

DEMOCRACIA, SECULARISMO E RELIGIÃO EM JÜRGEN HABERMAS E CHARLES TAYLOR

Juliano Cordeiro da Costa Oliveira

Doutor em Filosofia pela UFC

Bolsista da CAPES no Programa de Pós-Doutorado da UFPI

julianocordeiro81@gmail.com

Resumo

O artigo discute o problema do diálogo entre secularismo e religião em Jürgen Habermas e Charles Taylor. Segundo Habermas, as religiões possuem intuições morais que podem colaborar nos debates públicos, desde que traduzam suas intuições essenciais para uma linguagem pública e secular. Já para Taylor seria ilusória a tentativa de estabelecer uma prioridade de um discurso (secular, por exemplo) frente a algum outro. Taylor criticará uma forma de secularismo que exclui a religião como instância essencial na formação das identidades dos sujeitos, tal qual uma fonte de sentido indispensável para diversas vidas. Aqui se encontra o ponto exato de discordância entre os filósofos: Habermas debate a partir da ética do justo e do pós-secularismo, à luz de Kant; e Taylor a partir de certa tradição hegeliana e comunitarista, a ética do bem. Taylor não aceitará a exigência obrigatória de argumentações secularizadas nos debates públicos, pois nem todas as sociedades passaram por processos de secularização, em que as identidades de tais sujeitos não foram formadas à luz de uma visão de mundo secular. Habermas, por sua vez, defende que são fundamentais os procedimentos deliberativos, e não propriamente um determinado conceito de vida boa ou conteúdos valorativos de uma determinada tradição ou religião, como há em Taylor, que enfatiza a existência de múltiplas modernidades, uma vez que culturas não ocidentais foram modernizadas à sua maneira. Já Habermas destaca que a separação entre discursos religiosos e seculares é essencial quando buscamos normas justas dentro de um horizonte cada vez mais pluralista e diferenciado.

Palavras-chave: Pós-secularismo. Comunitarismo. Religião. Habermas. Taylor.

Abstract

The aim of the article is to discuss the problem of the dialogue between secularism and religion in Jürgen Habermas and Charles Taylor. According to Habermas, religions have moral intuitions, which can cooperate in public debates, once they translate their essential intuitions into a public and secular language. As for Taylor, it would be illusory the attempt to establish a priority of a discourse (secular, for example) in view of some other. Taylor will criticize a form of secularism that excludes religion as an essential instance in the formation of the identities of the subjects as a source of meaning which is indispensable for many lives. This is where we can find the exact point of disagreement between the philosophers: Habermas debates from the ethics of fair and post-secularism, in the light of Kant and Taylor from a certain Hegelian and communitarian tradition, the ethics of good. Taylor will not accept the mandatory requirement of secularized arguments in public debates, for not all societies have undergone processes of secularization in which the identities of such subjects have not been formed in the light of a secular worldview. Habermas, on the other hand, argues that deliberative procedures are fundamental, and not a certain concept of good life or values of a particular tradition or religion, as in Taylor, which emphasizes the existence of multiple modernities, since cultures Western countries were modernized in their own way. Habermas points out that the separation of religious and secular discourses is essential when we seek fair norms within an increasingly pluralistic and differentiated horizon.

Keywords: Post-secularism. Communitarianism. Religion. Habermas. Taylor.

Rev. Helius	Sobral	v. 2	n. 1	p. 127-151	jan./jun. 2019
-------------	--------	------	------	------------	----------------

1 Introdução

Jürgen Habermas e Charles Taylor dividiram, em 2015, o prêmio *Kluge*, considerado o Nobel das ciências humanas, por suas colaborações filosóficas no debate público e acadêmico. As obras de ambos tornaram-se referências na filosofia, haja vista que refletem sempre as questões de nosso tempo, como o problema do diálogo entre secularismo e religião na democracia, objeto de reflexão deste artigo. Habermas debate a partir da denominada ética do justo (de matriz kantiana); e Taylor à luz de certa tradição hegeliana e comunitarista, a chamada ética do bem.

A reflexão filosófica acerca da relação entre secularismo e religião não recebe, entretanto, em Habermas e Taylor, um tratamento específico, encontrando-se dispersa ao longo dos escritos de ambos. Sistematizar tal discussão é um dos objetivos deste artigo, pois o problema do diálogo entre secularismo e religião nas teorias de Habermas e Taylor não constitui um *corpus* sólido.

Habermas, como veremos, defende que as religiões possuem intuições morais que podem colaborar nos debates públicos acerca das mais diversas questões, havendo, inclusive, aquilo que podemos chamar de uma virada *pós-secular* em sua filosofia, numa tentativa de propor um diálogo entre religião e secularismo na democracia. Ele preserva, porém, o caráter secular do Estado e das instituições, mas, ao mesmo tempo, reconhece a importância das vozes religiosas nos debates públicos. Os religiosos, no entanto, devem traduzir suas intuições essenciais para uma linguagem pública e secular.

Já para Taylor seria ilusória a tentativa de estabelecer uma prioridade de um discurso (secular, por exemplo) frente a algum outro, mesmo Habermas destacando o papel positivo que as religiões podem desempenhar na democracia, quando tradu-

zem suas intuições fundamentais para uma linguagem pública e secular. Aqui se encontra o ponto exato de discordância entre os dois pensadores, que será discutido neste artigo: por supostamente não levar em conta as identidades formadoras dos sujeitos, isto é, as possíveis referências de sentido do agir humano, Taylor criticará uma forma de secularismo que exclui a religião como instância essencial na formação das identidades dos sujeitos, tal qual uma fonte de sentido indispensável para diversas vidas.

