5

A religião na esfera pública: análise da "cláusula de tradução" do discurso religioso para a linguagem secular

Religion in the Public Sphere: Analysis of the Translation Clause of Religious Speech to Secular Language[1]

DOI: 10.62551/2595-4539.2024.525

Gonzalo Scivoletto[2]

Tradutor: Tales Resende de Assis[3]

Resumo: O presente trabalho trata do lugar da religião na última etapa da obra de Habermas. Na primeira parte, são mostradas as diferentes facetas da questão da religião, com ênfase nos aspectos filosófico-políticos, especialmente

1 Artigo publicado no periódico espanhol Análises: revista de investigación filosófica, v. 4, n. 1, 2017, p. 93-116. Disponível em: https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6073534. Acesso em: 06 de agosto de 2024.

2 Doutor em Filosofia pela Universidad Nacional de Lanús (Lanus, Buenos Aires, Argentina). Professor nas faculdades de Filosofia e Letras, de Ciências Econômicas e de Direito da Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza, Argentina). E-mail: scivolettog@gmail.com.

3 Mestre e doutorando em Direito pelo Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Bacharel em Direito pela Universidade Federal de Lavras (Ufla). Advogado e membro do Núcleo de Estudos Constitucionalismo e Aprendizagem Social. E-mail: tales.resende@hotmail.com. Lattes: lattes.cnpq.br/3740155444477603.

no que diz respeito à "tradução" do discurso religioso para o secular como um "requisito" de acesso à esfera pública. Na segunda parte, o conceito de "tradução" em Habermas é reconstruído, apontando seus limites ou dificuldades. Para isso, recorre-se também a algumas categorias conceituais propostas por Jean-Marc Ferry. A tradução, nesse contexto, pode ser entendida em dois sentidos: como uma reformulação semântica que visa ampliar o universo discursivo de origem (tradução como desencapsulamento) e como uma transformação dos gêneros pré ou para-argumentativos em argumentativos (tradução como mudança de gênero discursivo).

Palavras-chave: Habermas. Religião. Pós-secularismo. Tradução. Esfera pública.

Abstract: *The present work deals with the place of religion in the last stage of Habermas' work. In the first part the different aspects of the question of religion are shown, emphasizing the philosophical-political aspects, especially the one that concerns the "translation" of the religious language to the secular like a "requisite" of access to the public sphere. In the second part, the concept of "translation" in Habermas is reconstructed, pointing out its limits or difficulties. To this end, it also appeals to certain conceptual categories proposed by Jean-Marc Ferry. The translation in this framework can be understood in two senses: as a semantic reformulation that aims to extend the original discursive universe (translation as "disencapsulation") and as a transformation of the pre or para-argumentative genres into argumentative (translation as discursive genre change).*

Keywords: *Habermas, religion, post-secularism, translation, public sphere.*

1 – Introdução

Nos últimos anos, a problemática da religião, em geral, e do seu papel no âmbito público, em particular, tem despertado enorme interesse acadêmico (além dos seus campos de estudo tradicionais, como a sociologia, a filosofia, a antropologia da religião e a teologia). Embora, como sugere Mendieta (2001), a religião nunca tenha desaparecido completamente, é certo que muitos expoentes da filosofia contemporânea têm se ocupado da religião, a partir de diferentes marcos teóricos e com

diferentes objetivos.[4] Mas, entre os filósofos contemporâneos que se dedicaram a essa questão, um dos que despertou maior surpresa talvez tenha sido Habermas. Até meados dos anos 80, a religião não ocupava um lugar destacado em sua obra, embora, é claro, isso não signifique que não tivesse nenhum lugar, como destacou na época Mardones (1998).[5] No entanto, esse lugar era mais bem representado pela imagem comum da religião na tradição da esquerda hegeliana e da Escola de Frankfurt. De fato, o próprio Habermas confessa, no final dos anos 80, que havia evitado falar sobre questões relativas à teologia (Habermas, 1988, p. 38). No entanto, pode-se dizer que desde seu livro *El futuro de la naturaleza humana* (Habermas, 2002) e seu encontro com Ratzinger – posteriormente papa Bento XVI –, suas afirmações sobre o pós-secularismo e o papel da religião no âmbito público provocaram uma explosão bibliográfica que deixou em segundo plano outros aspectos da obra de Habermas, incluindo temas como o naturalismo e o determinismo da liberdade, que até mesmo estão fortemente conectados com esse "giro religioso".[6]

