

JÜRGEN HABERMAS: O DIÁLOGO ENTRE O SECULAR E O RELIGIOSO COMO EXERCÍCIO FILOSÓFICO POR EXCELÊNCIA

Írio Vieira Coutinho Abreu Gomes¹

Ismaéla Coelho Matos²

RESUMO

Este artigo busca propor uma reflexão acerca do resgate do discurso religioso como parte constituinte da razão. Nesta perspectiva, procura-se apresentar, a partir do pensamento de Jürgen Habermas, que a era pós-secular reivindica tanto na estrutura quanto na garantia do desenvolvimento da consciência pública o diálogo entre discurso religioso e discurso secular. Conferindo à filosofia o pleno exercício da análise entre os dissonantes com o compromisso de expulsar as crenças infundadas, buscando extrair dos argumentos racionais de ambos os discursos a passagem da racionalidade do mito para o *logos*. O motivo disso situa-se na importância da Filosofia da Religião enquanto um esforço do pensamento em esclarecer conteúdos de expressões religiosas que, todavia, não estão transpostas na linguagem secular. Assim como, abrir espaço para questões sobre problemas que ainda não são possíveis de serem empiricamente solucionáveis, trazendo-os para uma arena de debate que reconheça a racionalidade entre os discursos de fé religiosa e saber científico, conduzindo os saberes para uma progressão do conhecimento humano concomitante com a progressão do conhecimento individual do homem.

Palavras-chave: Racionalidade. Diálogo. Secular. Religioso.

¹ Professor Doutor efetivo em Filosofia da Universidade Estadual da Paraíba (UEPB) e líder do Grupo de Pesquisa em Filosofia da Religião UEPB/CNPQ na mesma instituição, Campus I, Campina Grande, E-mail: iriocoutinho@gmail.com

² Graduanda no curso de Filosofia pela Universidade Estadual da Paraíba (UEPB). Bolsista do Programa de Iniciação Científica – PIBIC/CNPQ em Filosofia da Religião pela Universidade Estadual da Paraíba, Campus I, Campina Grande. E-mail: ismaelia.c.matos@gmail.com

ABSTRACT

This article seeks to propose a reflection on the rescue of religious discourse as a constituent part of reason. In this perspective, looks for to presente, based on the thinking of Jürgen Habermas, who was post-secular demands both in the structure and in the guarantee of the development of public consciousness, the dialogue between religious and secular discourse. Granted to philosophy the full exercise of analysis among the dissonante with the commitment to expel unfounded beliefs, searching to extract from the rational arguments of both speeches the passage from the rationality of myth to the *logos*. The reason for this lies in the importance of Philosophy of Religion as na effort of thought to clarify the contentes of religious expressions that, however, are not transposed in secular language. Even as, open space for questions about problems that are not yet possible to bem empirically resolvable, bringing them to an arena of debate that recognizes the rationality between the discourses of religious Faith and scientific knowing, leanding awares to a progression of human knowledge concomitante with the progression of man's individual knowledge.

Keyword: Rationality. Dialogue. Secular. Religious.

INTRODUÇÃO

Segundo o pensamento filosófico de Jürgen Habermas, a multiplicidade de discursos operacionais no tecido comunicativo é a prática que se dirige à garantia do exercício filosófico por excelência. A sociedade pós-secular instituiu a transversalidade de saberes entre o secular e o religioso, considerando que há um ganho para a sociedade na partilha de percepção da realidade religiosa, tanto para o cidadão crente que passa a atuar no tecido comunicativo, quanto para o cidadão não-crente que passa a compreender a articulação do pensamento religioso que justifica sua confissão de fé e que serve de parâmetro para sua atuação na sociedade civil.

A religião é trazida no hall de interação e discussão filosófica por Habermas porque “a secularização do Estado não significa, por isso, a secularização da sociedade civil” (HABERMAS, 2012, p.2) de modo que é necessário o enfrentamento da tensão dicotômica entre fé e saber demarcada pela Modernidade do pensamento ocidental. É sabido que a racionalidade conferiu singularidade ao seu traço inovador na arquitetura do pensamento filosófico sob os preceitos da ciência enquanto instrumento de validação, análise e ferramenta para transformação do seu espaço

circundante. Ela, a razão, é responsável por circunscrever a possibilidade de locomoção do conhecimento humano, e, assim o cientificismo se desenvolve na sua máxima potência.