O debate entre Habermas e Taylor, acerca do diálogo entre secularismo e religião, insere-se, sobretudo, na polêmica do *justo versus o bem* na filosofia. Enquanto a chamada prioridade do bem sobre o justo é característica das éticas clássicas de orientações teleológicas, como há em Taylor, a do justo em relação ao bem é uma marca das éticas modernas de orientação deontológica, com referência em Kant, como encontramos em Habermas. Neste, priorizar o justo sobre o bem significa vincular os discursos de fundamentação das normas a procedimentos de justificação que não dependam de um conjunto preestabelecido de valores éticos representativos de uma forma de vida particular.

Habermas, a partir da exigência de critérios de justiça imparciais num mundo marcado pelo pluralismo simbólico e moderno, defende o cognitivismo, o universalismo e o formalismo contra as concepções emotivistas de que os juízos morais nada mais seriam do que expressões de nossas vontades subjetivas ou de uma eticidade particular de uma comunidade. Percebemos, com isso, o aspecto fundamental de divergência entre a postura de Taylor e a de Habermas. Nesse contexto, refletirmos acerca da polêmica entre ambos torna-se essencial para o tema do diálogo entre secularismo e religião na democracia.

2 A Comunidade como Fonte de Sentido e Referência na Formação do *Self* em Taylor

O fio condutor do pensamento de Charles Taylor é o comunitarismo. Este se relaciona com a ideia de que o contexto das normas que regem uma sociedade deve ser o de uma comunidade que, em seus valores, práticas e instituições formam um horizonte constitutivo para a identidade de seus membros. Somente assim seria possível colocar as questões da justiça e, então, responder sobre o que é bom e o que deve valer para a comunidade. “Nosso relato é moldado o tempo inteiro por aquilo que compreendemos ser a realidade do caso” (TAYLOR, 2000, p. 169). Segundo ele, os homens são seres expressivos, porque pertencem a uma cultura que é sustentada, nutrida e transmitida no interior de uma comunidade.

No comunitarismo, princípios de justiça que regem a sociedade resultam de um dado contexto. Taylor parte da crítica hegeliana ao formalismo kantiano que deslocou o sujeito da comunidade, da história e da cultura, gerando demandas de reconhecimento.

O individualismo começa, como afirma Hegel, quando os homens deixam de se identificar com a vida da comunidade, quando eles “refletem”, ou seja, quando se voltam para si mesmos, e se veem de modo mais importante como indivíduos detentores de objetivos individuais (TAYLOR, 2005, p. 117).

Como hegeliano, a preocupação de Taylor é demonstrar que o indivíduo está desde sempre situado numa vivência comunitária que fornece os elementos significativos para a construção do seu *self*. O hegelianismo de Taylor diz respeito à consideração que ele faz das influências da vida comunitária na esfera de reconhecimento

dos sujeitos. A vida comunitária “[...] aparece como horizonte de possibilidade para os indivíduos elaborarem as suas identidades, pois é nela que os indivíduos encontram as bases culturais que sustentam as suas indagações de sua vida” (ARAÚJO, 2004, p. 141).

Taylor, por isso, critica a chamada prioridade do justo sobre o bem, pois a ética formalista de matriz kantiana, como a de Habermas, excluiria elementos responsáveis pelas referências dos indivíduos nas sociedades, a saber, os contextos formadores das identidades culturais na formação dos sujeitos. Em Taylor, quando um bem constitutivo de uma cultura não é articulado, corre-se o risco de perder fontes morais que alimentam a vida dos sujeitos. É necessária uma ontologia moral, isto é, uma teoria do bem, a fim de que haja uma conexão entre sentidos do eu e visões morais, ou seja, entre identidade e bem, algo determinante para a formação do *self*.

Taylor entende a ação moral como o desejo articulado linguisticamente do agente em busca da realização do bem, a dimensão existencial que dá dignidade à sua identidade humana. O bem aparece como meta a ser alcançada pelas avaliações que o agente faz ao agir. O que está em jogo é a própria identidade do *self* como agente moral.

Logo, a cultura que vive em nossa sociedade molda nossa experiência privada e constitui nossa experiência pública, que, por sua vez, interage profundamente com a experiência privada. De modo que não é uma proposição extravagante afirmar que nós somos o que somos em virtude de participar da vida mais ampla de nossa sociedade (TAYLOR, 2005, p. 113).

Deste modo, Taylor compreende que o homem elabora e expressa sua identidade por meio, também, de sua linguagem. À luz de Herder, ele exemplifica que a linguagem não pode ser vista apenas como um conjunto de sinais, mas como o meio

de expressão de um certo modo de ver e experimentar. “Logo, não pode haver pensamento sem linguagem, e, com efeito, as linguagens de diferentes povos refletem suas diferentes visões das coisas” (TAYLOR, 2005, p. 31).

Por conseguinte, as pessoas podem ter sua identidade definida por algum compromisso moral ou espiritual que se expressa e se forma numa determinada linguagem e modo de vida. A linguagem é a própria esfera de expressão e constituição de um modo de ser no mundo, bem como das identidades dos sujeitos. Assim, os sujeitos definem suas identidades pela nação ou tradição a que pertencem.