4 Isso é particularmente significativo no "ressurgimento" da teologia política, ligada a Carl Schmitt, na tradição filosófica francesa dentro e fora da fenomenologia (além de Derrida, Nancy, Marion, Henry, Badiou, entre outros), ou na teoria crítica lacaniana de Zizek, para citar apenas alguns exemplos.

5 A reconstrução feita por Mardones sobre a religião em Habermas parte da tese de que ele entende a ética discursiva como assumindo a "função significativa, orientadora e integrativa" da religião e, embora reconheça que no "último Habermas" exista uma maior sensibilidade, sua posição representa a linha crítico-iluminista que remonta a Kant e Marx (Mardones, 1998, p. 10 et seq..). Sem embargo, o posicionamento de Habermas sobre a religião seria modificado após esse diagnóstico. O que está em discussão desde então é qual o alcance dessa mudança ou "giro religioso". Minha impressão é que há duas linhas: aqueles que enfatizam a dimensão política ou filosófico-política, no marco da teoria da democracia deliberativa, e aqueles – muito menos – que o fazem na dimensão linguística e antropológica, no marco de uma reconstrução genético-evolutiva da teoria da ação comunicativa. Em ambas as linhas, por sua vez, podem ser encontradas opiniões divergentes em relação a mencionada mudança.

6 Na verdade, é assim que Habermas apresenta em *Entre naturalismo y religión*, onde fala de "duas tendências opostas [que] caracterizam a situação espiritual de nossa época: a expansão das imagens naturalistas do mundo e a crescente influência política das ortodoxias religiosas" (Habermas, 2005, p. 9). No entanto, como mencionei, a atenção da crítica tem sido direcionada para a questão eminentemente político-religiosa.

Talvez essa preferência ou prioridade se deva ao interesse social, político e midiático despertado, sobretudo na Europa, pela problemática do terrorismo e pela situação dos migrantes e refugiados[7] – que, em muitos casos, da perspectiva europeia, são vistos como "outros" cuja identidade está fortemente ligada à religião, especialmente ao islã. Na América Latina, por outro lado, a religião entra em cena, a meu ver, através do poder real que ainda possuem determinadas igrejas cristãs – principalmente o catolicismo, mas também igrejas evangélicas – para condicionar alguns processos políticos, de legislação e gestão pública.[8] Mas, além dessas considerações sobre o papel das religiões na atualidade, há quem encontre motivos "mais profundos" e menos conjunturais para o retorno do religioso, ou seja, motivos que não se reduzem a um problema político de integração e participação cidadã ou ao poder de *lobby* da(s) Igreja(s). Tais motivos poderiam ser descritos como a ausência de sentido de uma modernidade que esgotou todas suas forças motivacionais[9] ou a crise da crença no potencial emancipador da comunicação e da democracia diante de um capitalismo globalizado e imparável.[10]

---

7 Questão que está presente, evidentemente, de maneira muito clara em Habermas, como pode ser apreciado nesta citação: "Enquanto, por exemplo, uma parte considerável dos cidadãos alemães de origem turca e credo muçulmano vive com maior intensidade política na antiga do que na nova pátria, faltarão na esfera pública e na urna eleitoral as vozes e os votos corretores que seriam necessários para ampliar a cultura política dominante" (Habermas, 2015, p. 272).