Pretende-se, neste trabalho, apresentar a necessidade do diálogo entre o cidadão secular e o cidadão religioso como condição de possibilidade para o exercício filosófico afim de enfrentar a tensão dicotômica entre fé e saber. O primeiro aspecto no fio condutor deste trabalho a ser observado é passagem da era secular para a inauguração da era pós-secular. Segundo, o amparo da racionalidade em lidar com a justificativa religiosa e sua fundamentação moral. Terceiro, o processo democrático da avaliação discursiva entre os falantes como um ganho para a sociedade política/civil.

1. TENSÃO DICOTÔMICA ENTRE FÉ E RAZÃO E SUAS IMPLICAÇÕES NA SOCIEDADE SECULAR

Para auferir aderência ao novo paradigma de pensamento filosófico, o filosofar moderno se agarra ao discurso secular devidamente purificado de traços metafísicos e teológicos que comprometam a coerência exigida entre empiria e ciência. Segundo Ronaldo Souza, “a modernidade significou a substituição completa da explicação religiosa sobre os acontecimentos da vida humana pela explicação racional e científica desses mesmos acontecimentos” (SOUZA, 2014, p.87).

O processo de secularização se estabelece relegando a religião a um processo de depuração de exatidão impessoal em que o sagrado é exilado ao campo da crença infundada e suas premissas e proposições já não são aceitáveis para sustentação filosófica que outrora lhe era garantido. O conhecimento moderno e a religião estão divorciados, cada saber carrega consigo um traço discursivo singular. A ruptura com a religião é o que garanti a ciência enquanto conhecimento prático e assegura seu acesso a verdade. A história do pensamento moderno se desenvolveu com a emancipação mundana e o sagrado marginalizado ao âmbito privado das confissões de fé.

Claro, que esse movimento traz implicações na maneira do pensamento tanto individualmente quanto coletivamente, ainda que o pensamento moderno tenha

imposto a supressão do pensamento religioso redefinindo o modo de pensar e agir do sujeito nas esferas culturais, artísticas, econômica, política, social e educacional da sociedade ocidental, esta imposição secular não foi capaz de extinguir a interação do sujeito com a religião “antes, a religião persiste também em contextos seculares de vida” (KNAPP, 2011, p.181). O notório é que mesmo diante desta configuração secularizada a religião ainda é uma das maiores preocupações do ser humano e, por isso, não desapareceu completamente como poderia ser previsto analisando unilateralmente o avanço torrencial do processo de secularização ocidental. Na verdade, o que houve foi a destituição do domínio e poder religioso, dessa forma se abriu espaço para que cada área do saber humano pudesse progredir conforme suas demandas individuais e desenvolver habilidades próprias para auto sustentarem-se, “a isto corresponde o declínio da influência da Igreja, tanto na sociedade quanto em relação à conduta dos indivíduos” (KNAPP, 2011, p.180).

O “enfraquecimento da igreja começara com aquilo que o conceito de secularização designa no âmbito jurídico: a transferência forçada de bens de propriedade da Igreja para o Estado” (KNAPP, 2011, p.180), paradoxalmente ao evento, ergue-se um estado laico que cunha seu desenvolvimento político sob a garantia das iguais liberdades entre seus integrantes. A questão é que a promoção da soberania do Estado que propõe liberdade de direitos iguais para ser e atuar como quiser, na prática, não existe. A liberdade resultante a este movimento é condicionada e, só é vista enquanto liberdade ética porquê promove a soberania da nação e de seus cidadãos. Habermas, em sua obra, *Entre o naturalismo e religião. Estudos filosóficos*, vai dizer que:

Os cidadãos da sociedade só chegam ao gozo simétrico de sua autonomia privada plena se eles, enquanto cidadãos de um Estado, fizerem um uso adequado de seus direitos políticos, isto é, se não agirem apenas de modo auto-interessado, mas também orientados pelo bem comum (HABERMAS, 2007, p.305).