O que as pessoas estão dizendo com isso não é apenas que estão fortemente ligadas a essa concepção espiritual ou antecedentes, mas que isso oferece a estrutura dentro da qual podem determinar que posição defendem em questões sobre o que é bom, ou válido, ou admirável ou de valor. (TAYLOR, 2013, p. 14).

Uma crise de identidade, por exemplo, é uma forma aguda de desorientação. Aqui, identidade e orientação para uma vida boa relacionam-se diretamente. Perder essa orientação ou não tê-la encontrado é não saber quem se é. Tal orientação, uma vez conseguida, define a posição a partir da qual você responde e, portanto, sua identidade. Ela é aquilo que nos permite definir o que se é e o que não é importante para nós.

De acordo com Taylor, somos, portanto, um *self*, à medida que certas questões nos importam. O que sou enquanto *self*, minha identidade, define-se essencialmente pela maneira como as coisas têm significações para mim. Portanto, somos um *self* quando nos movemos em certo espaço de indagações, porque buscamos e encontramos uma orientação para o bem.

Como não podemos prescindir de uma orientação para o bem, e como não podemos ser indiferentes à nossa posição relativamente a esse bem, e como esse lugar é algo que deve sempre mudar e tornar-se, tem de surgir para nós a questão da direção de nossa vida (TAYLOR, 2013, p. 70).

Ser um *self* é inseparável da existência num espaço de questões morais, que têm a ver com a identidade e com aquilo que devemos ser. Logo, seria preciso uma ética articulada por conceitos ontológicos, assumindo uma noção de bem socialmente representativa: o indivíduo “serve a um objetivo mais amplo que é o fundamento de sua identidade, pois ele só é quem é no contexto dessa vida mais ampla” (TAYLOR, 2005, p. 112).

Em Taylor, o indivíduo não age motivado por meras escolhas quantitativas, mas por avaliações do desejo que permite ao agente decidir qual a direção a ser tomada no ato de agir. Há uma avaliação entre dois desejos: uma fraca e outra forte. Na primeira, para algo ser julgado como bom é necessário somente que seja desejado. Não há, portanto, o comprometimento com as formas valorativas que podem construir o próprio desejo. Na avaliação fraca (desejos de primeira ordem), o julgamento de algo como bom ocorre apenas no plano do desejo desenraizado de valor, fundado apenas na contingência, sem uma ação responsável.

Já na avaliação forte (desejos de segunda ordem), há expressões valorativas da identidade do sujeito humano, caracterizadas como um modo reflexivo dos desejos. Na avaliação forte, não se trata de uma mera satisfação contingente, mas daquilo que dá consistência às diversas formas de concepção humana. Afinal, os desejos de segunda ordem não refletem uma instância imediata, mas se relacionam com o pano de fundo ontológico, que constitui a identidade essencial dos sujeitos.

Não é à toa que, em *As Fontes do Self*, Taylor tem como principal conceito a avaliação forte, que irá, ao mesmo tempo, sustentar e desenvolver todas as suas teses sobre a construção do *self* moderno. A avaliação forte traz consigo a possibilidade de articulação da identidade da pessoa, fazendo com que esta deseje elaborar um modo de vida (ARAÚJO, 2004, p. 90).

Assim, a validade das normas apenas pode ser determinada no âmbito de uma tradição específica, que é portadora de uma pré-compreensão concreta da realidade e se radica na nacionalidade, na língua, na cultura, na religião e na história. Nesta perspectiva, qualquer tentativa de apelar para a separação rigorosa entre argumentos seculares e religiosos, na democracia, seria algo sem sentido, pois o secularismo seria apenas um modo de ser no mundo, dentre vários outros. Taylor conceitua, seguindo seu comunitarismo, o que denomina de *imaginário social*, como uma instância essencial na formação dos sujeitos.

O imaginário social não se expressa apenas em termos teóricos, mas apoia-se em imagens e narrativas que nos guiam coletivamente e nos formam enquanto sujeitos pertencentes a uma comunidade. Uma teoria, ao contrário do imaginário social, é algo apenas de posse de uma minoria, ao passo que o imaginário social é partilhado por grandes grupos sociais, como um horizonte de sentido de vida e reconhecimento social: “[...] o imaginário social é a compreensão que possibilita práticas comuns e um sentido de legitimidade amplamente partilhado” (TAYLOR, 2010b, p. 31).

Os sujeitos atuam no imaginário social muito antes de teorizarem acerca de si mesmos. O imaginário social incorpora expectativas que temos uns dos outros, através de imagens normativas profundas, relacionando-se igualmente com práticas coletivas que constituem a vida social, tal qual uma esfera de reconhecimento dos sujeitos e um reservatório de sentido de vida conjuntamente partilhado.

Taylor fala, por isso, acerca da existência de múltiplas modernidades, uma vez que culturas não ocidentais foram modernizadas à sua maneira. A modernidade ocidental seria apenas um imaginário social frente a tantos outros: “[...] as diferenças entre as múltiplas modernidades de hoje não de entender-se sob o ponto de vista dos divergentes imaginários sociais implicados” (TAYLOR, 2010b, p. 11). Nesse contexto, a exigência secular da separação e distinção entre os discursos seculares e religiosos, para Taylor, não faz sentido.

Já Habermas, por sua vez, enfatiza que a separação entre discursos religiosos e seculares é essencial quando buscamos normas justas dentro de um horizonte cada vez mais pluralista e diferenciado, mas que necessita de normas fundamentadas a partir de todos (crentes ou não crentes).

