTWERPEN, Jonathan. *Introducción*. In: MENDIETA, Eduardo; VANANTWERPEN, Jonathan (Orgs.). **El poder de la religión en la esfera pública: Jürgen Habermas, Charles Taylor, Judith Butler, Cornel West**. Tradução de José María Carabante Muntada y Rafael Serrano Valero. Madri: Editorial Trotta, 2011.

MILANI, Daniela Jorge. **Igreja e Estado: relações, secularização, laicidade e o lugar da religião no espaço público**. Daniela Jorge Milani. Curitiba: Juruá, 2015.

OLIVEIRA, Nythamar de. **Tractatus pratico-theoreticus: ontologia, intersubjetividade, linguagem**. Porto Alegre: Editora Fi, 2016.

RAWLS, John. **O liberalismo político**. Tradução de Álvaro de Vita. Ed. ampl. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.



RUBY, Christian. **Introdução à filosofia política**. Tradução de Maria Leonor F. R. Loureiro. São Paulo: Editora UNESP, 1998.

SANCHO, J. C. **Ética hermenéutica. Crítica desde la facticidad**. 2. ed. Madrid, Editorial Tecnos, 2010.

SARLET, Wolfgang Ingo. **Dignidade da pessoa humana e direitos fundamentais na Constituição da República de 1988**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2002.

TAYLOR, Charles. **Encanto y desencantamiento: secularidad y laicidad en Occidente**. Tradução de José Pérez Escobar. Maliaño (Cantabria): Editorial Sal Terrae, 2015.

\_\_\_\_\_. **As fontes do self: a construção da identidade moderna**. Tradução de Adail Ubirajara Sobral e Dinah de Abreu Azevedo. 4. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

\_\_\_\_\_. **Dilemmas and Connections: selected essays**. Cambridge, Massachusetts, and London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2011a.

\_\_\_\_\_. *Por qué necesitamos una redefinición radical del secularismo*. In: MENDIETA, Eduardo; VANANTWERPEN, Jonathan (Orgs.). **El poder de la religión en la esfera pública: Jürgen Habermas, Charles Taylor, Judith Butler, Cornel West**. Tradução de José María Carabante Muntada y Rafael Serrano Valero. Madri: Editorial Trotta, 2011b.

\_\_\_\_\_. **Uma era secular**. Tradução de Nélio Schneider e Luiza Araújo. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2010.

VALBUENA, Alejandro Fierro. *Mundo cerrado, mundo abierto las estructuras del pensamiento moderno según Charles Taylor*. In: **Escritos**, Medellín, v. 24, n. 52, 2016, pp. 141-160.