8 Um caso muito recente é o papel desempenhado pela Igreja Evangélica na oposição à paz na Colômbia. Na Argentina, por exemplo, embora o catolicismo tenha perdido terreno e importantes "batalhas", não deixou de ser um fator altamente influente nos processos de formação da vontade política: ao longo de 30 anos, a esfera pública tem sido mobilizada por campanhas da Igreja Católica contra a ampliação dos direitos civis, como a Lei do Divórcio (em 1987) ou a Lei do Casamento Igualitário (em 2010), e atualmente contra a legalização do aborto.

9 Um exemplo literário – na minha opinião extraordinário – desse clima de época são os romances de Michel Houellebecq. Em '*Submissão*', além disso, essa crise do Ocidente é retratada em uma potencial islamização da França – modelo de laicidade.

10 No seu ensaio "'O político: o sentido racional de uma herança questionável da teologia política"', Habermas o aponta explicitamente: "Nos Estados demo-

No entanto, neste trabalho, não me ocuparei primariamente com essas questões relativas ao "retorno" ou reabilitação do religioso, nem em geral nem na obra de Habermas em particular (sobretudo se os termos do debate se centrarem nas "reais motivações"[11] do autor para uma mudança de perspectiva). Sem embargo, interessa-me esclarecer uma questão geral: ainda que eu tente argumentar contra o "preconceito" que defende uma suposta sabedoria originária ou potencial força normativa vinculante encapsulada na religião, não pretendo, com isso, sugerir o contrário, em tom positivista ou secularista à moda antiga, isto é, sugerir que a religião é algo arcaico, pura superstição e que deve ser "superada". Acredito que é importante manter, em prol do rigor, um certo "agnosticismo metodológico", pois, embora seja verdade, como diz Habermas, que "não se pode excluir que

cráticos de bem-estar da segunda metade do século XX, a política ainda tinha a capacidade de dirigir os subsistemas divergentes; ainda podia contrabalançar as tendências de desintegração social... Hoje, sob as condições do capitalismo globalizado, as possibilidades da política para proteger a integração social estão se reduzindo perigosamente" (Habermas, 2011, p. 23). N.T.: Não consta na lista de referências do texto original. É a religião que vem ocupar essa função de integração social? Assim interpreta López de Lizaga, que, embora reconheça a compreensão de Habermas de que a reabilitação da religião não se deve a critérios funcionais, senão de conteúdo, afirma: "a integração social mediada por tradições religiosas ocupa em seus últimos escritos [de Habermas] o lugar que vai desalojando a comunicação tanto nesses como na própria sociedade. Com a diferença, nada irrelevante, de que a comunicação prometia suprimir a dominação, e a religião, em vez disso, já não promete nada, exceto consolo" (López de Lizaga, 2011, p. 206).

11 Habermas esclarece explicitamente em que consiste para ele o retorno do religioso. Ele se refere à "'propagação missionária"' das religiões mundiais, ao fundamentalismo e à instrumentalização política do poder da religião (Habermas, 2015, p. 265). No entanto, em outros lugares, o tom varia, e ele não se refere mais a esses fatos sociais e políticos, mas a razões mais de fundo. Por exemplo, em um texto sobre a filosofia da religião de Kant, ele afirma: "no Ocidente europeu, é uma batalha do passado a autoafirmação ofensiva da compreensão antropocêntrica de si e do mundo perante a compreensão teocêntrica. Assim, a tentativa de recuperar, em uma fé racional, certos conteúdos centrais da Bíblia tornou-se mais interessante do que a luta contra o engano clerical e o obscurantismo. A razão pura prática já não pode estar tão segura de poder enfrentar uma modernização descarrilada recorrendo apenas às intuições de uma teoria da justiça [...]. Por isso, a filosofia da religião de Kant me interessa do ponto de vista de como é possível apropriar-se da herança semântica das tradições religiosas sem desfocar o limite entre os universos da fé e do saber" (Habermas, 2006, p. 219).