A coexistência com igualdade de direitos de diferentes comunidades étnicas, grupos linguísticos, confissões religiosas e formas de vida, não pode ser obtida ao preço da fragmentação da sociedade. O processo doloroso do desacoplamento não deve dilacerar a sociedade numa miríade de subculturas que se enclausuram mutuamente (HABERMAS, 2002, p. 166).

Habermas argumenta que as religiões são bem vindas na democracia desde que traduzam suas intuições éticas e morais para uma linguagem pública e secular. E como é possível tal tradução? Os religiosos não perderiam suas fontes de sentido ao traduzirem suas intuições para uma linguagem pública e secular? Como pano de fundo, encontra-se a defesa de Habermas da chamada prioridade do justo sobre o bem, isto é, a defesa de uma ética universal, deontológica, cognitivista e formal, que transcenda os contextos específicos de cada cultura, ou seja, o etos de uma cultura ou tradição em particular.

3 A prioridade do Justo sobre o Bem em Habermas

Habermas (1990) explica que, nas sociedades arcaicas, os mitos cumpriam de forma paradigmática a função de fundar uma unidade explicativa do mundo. Tal ideal seria um contraste com a mentalidade moderna de compreensão de mundo, que se caracteriza por uma atitude reflexiva e crítica em relação à tradição. A defesa de Habermas de um critério do justo sobre o bem, isto é, de critérios de justiça imparciais, ao invés da defesa de uma determinada concepção de bem particular, parte de sua leitura da modernidade e da defesa de um tipo especial de fundamentação de normas, no contexto de um pluralismo razoável de concepções de vida, num mundo de crentes e não crentes (OLIVEIRA, 2016).

Nas sociedades arcaicas, as normas de ação dos homens fundamentavam-se na religião e nas narrativas míticas. Estas monopolizavam a interpretação do mundo, uma vez que constituíam a única fonte de referência do agir. O homem moderno, porém, dessacralizou o mundo e assumiu uma existência profana. Na modernidade, o homem experimenta-se como sujeito e fonte autônoma de sentido e ação. Na perspectiva habermasiana, sociedades modernas são plurais e essencialmente deliberativas.

Isso significa que a legitimidade das normas tem a ver com a participação dos sujeitos que deliberam sobre as diversas questões. A fundamentação de normas é algo construído e justificado discursivamente pelos sujeitos. Por isso, o tipo de fundamentação normativa, em Habermas, diz respeito a um critério discursivo e deliberativo de justiça, a chamada prioridade do justo sobre o bem.

Portanto, Habermas tentará estabelecer uma fundamentação normativa capaz de propor um diálogo entre secularismo e religião, almejando a construção de

critérios de justiça discursivamente fundamentados, pressupondo sempre o fato do pluralismo moderno e simbólico. Enquanto os comunitaristas, como Taylor, apropriam-se do legado hegeliano em termos de uma ética do bem aristotélica, Habermas serve-se da teoria hegeliana do reconhecimento, acrescentada do imperativo categórico de Kant, na pretensão de garantir uma fundamentação universal, cognitivista, formal e deontológica da ética.

Habermas defenderá uma neutralidade procedimental, vinculada à tese kantiana da prioridade do justo sobre o bem, visto que este se referiria ao que é avaliado como adequado às nossas preferências e inclinações partilhadas intersubjetivamente, mas restritas a uma forma de vida específica. Já o justo avaliaria o que é igualmente do interesse de todos os concernidos através de um discurso livre, independentemente das concepções de bem ou felicidade. No justo, o critério é o caráter discursivo e deliberativo das normas e a inclusão de todos os possíveis concernidos como critério de racionalidade.

As éticas deontológicas, como a de Habermas, invertem a perspectiva explicativa própria das éticas fundadas nos bens ou nos fins. Elas não recorrem à visão subjetiva do ator nem ao impulso da simpatia, compaixão, orientação pela concepção própria de bem ou cálculo das vantagens e desvantagens a serem esperadas. Ao contrário, elas explicam o agir moral do ponto de vista objetivo de normas obrigatórias que, mediante boas razões, afetam a vontade racional de sujeitos livres.

O critério do justo, porém, é criticado por aqueles que consideram o agente moral como condicionado histórica e socialmente, agindo por motivações outras que não somente a consideração imparcial de todos os indivíduos. Para os críticos de Habermas, como Taylor, a proposta habermasiana, ao estabelecer a prioridade do justo

sobre o bem, estaria desvinculando os indivíduos de suas motivações, abstraindo-se de sua formação cultural e das contingências.

Porém, para Habermas, priorizar o justo sobre o bem significa vincular os discursos de fundamentação das normas a procedimentos de justificação que não dependam de um conjunto preestabelecido de valores éticos representativos de uma forma de vida particular ou religião específica.

Em oposição à proposta comunitarista de Charles Taylor, sustento que uma “política do reconhecimento” – à qual cabe garantir, com igualdade de direitos, a coexistência de diferentes subculturas e formas de vida dentro de uma só comunidade republicana – tem de cumprir seu papel sem direitos coletivos nem garantias de sobrevivência (HABERMAS, 2002, p. 9).