O que Habermas está dizendo categoricamente é que na verdade, o sujeito particular, na sua inteireza individual não goza da liberdade decidida por ele mesmo. Ele, por vezes, se assim for cabível considerando o coletivo, goza de liberdade política e legitimamente legal. E a fé religiosa, por sua vez, pode ser eleita como lhe aprouver ao sujeito individual, no entanto, o estado laico “exige” do cidadão a não-exposição de suas confissões religiosas no debate público, “a secularização do Estado

não significa, por isso, secularização da sociedade civil” (HABERMAS, 2012, p.2). O que é uma incongruência da sociedade secularizada porquê o resultado do exercício democrático, que traz no seu âmago o respeito as liberdades individuais, na prática se apresenta enquanto resultado parcial de debates públicos porque é composto pela unilateralidade discursiva secular, o que implica na contradição conceitual de democracia. É assim que Habermas vai dizer que:

as mesmas pessoas que são expressamente autorizadas a praticar a sua religião e a levar uma vida piedosa, no seu papel de cidadãos do Estado, devem participar de um processo democrático, cujo resultado de ser mantido livre de qualquer aditivo religioso (HABERMAS, 2012, p.2).

Por isso, o discurso resultante é parcial porque congrega entre os falantes somente aqueles que armam discursos seculares para tornarem-se passíveis de apreciação discursiva. É desse modo que, para Habermas, o atentado de 11 de setembro de 2001 contra as torres gêmeas nos EUA, a sociedade moderna e o seu pensamento secular apresentaram empiricamente o enfraquecimento da sua unilateralidade política causada pela exclusão argumentativa da religião no ambiente público político. A secularização por si só não se mostrou capaz de resolver através do diálogo as instabilidades sociais interculturais que são irreconciliáveis entre os homens porque simplesmente suprimiu sua expressão. Sabe-se que ao lidar com a transversalidade de discursos é inquestionável que haverá encontros entre posicionamentos que são inabdicáveis, incapazes de alcançar consenso, inclusive o que confere à pluralidade de confissões de fé que uma cultura pode abarcar.

Sendo assim, o sistema político que invoca a igualdade entre os seus se manifesta débil diante dos seus próprios conflitos. Ao se defrontar com a necessidade em tratar de interpretações plurais no âmbito das liberdades éticas, seu *modus operandi* uniformizador também reproduz em escala internacional a insensibilidade ao diferente, demarcando assim os contornos dos limites do liberalismo. Culminando, por sua vez, em divergências no âmbito do pluralismo cultural. Paradoxalmente a solidariedade que fundamenta o Estado democrático impinge uma “lamentada força niveladora e, ao mesmo tempo, isoladora do “geral abstrato” à facticidade de estruturas sociais” (HABERMAS, 2007, p.307) não sendo suficiente para amparar a liberdade de expressão universal dos seus cidadãos porquê “cada cidadão goza de iguais direitos, porém, isso tem de ser entendido nos limites de um etos particular que

se presume ser partilhado por todos os membros da comunidade política” (HABERMAS, 2007, p.303). O etos particular que se presume implicitamente a ser partilhado por todos é a própria solidariedade, em outras palavras a solidariedade se comporta como uma estratégia de sobrevivência, ela estreia na particularidade do indivíduo e alcança força suficiente para expandir para o coletivo porquê seu propósito é a conservação primária, sendo assim, a aplicação do seu conceito exige explicação das suas intenções conforme o tempo histórico que lhe foi ministrado e, por isso, assegura a fundamentação do Estado democrático, que na sua inteireza busca resguardar as liberdades particulares de seus integrantes.

No entanto, a proposta é que na prática comportamental de seus integrantes, o liberalismo propõe uma liberdade individual que coexiste graciosamente com a liberdade universal do cidadão do Estado Liberal. E neste cenário, o sujeito na sua inteireza é cindido pela intuição normativa do Estado em duas *personas*. A saber, o homem é interpretado como sujeito autor de suas biografias particulares e como um cidadão atuante na sociedade liberal, que por característica fundamental empresta sua reserva de preceitos para o direito positivo que se ocupa em resguardar a dignidade deste mesmo homem. E o que une estas duas *personas* que atuam em esferas distintas paralelamente? De novo, a solidariedade. É ela quem determina a possibilidade da boa ação do sujeito individual mirando o cidadão político. Assim, este homem dicotômico do Estado Liberal promove o bem para o coletivo enquanto sujeito individual atuante no tecido público buscando, na verdade, atingir o bem a si próprio delineado por um Bem norteador interessado. Consequentemente, promove a soberania do Estado que propõe liberdade de direito iguais aos seus integrantes para ser e atuar como quiser.