[as religiões] levam consigo potenciais semânticos valiosos que podem desenvolver uma energia capaz de inspirar toda a sociedade uma vez que liberem seus conteúdos de verdade profanos" (Habermas, 2006, p. 151), tampouco se pode afirmar que necessariamente haja um tal conteúdo de verdade. Apenas mediante um discurso é possível determinar se as afirmações religiosas são ou não "verdades" e eventualmente avaliar seu potencial normativo. Portanto, ainda que considere que a religião não é um caso especial e que não há necessariamente "verdades" a serem reveladas (assim como a "inspiração" motivacional da religião pode ir em qualquer direção), acredito que esse giro em direção à religião permita abrir uma questão importante para a filosofia discursiva. Com isso me refiro ao problema da pretensão de compreensibilidade e às possibilidades ou dificuldades de "traduzir" conteúdos semânticos, dos quais o discurso religioso é um tipo a mais. Nesse sentido, retorna e se agudiza o problema da dependência da linguagem secular da filosofia, com suas raízes religiosas ou "culturais" em um sentido amplo, como um problema filosófico e da filosofia, a saber: sua linguagem. A pergunta que permeia este trabalho, a partir do reconhecimento da problemática participação das religiões no âmbito público, é o que significa que uma linguagem seja secular e se é possível uma linguagem não cosmovisiva – a qual presumidamente deveria desempenhar a filosofia.

Por fim, não gostaria de minimizar, ainda que sem matizar, o problema político da participação de cidadãos crentes na esfera pública. Do meu ponto de vista, o problema filosófico por trás do problema político do papel da religião no âmbito público não se reduz a uma questão de filiação e participação. Em primeiro lugar, por uma dificuldade de descrição empírica: é factível que, por razões históricas, culturais ou educacionais, cidadãos que não se reconhecem precisamente como crentes utilizem argumentos com conteúdo religioso ou que cidadãos crentes "usem" uma linguagem presumidamente secular para defender argumentos já assumidos por convicções religiosas. O suposto limite entre cidadãos seculares e cidadãos religiosos é extremamente difuso nas sociedades contemporâneas. Como em todo limite, é apreciado a partir dos extremos, mas, no meio, a paleta de cores

é bem ampla.[12] Por isso o problema hoje é, como apontou Taylor, não a relação entre o Estado e a religião, mas a do Estado com a diversidade de posturas básicas (Taylor, 2011, p. 45)[13]. A meu ver, para abordar a questão da religião na esfera pública devemos focalizar nos tipos de razões admissíveis no espaço público, que essencialmente é um espaço de razões, mais que nos tipos de participantes.

Em segundo lugar, acredito que essa estratégia – contra Habermas – é argumentativamente mais coerente – com Habermas. De fato, Habermas defende, por um lado, a completa neutralidade da esfera formal (as instituições com poder decisório, como o Parlamento ou as magistraturas), enquanto, por outro lado, coloca na porta de entrada da esfera público-política uma "cláusula" de tradução como filtro institucional, "pois sem uma tradução bem-sucedida não há nenhuma perspectiva de que o conteúdo das vozes religiosas encontre acesso às agendas e negociações dentro das instituições estatais nem de que 'conte' no mais amplo processo político" (Habermas, 2006, p. 140).[14] A pergunta que deveríamos fazer, então, é: que requisito os argumentos devem cumprir para que sejam considerados como

12 Para as dificuldades sociológicas de determinar os tipos de crenças, ver Taylor (2014, p. 355 et seq.).

13 Ainda que não coincida com Taylor em colocar no mesmo nível doutrinas religiosas e doutrinas filosóficas como o marxismo ou o kantismo. Nesse aspecto, Habermas está correto ao assinalar que o ponto de diferenciação é a prática do culto e a filiação. Sem embargo, na hora de elaborar razões em um debate, as razões nem sempre se aderem total e absolutamente a uma doutrina. Voltaremos a esse ponto. N.T.: Taylor (2011) não consta na lista de referências do texto original.