As éticas deontológicas, como a de Habermas, defendem a necessidade de critérios de avaliação moral que independam dos contextos específicos; já os comunitaristas, como Taylor, consideram inviável a formulação de critérios isentos da marca da sociedade em que foram pensados. Habermas, todavia, explicita que a primazia do justo, entendida sob um ponto de vista deontológico, não implica que as questões éticas em sentido estrito tenham de ser excluídas das deliberações. Sobre isso, Rainer Forst comenta:

Essa concepção de justificação não implica que as pessoas, como ‘bons cidadãos’, tenham de abdicar de sua identidade ética, mas mantém que a validade universal e obrigatória dos demais valores e das normas que deles seguem está sujeita a um critério mais amplo – a saber, o consentimento racional de todos os atingidos (FORST, 2010, p. 56).

Não se trata do que é *bom* para nós como membros de uma coletividade (caracterizada por um *ethos* próprio), mas sim do que é *correto* e *justo* para todos. Posto isso, Forst nos explica que:

[...] a neutralidade ética não significa que o direito é inteiramente livre de valores éticos ou que as comunidades políticas não possam ter ‘avaliações fortes’. Contudo, impõe determinadas condições para a ‘eticização’ do direito. Isso não implica uma relação dicotômica entre ética e direito; a separação entre regulações que devem ser justificadas universalmente em sentido estrito ou restrito não pode ser determinada em termos de conteúdo (FORST, 2010, p.65).

Uma vez que o princípio da neutralidade se refere primeiramente ao critério de validade de normas universais, ele não implica uma neutralidade do processo de justificação no sentido de que argumentos éticos seriam dele excluídos. O que importa é que os argumentos, quando propõem valores como fundamentos para regulações universais, possam ser traduzíveis em argumentos universais, como no caso da religião em diálogo com o secularismo, como ainda veremos. Os argumentos, em realidade, têm de ser compatíveis com o princípio da justificação pública.

Contudo, eles não se desvinculam completamente do pano de fundo ético do qual se originam: “Os critérios de universalidade estrita e limitada não desvinculam de seus contextos sociais as argumentações nem as normas justificadas” (FORST, 2010, p. 66). Nesse sentido, Habermas propõe o diálogo entre religião e secularismo, argumentando que as religiões devem ser capazes de traduzir suas intuições éticas para uma linguagem pública e secular, haja vista a prioridade do justo sobre o bem. Os não crentes, por sua vez, não podem negar a priori as intuições éticas presentes nas vozes das religiões. Isto constitui essencialmente aquilo que Habermas denomina de *pós-secularismo*, como veremos a seguir.

4 Pós-secularismo e Religião

Habermas evita leituras reducionistas que esvaziem qualquer possibilidade de diálogo ou discussão pública com doutrinas religiosas. Ele reconhece as dívidas de sua teoria em relação às tradições religiosas, sobretudo a judaico-cristã, principalmente no que concerne a uma ética universalista da fraternidade, de uma utopia da comunidade solidária, de uma dignidade igual entre todos os homens.

O cristianismo não é apenas uma figura precursora para a autocompreensão normativa da modernidade ou um simples catalisador, pois o universalismo igualitário, do qual surgiram as idéias [*sic*] de liberdade e de convivência solidária, de conduta de vida autônoma e de emancipação, da moral da consciência individual, dos direitos humanos e da democracia, é uma herança imediata da ética da justiça judaica e da ética cristã do amor. Fomos nos apropriando criticamente desta herança, deixando-a, porém, inalterada, apesar das inúmeras reinterpretações. E, hoje, inclusive, não temos alternativas com relação a essa tradição, pois, mesmo quando confrontados com os desafios atuais de uma constelação pós-nacional, continuamos a nos alimentar dessa substância (HABERMAS, 2003, p. 199).

Na ótica habermasiana, a interpenetração histórica entre cristianismo e metafísica grega não produziu apenas a figura da dogmática teológica, ela promoveu também uma apropriação, por parte da filosofia, de conteúdos genuinamente cristãos, a saber: responsabilidade, autonomia, justificação, história, recordação, recomeço, inovação, retorno, emancipação, completude, renúncia, incorporação, internalização, individualidade e comunidade. Habermas fala acerca de conceitos bíblicos que foram traduzidos, ao longo do tempo, para um público em geral de crentes de outras religiões e também de não crentes, ultrapassando os limites de uma comunidade religiosa particular.

Ele cita como exemplo a tradução da ideia de que o homem é semelhante a Deus para a ideia da “dignidade do homem”, de todos os homens, a ser respeitada de modo igual e incondicionado. Outro exemplo é o conceito religioso de tolerância,

que, no decorrer dos séculos XVI e XVII, “[...] passa a ser um conceito do direito”. (HABERMAS, 2007, p. 279).

Habermas enfatiza que o pensamento pós-metafísico deve incluir as tradições religiosas e metafísicas em sua genealogia. Seria irracional, diz ele, colocar de lado tais tradições por considerá-las um resíduo arcaico. Que razão, pergunta ele, impediria as religiões de continuar mantendo potenciais semânticos inspiradores? Habermas defende que as tradições religiosas não são simplesmente irracionais e absurdas. Pelo contrário, as grandes religiões mundiais carregam consigo intuições racionais e momentos instrutivos de exigências legítimas.

Para Habermas (1990, p. 61), enquanto a linguagem religiosa trazer consigo conteúdos semânticos inspiradores, que não podem ser jogados fora, a filosofia, mesmo em sua figura pós-metafísica, não poderá desalojar ou substituir a religião: enquanto não se encontrarem no meio da fala argumentativa palavras melhores para caracterizar aquilo que as religiões sabem dizer, a existência delas será legítima, mesmo no contexto de uma fundamentação pós-metafísica e pós-tradicional das normas.