2. A INAUGURAÇÃO DA ERA PÓS-SECULAR INSTAURA A IMPORTÂNCIA DO DIÁLOGO ENTRE O RELIGIOSO E O SECULAR

A proposta laica de estado, na prática, funciona para legitimar, tão somente o discurso secular e, segundo Habermas, “a resposta que o laicismo dá é insatisfatória” (HABERMAS, 2012, p.2). Pois, o cidadão para atuar no debate público e laico deve banir de seus discursos sua confissão de fé e seu conteúdo normativo de caráter moral religioso com o intento de tornar seu discurso legível para o ambiente político secular.

A questão é que esta tentativa, todavia moderna, carrega no seu âmago a ilusão de que a justiça e o bem são, por natureza, unidos e indissolúveis, desconsiderando o fato de que a justiça é incapaz de atender a todos os sujeitos individualmente na particularidade de suas biografias individuais situadas em um determinado contexto histórico. Segundo, que a mesma ideia de justiça fundida ao bem supremo, isto é, uma ideia metafísica, não encontra apoio seguro no Estado liberal moderno e que, por sua vez, já sabemos que ampara seus cidadãos na ideia secular de indivíduos livres e iguais. E que é exatamente por isso, que seus cidadãos podem optar pelo sim ou não, lançando mão de um bem supremo, atentando-se apenas ao que o direito positivo regula como ações e normas legais de atuação no Estado Liberal. Esse cidadão, agora secular, constrói seu ordenamento do que é justo e injusto sem recorrer a estruturas metafísicas para lhe dar suporte.

As interpretações seletivas de normas que são, de acordo com sua forma gramatical, frases universais, mas que, no plano semântico não são de forma alguma, imunes à interpretações particularista dos “conceitos fundamentais” nelas empregados, tal como “pessoa” ou “homem”, exigem uma explicação *empírica*. E esta tem de englobar a semântica do pano de fundo metafísico e religioso, o qual impregna previamente as interpretações de normas de igualdade que representam valores (HABERMAS, 2007, p.317).

Para Habermas, as soluções para estas implicações perpassam necessariamente o processo racional e democrático da avaliação discursiva dos sujeitos, criando bases para estruturar racionalmente direitos iguais que sejam atendidos conforme a apropriação do conhecimento que se tem dos princípios morais inabdicáveis da convivência humana. Portanto, é necessário o escrutínio dos discursos e, para tanto, a comunicação entre os contraditórios deve correr livre e igual. No sentido de incluir o religioso na esfera pública de debate político o religioso tem espaço garantido de apreciação discursiva, considerando que “em cada cultura o objeto religião é importante expressão empírica da coletividade” (SCHUCK, 2010, p.29). E esse é o desafio da Filosofia da Religião, precisar as condições que são utilizados os termos religiosos nos discursos, considerando seu contexto de espaço e tempo, de modo que:

Se a estridente polifonia das opiniões sinceras não deve ser suprimida, as contribuições religiosas para questões moralmente complexas, como o aborto, a eutanásia, a intervenção pré-natal na composição genética etc. não devem ser cortadas pela raiz do processo de decisão democrático (HABERMAS, 2012, p.2)