14 "A neutralidade do Estado em relação às diferentes visões de mundo certamente não é um argumento contra a aceitação de manifestações religiosas no espaço político público, desde que os processos institucionalizados de deliberação e decisão nos parlamentos, tribunais, ministérios e autoridades administrativas continuem claramente separados da esfera informal dos cidadãos na comunicação pública e na formação da opinião. A separação 'entre Igreja e Estado' exige que entre essas duas esferas exista um filtro encarregado de permitir a passagem unicamente das contribuições 'traduzidas', isto é, seculares, provenientes de toda essa babel de vozes do âmbito público, transportando-as até as agendas das instituições estatais" (Habermas, 2009, p. 79).

tais? Resumidamente, a resposta a essa pergunta indica que os argumentos devem estar formulados em uma linguagem publicamente acessível (Habermas, 2006, p. 142). Embora o próprio Habermas não desenvolva a ideia do que deve ser entendido por tradução, como realizá-la, etc., acredito que haja duas direções que, pelo menos, podemos ensaiar. Em primeiro lugar, concebe-se a tradução como uma espécie de "desencapsulamento", ou seja, uma potencial ampliação do sentido, destinado originalmente a uma comunidade específica, para uma comunidade "universal". Em segundo lugar, pode-se conceber a tradução como uma mudança de gênero discursivo, isto é, da linguagem pré ou para-argumentativa para uma linguagem argumentativa. No final do trabalho examinarei essas duas opções, entendidas como hipóteses exploratórias e, portanto, não conclusivas.

2 – O giro religioso de Habermas e suas múltiplas facetas

Do meu ponto de vista, a religião na filosofia discursiva do "último" Habermas não se reduz a um problema político ou filosófico-político no contexto da democracia deliberativa. Como mencionei no início, há outros aspectos conectados que talvez não tenham recebido tanta atenção. Ainda que eu não pretenda desenvolver uma visão completa e acabada, senão situar o tema que me interessa aqui, a saber, a compreensibilidade e a tradução, é importante mencionar algumas das facetas dessa questão da religião.

a) A religião no espaço público, uma resposta a Rawls

A primeira aproximação é de tipo mais político e diz respeito à forma de participação das comunidades religiosas nos Estados laicos. Nesse aspecto, a posição de Habermas, e o debate em si, é o que é menos denso teoricamente. A solução de Habermas, embora possa ser discutível em alguns pontos, como é mostrado ao longo deste trabalho, é certamente razoável, o que me leva a crer que a explosão bibliográfica mencionada anteriormente se deva menos à questão teórica em si do que às posições políticas

(em um sentido amplo) dos leitores. Assim, por exemplo, aqueles que defendem o laicismo em uma posição mais próxima de Rawls, com uma forte separação dos argumentos religiosos da esfera pública, veem na posição de Habermas uma certa decepção ou até mesmo perigo; por outro lado, aqueles intérpretes mais "abertos" à religião e à espiritualidade, ou eles mesmos crentes, veem com bons olhos a sensibilidade de Habermas, em certa medida, porque alivia a tensão nesse jogo duplo entre crente e cidadão, isto é, aqueles que defendem e vivem por determinadas convicções, mas devem moderar suas palavras na esfera pública. Nesse sentido, em resposta a Rawls, Habermas entende que "o Estado liberal não tem que transformar a obrigatória separação entre religião e política em um fardo mental e psicológico indevido que não pode ser exigido de seus cidadãos religiosos" (Habermas, 2006, p. 137); e, continuando, afirma:

> é claro que o Estado tem que esperar que eles reconheçam o princípio de que o exercício da dominação deve ocorrer com neutralidade em relação às visões de mundo. Todo cidadão deve saber e aceitar que somente contam as razões seculares mais além do umbral institucional que separa a esfera pública informal dos parlamentos, tribunais, ministérios e administrações. (Habermas, 2006, p. 137).