O pensamento de Habermas assume, portanto, uma dupla atitude perante a religião: “[...] ele é agnóstico e está, ao mesmo tempo, disposto a aprender”. (HABERMAS, 2007, p. 162). Ele busca um lugar intermediário entre o cientificismo e a religião, numa perspectiva crítica em relação a um caminho unilateral tanto da ciência como da religião. “A consciência secular que se tem de viver em uma sociedade pós-secular reflete-se filosoficamente na figura do pensamento pós-metafísico” (HABERMAS, 2007, p. 159).

Para Habermas, as religiões mantêm viva a sensibilidade para o que falhou no mundo secular, preservando, na memória, dimensões de nosso convívio pessoal e social, nas quais os processos de racionalização social e cultural provocaram danos ir-

reparáveis. Ele destaca que as ordens liberais dependem da solidariedade de seus cidadãos e que suas fontes podem “[...] secar no caso de uma secularização descarriadora da sociedade em seu todo” (HABERMAS, 2007, p. 116).

Habermas concorda, portanto, que as religiões possuem conteúdos éticos determinantes que a razão secular não pode desprezar, constituindo um patrimônio ético que podemos encontrar nas diversas tradições de fé. O problema, porém, consiste em como tais intuições religiosas podem aparecer na formulação de critérios de justiça imparciais num mundo de crentes e não crentes. De um lado, Habermas (2013, p. 6) critica o fundamentalismo religioso, que despreza o caráter secular das instituições; de outro, ele critica um tipo de secularismo que vê na religião apenas algo irracional e sem valor.

Ele insiste, no que diz respeito à política institucional, na distinção entre a fala discursiva secular, a qual pretende ser acessível a todos, e a fala discursiva religiosa, dependente das verdades reveladas. As religiões precisam, no parlamento, traduzir para uma linguagem acessível suas contribuições sobre as questões da vida. Sem essa tradução, o conteúdo das vozes religiosas não consegue entrar nas agendas das instituições.

Para Habermas, começa a prevalecer na sociedade *pós-secular*, e não mais apenas *secular*, a ideia de que tanto as mentalidades religiosas quanto as seculares precisam modificar-se de forma reflexiva, aprendendo as contribuições de uma e de outra para os diversos temas. Nesse sentido, Habermas explica o porquê do termo *pós-secular*:

A expressão ‘pós-secular’ foi cunhada com o intuito de prestar às comunidades religiosas reconhecimento público pela contribuição funcional relevante prestada no contexto da reprodução de enfoques e motivos desejados. Mas

não é somente isso. Porque na consciência pública de uma sociedade pós-secular reflete-se, acima de tudo, uma compreensão normativa perspicaz que gera conseqüências [*sic*] no trato político entre cidadãos crentes e não crentes. (HABERMAS, 2007, p. 126).

No pós-secularismo, impõe-se a ideia de que a modernização da consciência pública abrange, em diferentes fases, tanto mentalidades religiosas como profanas, transformando-as reflexivamente. Habermas argumenta que a secularização cultural e social deve ser entendida como um processo de aprendizagem complementar, que obriga tanto as tradições do Iluminismo quanto as doutrinas religiosas a refletirem sobre seus respectivos limites. A consciência religiosa, por sua vez, precisa assimilar cognitivamente o contato com outras visões de vida: ela deve abrir-se às premissas do Estado constitucional, que se fundamenta numa moral profana. Posto isso, Habermas ressalta:

Os limites entre os argumentos seculares e religiosos são inevitavelmente fluidos. Logo, o estabelecimento da fronteira controversa deve ser compreendido como uma tarefa cooperativa em que se exija dos dois lados aceitar também a perspectiva do outro (HABERMAS, 2013, p. 16).

Portanto, a compreensão pluralista da tolerância em sociedades pós-seculares exige dos crentes e não crentes a compreensão razoável de que eles têm de contar com a permanência de um dissenso. A neutralidade, em termos de visões de mundo do Estado secular, garantidora de iguais liberdades éticas para cada cidadão, não diz respeito, contudo, à generalização política de uma visão de mundo secularista. Esse é um aspecto novo no pensamento de Habermas. Segundo ele, apreciações opostas têm sido associadas à secularização, a saber: uma de caráter plenamente otimista, com o modelo progressista de uma modernidade desencantada; e outra pessimista, vinda

de religiões fundamentalistas, que consideram a modernidade como uma época desamparada.

Para Habermas, as duas explicações cometem o mesmo erro. Elas consideram um jogo de soma zero entre, de um lado, as forças produtivistas da ciência e da técnica, liberadas pelo capitalismo, e, de outro, os poderes conservadores da religião. Essa imagem não é adequada para uma sociedade pós-secular e pluralista que se ajusta à sobrevivência de comunidades religiosas em um ambiente cada vez mais secularizante. Nesse contexto, Habermas defende um diálogo entre as vozes seculares e religiosas, com a ressalva de que as religiões devem traduzir suas intuições essenciais para uma linguagem pública e secular, algo que será criticado por Taylor, pois a tradução proposta por Habermas desvincularia os crentes de seu etos formador, gerando demandas de reconhecimento de suas identidades.

5 A Querela entre Habermas e Taylor: pós-secularismo *versus* comunitarismo

Apesar de Habermas reconhecer a importância das intuições religiosas nos debates públicos, desde que traduzidas para uma linguagem pública e secular, ele preserva o não nivelamento entre fé e saber, distinguindo entre discursos particularistas, como específicos das diferentes confissões religiosas e tradições, que pressupõem apenas uma determinada visão de mundo e de bem, de discursos válidos para todos. “A filosofia não pode apoderar-se daquilo que é tratado no discurso religioso enquanto experiência religiosa” (HABERMAS, 2001, p. 127).