Esta “polifonia das opiniões sinceras” é tão importante para Habermas porque é inclusiva e, em conjunto, são capazes de construir a verdade a partir da aproximação da linguagem de todos os falantes. Para Habermas, “suprimir as contribuições religiosas do debate público é um posicionamento de uma globalização eurocêntrica que remete as grandes atrocidades coloniais onde os mais perversos e diversos crimes foram cometidos em prol das nossas nobres normas” (HABERMAS, 2012, p.3), e promove o radicalismo porque suspende a voz do outro e, essa é uma maneira de exclusão. E a inclusão não se confere abrindo espaço para cultivar sua fé religiosa, pois, obter liberdades iguais para cultivar a fé religiosa é inteiramente diferente da igualdade de liberdade em que o cidadão crente possa ter em opinar no processo democrático fazendo uso da sua linguagem religiosa com argumentos racionais correspondentes a sua fé. “A esfera pós-metafísica é uma era sem valor universal e com uma crescente tentativa de esvaziamento no sentido dos termos da linguagem e dos conceitos que outrora eram universais” (SCHUCK, 2010, p.32). Para o Habermas, é necessário que os “cidadãos e comunidades religiosas devam permanecer livres para ser representadas como tais no âmbito público, para fazer uso de uma linguagem religiosa e para usar argumentos correspondentes” (HABERMAS, 2012, p.2).

É apontando a fragilidade da secularização moderna cunhada numa racionalidade unilateral em conjunto da impossibilidade do Estado liberal em estabelecer bases pacificadoras entre os conflitos religiosos e as instabilidades sociais que o pensamento de Habermas nos propõe um novo movimento ampliando a racionalidade enquanto fio condutor do diálogo. Possenti, vai chamar de “a terceira via entre o laicismo e radicalismo religioso” (POSSENTI, 2008, p.1), o novo movimento é denominado por ele como a era pós secular, que é em sua primazia a abertura do diálogo entre o religioso e o secular como uma capacidade de expansão da racionalidade e processo democrático. De modo que, o homem se produz e se transforma pelo diálogo, ou seja, o sujeito habermasiano se desenvolve e se auto compreende por reconhecimento recíproco, na medida que defini sua identidade modela simultaneamente o coletivo, configurando para um cenários em que “o conhecimento do outro permite com que se conheça e se assuma com mais responsabilidade as atitudes dos indivíduos” (SCHUCK, 2010, p.34), por isso, nos é lícito dizer que a religião possui um significado de importância na sociedade

secularizada e deve colaborar no tecido comunicativo porque ele existe e sempre existiu na sociedade.

A responsabilidade no discurso é justamente a condição essencial para a ação. Pois carecemos de um fundamento universal verdadeiro e válido, e por isso precisamos de um discurso e de uma ação que possa proporcionar o melhor possível e o mais razoável (SCHUCK, 2010, p.21)

Na inclusão do discurso religioso é sabido que há uma heterogeneidade nos posicionamentos ao conhecimento de fé, pois existem disputas pelas bases epistemológicas da Filosofia da Religião, por isso, a responsabilidade no discurso e a intenção em esclarecer a linguagem religiosa num discurso secular. Desse modo, a responsabilidade discursiva e a racionalidade coletada pelo diálogo entre a multiplicidade e suas controvérsias inabdicáveis estruturam e abrem espaço para o desenvolvimento de uma consciência pública capaz de legitimar suas ações nos seus próprios discursos.

A sociedade pós-secular, para Habermas, é a retomada das religiões na esfera pública civil e política em seus diferentes contextos geoculturais. É a garantia da inclusão discursiva com a garantia de que não será coagida e suas fundamentações argumentativas não só podem como devem ser apresentadas como provenientes de sua diversidade cultural, política e religiosa, considerando “em que as duas partes não se excluem a priori, mas retêm que cada uma teria a aprender da outra. A aprendizagem complementar é um ganho, não uma perda ou diminuição para a parte que aprende” (POSSENTI, 2008, p.1), transpostas numa linguagem secular para apreciação de todos os cidadãos atuantes na construção de uma consciência pública. Isso porquê, para Habermas:

As comunidades religiosas, na medida em que desempenham um papel vital na sociedade civil, não podem ser banidas do âmbito político público e forçadas à esfera privada, porque uma política deliberativa depende do uso público da razão, tanto pelos cidadãos crentes quanto não crentes (HABERMAS, 2012, p.1)

Com a certeza de que, na verdade, a religião sempre esteve presente na sociedade, mas, foi suprimida no processo de secularização. A era da pós-secularização, proposta do pensamento habermasiano exige da Filosofia da Religião a análise do discurso religioso, considerando que há expressões que, todavia,

escapam a tradução de seus conteúdos, assim ciência e religião são possíveis no mesmo ambiente porquê permite construir a passagem do mito ao *logos*.