Ao separar a esfera pública informal da esfera formal (basicamente, as instituições do Estado), o processo da tomada de decisões políticas vinculantes (decretos, leis, sentenças, etc.) mantém sua neutralidade em relação às crenças religiosas, mas o âmbito informal (basicamente a sociedade civil) de formação da opinião pública "autoriza" a livre circulação de razões de todo tipo, incluindo as religiosas, mesmo em sua própria linguagem, se não puderem ser encontradas ou elaboradas traduções adequadas. Essa solução, que tem a tradução como dobradiça fundamental do processo de formação da vontade política, evitaria a divisão da identidade dos cidadãos religiosos (Habermas, 2006, p. 138).

Diante dessa proposta de Habermas várias objeções foram levantadas. Delas gostaria de mencionar duas, que, a meu ver, são mais relevantes para este trabalho. A primeira se refere aos

pontos de interseção entre as esferas formal e informal (López de Lizaga, 2011). A segunda, é que a correção de Habermas a Rawls, em qualquer caso, não modifica substancialmente as coisas, pois os cidadãos crentes não podem participar enquanto crentes (Lafont, 2009; Prono, 2016). No primeiro caso, o problema consistiria na dificuldade de estabelecer limites no fluxo comunicativo entre a sociedade civil e o Estado. López de Lizaga apresenta o caso hipotético de uma sociedade civil não secularizada perante um Estado laico e se pergunta: "Poderia [o Estado laico] justificar [sua política] empregando argumentos estritamente laicos diante de uma sociedade civil que não estivesse secularizada e na qual as opiniões dos cidadãos sobre questões de interesse público estivessem muito influenciadas pela religião?" (López de Lizaga, 2011, p. 179). E mais adiante volta a perguntar:

> Poderia [uma lei ou medida administrativa] alcançar uma base de acordo suficiente, que garantisse a legitimação da lei em questão, se não dispusesse de alguma linguagem política comum, ou de algum conjunto de princípios de legitimação da política independentes de suas respectivas cosmovisões éticas ou religiosas? (López de Lizaga, 2011, p. 179).

O que se reivindica aqui é uma "base de entendimento". Segundo entendo, essa base de entendimento seria o sistema de direitos (isso é, a meu ver, similar ao que Ferry chama de "mediação jurídica"). A essas objeções, acredito que se poderia responder o seguinte. Em primeiro lugar, é difícil pensar em uma sociedade totalmente não secularizada e uniforme, ou seja, uma sociedade totalmente católica, por exemplo, e, além disso, uma sociedade assim dificilmente geraria (ou teria gerado) instituições estatais laicas porque haveria uma total identificação entre a sociedade civil e o Estado. Se existe o Estado laico, ao menos do ponto de vista histórico, não é porque existam sociedades secularizadas, mas porque existem minorias religiosas. Em segundo lugar, se uma sociedade fosse muito religiosa, os cidadãos seriam "fortemente influenciados pela religião" e dificilmente deixariam de responder a essa influência por serem obrigados a utilizar outra linguagem: precisamente isso é o que

acontece com o secularismo estratégico. Por exemplo, hoje em dia, as justificativas dos grupos religiosos para suas posturas antiaborto apelam à linguagem da ciência ("há vida humana desde a concepção, do ponto de vista genético") e ao direito ("se desde o momento da concepção há vida humana, então o aborto é um crime"). Nesse sentido, é preferível que as religiões revelem, por assim dizer, suas verdadeiras razões, e que na esfera informal digam o que quiserem. Para o funcionamento de uma democracia e de um estado de direito, é suficiente que essas opiniões, enquanto religiosas, permaneçam fora dos órgãos de decisão do Estado. Mas, como interpreto as religiões, no esquema geral da comunicação público-política,[15] como grupos de pressão (em um nível similar às associações, corporações ou lobbies, etc.), não vejo por que se deveria impor a elas que não falem em sua própria linguagem, que tentem inserir determinadas problemáticas na agenda pública e enquadrá-las em sua perspectiva.