Habermas insiste na diferença entre fé e saber, uma vez que o discurso teológico é dependente das verdades reveladas, ao passo que o filosófico é fundamentalmente de caráter argumentativo. Habermas reforça a ideia de que o pensamento pós-

metafísico não necessita recorrer a um Deus ou a um absoluto. Já para Taylor seria ilusória a tentativa de estabelecer uma prioridade de um discurso secular frente ao religioso. “Concorda-se geralmente que as democracias modernas devem ser ‘seculares’: [...] um certo etnocentrismo está entrelaçado a esse termo” (TAYLOR, 2012, p. 166).

Sobre o secularismo, Taylor explica que a maneira secular de ver o mundo, separando algo *terreno* e *deste mundo* de algo *transcendente*, é parte apenas do nosso modo de ver as coisas como ocidentais: “Tendemos a aplicá-la universalmente, embora nenhuma distinção tão rígida tenha existido em qualquer outra cultura humana na história” (TAYLOR, 2012, p. 160).

Nesse sentido, como contextualiza Taylor, o secular tem a ver com o “século”, isto é, com o tempo profano, contrastando com o eterno e o sagrado. Há um significado de secularização que data da sequência da Reforma, a partir do momento em que certas funções, propriedades e instituições foram transferidas do controle eclesiástico para o dos leigos. Do século XVII em diante, consoante Taylor, uma nova possibilidade aparece gradualmente, a saber: uma concepção de vida social na qual o secular era tudo o que havia, sem qualquer referência ao sagrado. Na era secular, diz Taylor, torna-se inaceitável qualquer forma de religião pública:

[...] a chegada da secularidade moderna, a meu ver, foi coincidente com o surgimento de uma sociedade na qual, pela primeira vez na história, um humanismo puramente autossuficiente tornou-se uma opção amplamente disponível. Quero dizer com isso um humanismo que não aceita quaisquer objetivos finais além do próprio florescimento humano, nem qualquer lealdade a nada além desse florescimento. Isto não ocorreu com nenhuma outra sociedade (TAYLOR, 2010a, p.31).

A fé passa a ser relegada à esfera privada, havendo, de acordo com a visão secular de mundo, uma moral independente de qualquer referência transcendente, bem como a defesa de uma razão sem auxílio a fontes transcendentes, derivadas da Revelação. Essa é a principal crítica de Taylor a uma determinada concepção do secular, à qual ele se opõe, por supostamente não levar em conta as identidades formadoras dos sujeitos, isto é, as possíveis referências de sentido do agir humano, como as religiosas. Assim, Taylor critica a exigência de argumentações secularizadas nos debates públicos, pois nem todas as sociedades passaram por processos de secularização, em que as identidades de tais sujeitos não foram formadas a partir de uma visão de mundo secular.

O que está subjacente a Habermas, critica Taylor, é algo como uma distinção epistêmica, havendo supostamente, nas éticas do justo, como na habermasiana, uma razão secular que todos pudessem usar e tirar conclusões, tal qual uma esfera neutra: “Portanto, a razão religiosa ou chega às mesmas conclusões da razão secular, mas então é supérflua, ou chega a conclusões contrárias, e então é perigosa e perturbadora. É por isso que ela precisa ser deixada de lado” (TAYLOR, 2012, p. 185).

Quanto a Habermas especificamente, Taylor diz que, apesar de ele reconhecer o papel e a importância das intuições religiosas nos debates públicos, sendo uma mudança significativa na obra de Habermas, este ainda conferiria vantagem ao modelo secular de ética, na sua forma de argumentação e justificação pública. Dessa forma, o modelo pós-secular de Habermas seria, para Taylor, tão secular como qualquer outro.

Habermas, em nossos dias, identifica um conjunto de questões que se relacionam com a justiça universal e, portanto, com a aceitabilidade universal de normas, que são o domínio de um discurso ético; ele dá a estas um estatuto

superior ao de questões concernentes à vida melhor ou mais satisfatória (TAYLOR, 2013, p.91).

Segundo Taylor, a democracia requer que todo cidadão utilize, no debate público, a linguagem que seja mais significativa para todos. Já para Habermas, é essencial a tradução do idioma religioso para o secular, em busca de uma forma de justificação pública e deliberativa. Isso, para Taylor, constitui uma “[...] imposição intolerável à fala cidadã (TAYLOR, 2010a, p. 626)”. Em alguns casos, argumenta ele, é inevitável a formulação nos parâmetros da religião:

Os compatriotas seculares de Martin Luther King foram incapazes de compreender o que ele estava defendendo quando expressou a questão da igualdade em termos bíblicos? Mais pessoas teriam entendido a questão se ele tivesse invocado Kant? (TAYLOR, 2012, p. 187).

Taylor destaca que Habermas reserva uma posição especial para a razão secular, como se apenas em tal esfera fosse possível resolver problemas de legitimidade normativa entre culturas e visões de mundo diversas: “Ele [, Habermas,] encontra esse fundamento seguro em uma ética do discurso, que infelizmente considero pouco convincente” (TAYLOR, 2012, p. 191).

Em Taylor, somente no interior desse horizonte de valores seria possível colocar as questões da justiça e, assim, responder sobre o que é bom e o que deve valer para a comunidade, considerando o pano de fundo de suas avaliações e de sua auto-compreensão.