Assim, a disposição para solução de problemas pertinente ao debate plurado entre sagrado e profano nasce do amparo que a racionalidade e a tolerância podem proporcionar enquanto ferramentas capazes de angariar formas de solução para as instabilidades sociais e da retomada de traduções de conteúdo religioso para uma linguagem secular. Considerando que a Filosofia é um conhecimento de amplo alcance é a partir do diálogo que pode tornar-se possível de “construir um conhecimento da religião nos limites da razão” (SCHUCK, 2010, p.56).

Cada vez mais, o diálogo entre o secular e o religioso é instigado não com o fim último de alcançar o consenso, mas de identificar os princípios norteadores para a convivência humana e nos concede uma “visão da totalidade do homem” (SCHUCK, 2010, p.64), e sua explicação sobre a funcionamento do mundo. Mesmo havendo a inclusão no debate a Filosofia nunca diz o que a religião é, tampouco se coloca na posição de defensor ou depreciativo de suas práticas e justificativas epistemológicas, mas sim, busca auxiliar na dinâmica das relações entre os diferentes campos do conhecimento humano e a relação de fé com os indivíduos, promovendo um espaço público que seja capaz de desenvolver livremente todas as opiniões, culturas e confissões de fé.

Isso porquê “Habermas fala de um “processo de aprendizagem complementários”, no qual cidadãos religiosos “levam a sério, reciprocamente, suas contribuições sobre temas controversos na esfera pública, portanto, também por razões cognitivas” (KNAPP, 2011, p.186), portanto, o reconhecimento da pluralidade do outro, o acolhimento ao seu discurso controverso submetendo-o ao crivo da racionalidade democrática edifica um novo modo de relação interpessoal entre os sujeitos, na medida em que “Ao longo de uma progressiva descentralização da compreensão de si mesmos e do mundo, pessoas livres e iguais devem encontrar o que também é igualmente bom para cada uma delas” (HABERMAS, 2012, p.2). Conferindo, portanto, uma formação política da opinião e da vontade, a partir, da inclusão do sujeito que se transforma num cidadão com base ética reflexiva e consciência pública, afinal, “garantir iguais direitos só podem surgir quando se tem conhecimento dos fardos diferenciados que elas implicam e após a avaliação de tais fardos” (HABERMAS, 2007, p.322).

CONCLUSÃO

A questão que se impõe é que nem todos os cidadãos, todavia, estão inclusos nesse debate. Isso porque, o cidadão que atua no tecido comunicativo em prol da sua igualdade coletiva é também membro de grupos de identidade, que por sua vez, seu princípio de igualdade pode colidir com os direitos fundamentais dos indivíduos seculares do Estado liberal. Mas, nesse quesito, Habermas sugere que a cultura não pode ser portadora da fundamentação do direito por não ter força própria de reprodução. Afinal, ela enquanto cultura, precisa necessariamente do indivíduo para se manter. No entanto, estes grupos de identidade e ou religiosos é quem concedem capacidade de linguagem, maneira de agir, formatação do modo do conhecimento de seus membros, assim como estrutura uma imagem de mundo e de atuação neste mundo. Por isso, os grupos culturais e a sua amplitude de diferenças também não podem estabelecer impeditivos para solução racional de problemas de ordem social em que estão inseridos, tampouco a secularização deve tecer normas morais que ferem o sagrado e ou metafísico, sob pena de ferir seus preceitos base no que tange a liberdade de igualdade que fundamenta o estado liberal. E qual é a solução política para coexistência em iguais condições entre o estado secular e a fé no Estado liberal?