[...] a ética procedimentalista às vezes é motivada por um compromisso sério com os bens de vida centrais da modernidade, a justiça e a benevolência universal, aos quais eles acreditam erroneamente poder atribuir um status

especial ao segregá-los de qualquer consideração a respeito do bem. (TAYLOR, 2013, p. 634-5).

Assim, como vimos antes, a distinção entre questões morais e de boa vida, como igualmente a prioridade do justo sobre o bem, destinadas a estabelecer os limites entre as exigências de validade universal e os bens variáveis segundo as culturas, tornam-se, para Taylor, distinções contraditórias, pois elas seriam motivadas por fortes ideais, como liberdade, altruísmo e universalismo, que estão entre as aspirações morais modernas e seculares, portanto também contextuais, como o próprio Taylor explicita em *Uma era secular*:

Não estou defendendo nenhuma tese ‘pós-moderna’ no sentido de que cada um de nós está aprisionado em seu próprio ponto de vista e nada pode fazer para convencer racionalmente o outro. Pelo contrário, penso que podemos apresentar argumentos para induzir outros a modificar seus juízos e (o que está estritamente ligado a isso) a ampliar suas simpatias. Porém, essa tarefa é muito difícil e, o que é mais importante, jamais estará completa. Nós não nos decidimos de uma vez por todas deixar nossos valores. Eles não contam apenas como premissas conscientes que podemos descontar. Eles continuam a moldar nosso pensamento em um nível mais profundo, e somente um intercâmbio franco continuado com quem tem pontos de vista diferentes nos ajudará a corrigir algumas distorções que eles engendram (TAYLOR, 2010a, p. 502).

Para Taylor, o projeto do secularismo de justificar uma moralidade independente fracassou. O que está em jogo, contudo, segundo Habermas, é a questão de como justificar normas a partir do fato do pluralismo moderno e simbólico. Por isso, segundo Rainer Forst, “[...] a teoria de Taylor parece colocar exigências muito elevadas sobre a homogeneidade de uma população política, que, no entanto, são muito difíceis de conciliar com o ‘fato’ de sociedades ética, étnica e culturalmente pluralistas” (FORST, 2010, p. 135). A nosso ver, a teoria de Taylor não oferece nenhuma saída

para o problema colocado por Habermas, a saber: como fundamentar normas numa modernidade pluralista e diferenciada?

6 Considerações Finais

Taylor, apesar de apontar para uma dimensão determinante, qual seja, os contextos intersubjetivos formadores das identidades coletivas (as religiões, inclusive), não consegue propor uma saída para os dilemas do relativismo cultural, ou seja, como fundamentar normas num mundo plural. Ele não explica como seria o procedimento de definição da concepção de bem mais valiosa para uma sociedade caracterizada pelo pluralismo de valores e crenças.

Não há, em Taylor, uma resposta satisfatória que mostre como uma determinada visão de bem seria capaz de abrigar o pluralismo de nosso tempo. A crítica a posturas como a de Taylor é a de que esta legitima a ideia de que todas nossas valorações são fundamentalmente dependentes de uma tradição cultural determinada. Como, então, estabelecer critérios de julgamento para sociedades pluralistas e diferenciadas na perspectiva de Taylor? Ou como comparar as diferentes tradições culturais?

Para Habermas, uma fundamentação normativa não pode ter como única orientação um determinado contexto situado, e sim todos os contextos, algo que Taylor não aprofunda. Enquanto cada conceito de justiça permanecer impregnado de uma respectiva concepção do bem, então, nós, ao julgarmos questões de justiça, permaneceremos confinados ao horizonte exclusivo de nossa autocompreensão e compreensão de mundo. Isto é inviável para sociedades diferenciadas, complexas e pluralistas. Segundo Habermas, a racionalidade das normas relaciona-se com a participação deli-

berativa dos crentes e não crentes nos debates públicos, tal qual um critério de legitimidade das normas construídas consensualmente, e não o etos, a comunidade ou tradição cultural, como em Taylor.

Referências bibliográficas

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

FORST, R. *Contextos da Justiça: filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo*. São Paulo: Boitempo, 2010.

HABERMAS, J. *A Inclusão do Outro: estudos de teoria política*. São Paulo: Loyola, 2002.

HABERMAS, J. *Entre Naturalismo e Religião: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

HABERMAS, J. *Era das Transições*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

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

HABERMAS, J. *Pensamento Pós-metafísico: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

HABERMAS, J. *Textos e Contextos*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

OLIVEIRA, J. A Prioridade do Justo sobre o Bem na Filosofia Prática de Habermas. *Intuitio*, Porto Alegre, v.9, n.2. 2016, p.46-60.

TAYLOR, C. *Argumentos Filosóficos*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

TAYLOR, C. *As Fontes do Self: a constituição da identidade moderna*. 4.ed. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

TAYLOR, C. *Hegel e a Sociedade Moderna*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

TAYLOR, C. *Imaginários Sociais Modernos*. Lisboa: Edições Texto & Grafia, 2010b.

TAYLOR, C. O que significa secularismo? In: ARAÚJO, L.; MARTINEZ, M.; PEREIRA, T. (Org.). *Esfera pública e secularismo: ensaios de filosofia política*. Rio de Janeiro: UERJ, 2012, pp. 157-195.

TAYLOR, C. *Uma Era Secular*. São Leopoldo: UNISINOS, 2010a.