O primeiro eixo importante para uma solução política é considerar e usufruir da Tolerância como uma prática para enaltecer o princípio de alteridade diante práticas e convicções dissonantes e irreconciliáveis. De modo que, seja considerado a impossibilidade de concordância ou não-negociação “das pretensões de validade de convicções religiosa. Pois tolerância não pode ser confundida com indiferença” (HABERMAS, 2007, p.342) mas, que mesmo diante do dissenso se mantenha a paz em comunidade e o prosseguimento de uso da razão. Isto é, deve-se partir do pressuposto de que a verdade religiosa é uma verdade cognitiva. E, por ser uma verdade ela não se flexiona a razões subjetivas ou objetivas, tampouco se dissolve a longo prazo. Assim como, a verdade racional do cidadão secular é uma verdade também cognitiva, “Habermas espera também de cidadãos não-religiosos que eles, diante de manifestações religiosas na esfera pública política, “não excluam a possibilidade de um conteúdo cognitivo dessas contribuições” (KNAPP, 2011, p.186).

Enquanto que a garantia da tolerância dá o prosseguimento razoável e paz em comunidade que servem tanto para a manutenção do Estado liberal, entretanto:

a imputação da tolerância revela dois aspectos. E cada um deles pode realizar apenas o próprio etos nos limites de iguais liberdades éticas. Por conseguinte, cada um deve respeitar o etos dos outros. Nenhum deles é obrigado a aceitar as opiniões recusadas dos outros já que as próprias certezas e pretensões de verdade permanecem intocadas. A imputação não resulta de uma relativização de convicções próprias, mas de um “confinamento” de sua eficácia prática como consequência de que o próprio etos só pode ser vivido de forma limitada e de que as consequências práticas do etos dos outros têm de ser aceitas” (HABERMAS, 2007, p.344)

A tolerância descrita por Habermas, é uma espécie de pausa-limite necessária, pois a tolerância só é invocada em momentos que são essencialmente dissonantes e que as disputas são incapazes de haver qualquer concordância. Talvez, a única concordância é que a tolerância precisa existir num dado momento para que não haja uso de qualquer ação violenta, pois, como para auto-afirmação da pluralidade de confissões religiosas, dimensionando tanto o discurso secular quanto o discurso religioso como frutos construtores da dialética cultural do estado liberal pós-moderno.

Para as comunidades religiosas, ao contrário, é importante a circunstância de que o Estado reconheça a legitimidade do dissenso que perdura. Isso lhes assegura a liberdade de movimento que lhes permite, a partir da perspectiva interna de suas doutrinas – cuja substancia não foi tocada – colocar-se numa relação cognitiva razoável, não somente com as diretrizes dos credos de outras comunidades religiosas, mas também com as formas de pensamento e de comunicação de seus entornos seculares (HABERMAS, 2007, p.343).

Portanto, a tolerância não é uma pré-disposição para a “frutuosa convivência” entre os irreconciliáveis, mas sim, uma maneira que a racionalidade encontra para operar na socialização entre sagrado e secular, no intento de legitimar e garantir o processo dialético que funda a sociedade pós-moderna dentro do Estado liberal. Assim como, invocar a paz nas possíveis instabilidades sociais sem lançar mão de suas convicções, práticas e consciências cognitivas. Entretanto, a consideração que bate à porta é de como o discurso religioso, no processo de modernização secular da consciência pública, pode estabelecer seu espaço sem tornar a religião refém da secularização?

Habermas, vai sugerir uma “tradução” do discurso sagrado para o discurso secular, transpondo seus conteúdos normativos e morais de maneira lógica e consistente pautados em argumentos neutros e racionais, compondo um processo de aprendizagem entre seus integrantes e transformando a consciência pública. Inclusive, o próprio cidadão secular, nessa compreensão de aprendizagem da consciência pública pode participar desta “tradução”, onde as consciências vão se transformando na medida em que a expansão da reflexão dialética da secularização cultural vai se alargando.

Pode-se dizer: os cidadãos religiosos devem essencialmente co-possibilitar o processo de aprendizagem dos não religiosos. E isso pressupõe que eles mesmos têm de atravessar um processo de aprendizagem equivalente (KNAPP, 2011, p.187)

No processo de tradução da linguagem religiosa em que os argumentos e justificações sagradas são transpostas para uma linguagem secular, segundo Markus Knapp, deve-se esperar dois posicionamentos importantes para seguir a articulação do pensamento:

Eles devem se esforçar para traduzir suas convicções religiosas numa linguagem secular, a fim de torna-las compreensíveis em sua significância também para cidadãos não-religiosos. Para isso, eles devem também indicar argumentos seculares, que tornam plausíveis e apoiam este conteúdo semântico da religião. Não basta, por exemplo, referir-se ao discurso bíblico sobre o homem, feito a imagem e semelhança de Deus. Se isto deve ser relevante no processo de autocompreensão de uma sociedade pós-secular, então esse teólogo-meno deve ser transformado numa linguagem e num contexto de justificações seculares (KNAPP, 2011, p.187)

Assim como aponta Knapp, a articulação do pensamento sobre o conhecimento sagrado deve se expressar de maneira reflexiva e exige do cidadão crente tanto a possibilidade de agregar posicionamentos seculares que contribuam no desenvolvimento de seus fundamentos de fé, assim como abre uma abertura para a condições que apresentem fragilidades na estrutura da justificativa da fé religiosa. De modo, que o discurso religioso tende a ganhar musculatura na medida em que o falante se propõe a refletir sobre as bases da sua fé, além do mais contribuí com o sujeito secular que passa a conhecer as justificativas de fé. E nesse processo de aprendizagem complementar pautado pela reflexão se enfraquece movimentos fundamentalistas e radicalizados, afinal o estímulo ao diálogo e a inclusão da

diversidade é bem vinda e se faz necessário para colaborar com a construção da consciência pública e individual que se retroalimentam simultaneamente.

O que podemos notar com clareza é que Habermas exige no âmago de toda a estrutura do seu sistema de Filosofia da Religião um grande empreendimento da capacidade descritiva e interpretativa para compreender o processo da racionalidade a partir da passagem do conhecimento mítico para o *logos*. Entretanto, no empreendimento habermasiano é necessário construir a verdade e a racionalidade, a partir da comunicação, abandonando a ideia totalizante do conceito que abarca um significado próprio e atemporal. Para Habermas, a reconstrução racional a partir do diálogo transforma-se na medida em que os falantes fazem uso de sua linguagem por meio de seus enunciados. Logo, a racionalidade para Habermas deve se justificar, o religioso deve armar seus discursos de modo que seja justificável, tal qual o sujeito secular deve fazê-lo, como uma espécie de razão procedimental.

Por isso, o exercício filosófico para Habermas se dá na medida em que empreende o compromisso com a investigação da articulação e os desdobramentos do pensamento mítico para o conhecimento científico. De modo, que o diálogo entre o secular e o religioso, além de um amplo terreno fértil para a filosofia deve ser encarado como uma prática procedimental permanente, visando compreender através de justificações públicas e recíprocas os argumentos racionais de ambos os discursos numa constante discussão reflexiva que se possibilita o progresso moral enquanto constrói a consciência pública. Possibilitando assim a substituição do confronto entre os homens por meio do diálogo que carrega no seu íntimo a liberdade entre os discursos e desimpedidos de coersão e violência. Entretanto, não se trata aqui de um discurso com soberania individual, e sim, um diálogo que prima por um processo de socialização mediada pela linguagem e sua formulação reflexiva. É assim, buscando as diferenças que se sobrepõem e se interpenetram entre os sujeitos que se promove o processo de aprendizagem complementar com outro, a autonomia política do sujeito e a formação de uma consciência pública.

REFERÊNCIAS

HABERMAS, Jürgen. **Quanto de religioso o Estado liberal tolera?** Trad. Moisés Sbardelotto. Alemanha: blog da Editora Queriniana, 2012.

_____. **Entre Naturalismo e Religião: Estudos Filosóficos.** Capítulo 10º Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

KNAPP, Markus. **Fé e sabem em Jürgen Habermas – a religião numa sociedade “pós secular”.** Uberlândia: Interações – Cultura e Comunidade, 2011.

POSSENTI, Vittorio. **Sociedades pós-seculares e religiões: perguntas a Habermas.** Itália: Jornal Avvenire, 2008.

SCHUCK, Neivor. **Fé e Saber em Habermas: a reserva semântica da religião na sociedade secularizada.** São Paulo: PUC SP, 2010.

SOUZA, Ronaldo. **A era da tolerância: sobre “fé e saber” de Jürgen Habermas.** São Paulo: Revista Alamedas, 2014.