A meu ver, o segundo tipo de objeção à posição de Habermas se conecta com o primeiro. O núcleo desse argumento, como explicitado por Prono, é que basicamente as razões religiosas são contrárias à razão, são dogmáticas e, portanto, um crente "verdadeiro" não pode pôr em dúvida suas convicções (Prono, 2016, p. 10). Com isso, o problema da tradução, sob essa perspectiva, é supérfluo. Os conteúdos da fé não têm nada a acrescentar a uma democracia deliberativa e a um estado de direito que se sustenta sobre si mesmo; o que resta à religião é ou adaptar suas convicções a essa linguagem ou ficar relegada ao seu próprio âmbito: os cidadãos religiosos ou, melhor dizendo, suas razões, não podem participar enquanto religiosas.

Pois bem, sem objetar a objeção, gostaria de apontar um pressuposto, acredito, problemático. Essa abordagem presume que já sabemos o que é um argumento religioso e o que não é e supõe duas entidades claramente delimitáveis entre si: crentes

15 Refiro-me ao desenho da comunicação pública de massa proposto por Habermas em "Tem ainda a democracia uma dimensão epistêmica?" (Habermas, 2009, p. 158 et seq.). (Consulte-se, principalmente, os diagramas 1 e 2).

e não crentes. Voltarei a esse ponto mais adiante, quando me referir estritamente à tradução. Mas o que gostaria de destacar por ora é que, se filtros muito rígidos forem aplicados, corre-se o risco de censura e exclusão, o que é um problema político muito mais sério a longo prazo. Além disso, também existe um problema pragmático, que, até onde pude observar, raramente é mencionado. Na esfera formal, as instituições do Estado, o discurso tende a estar institucionalizado, com protocolos e delimitação de funções, incluindo-se a dos moderadores, que devem garantir o cumprimento desses protocolos ou procedimentos. No caso de uma discussão parlamentar ou judicial, por exemplo, existem mecanismos muito rigorosos, de acusação e apelação, para garantir a neutralidade das próprias instituições. Em contrapartida, na esfera público-política ou fraca, não existem nem podem existir tais mecanismos, exceto em casos de extrema gravidade. No entanto, também não é conveniente uma judicialização excessiva da comunicação pública, que por princípio é relativamente espontânea. Embora eu compartilhe o ceticismo em relação à genuína transformação das convicções religiosas em argumentos públicos, não me atrevo a afirmar, no entanto, que todas as convicções religiosas sejam dogmáticas e que a única possibilidade para um crente seja "disfarçar" seu discurso. Por isso eu argumentava que a solução de Habermas era "razoável": neutralidade do Estado e uma sociedade civil permeável e fluida, mesmo com os riscos que isso implica. Agora, acho importante distinguir a dimensão política, que acabei de descrever, da suposta "situação privilegiada" da religião, em relação à sua capacidade motivacional e como recurso de sentido.

b) A religião como recurso de sentido e motivação

Outro aspecto é a valorização que se realiza sobre a religião, o que é muito diferente da análise sobre seu lugar em um modelo como a democracia deliberativa ou mesmo da teoria da ação comunicativa. Aqui se pode encontrar, nos textos de Habermas, uma atitude condescendente em alguns momentos, atitude que o leva a exagerar certos traços em detrimento de outros. Nessa

perspectiva, frente à atitude "excessivamente" secularista,[16] teria chegado o momento, nessas sociedades pós-seculares, de mudar a atitude beligerante e reconhecer a potencialidade do discurso religioso. Mas uma coisa é mudar a atitude "combativa" contra a religião e outra muito diferente é atribuir-lhe algum tipo de "privilégio" cognitivo. No seguinte fragmento se pode ver como se sobrepõem, a meu juízo, essas duas questões. Diz Habermas:

> O Estado não pode desencorajar os crentes e as comunidades religiosas para que se abstenham de se manifestar como tais também de uma maneira política, pois não pode saber se, ao contrário, a sociedade secular não estaria se desconectando e se privando de importantes reservas para a criação de sentido (Habermas, 2006, p. 138).

Em primeiro lugar, há que dizer que o Estado não deveria desencorajar ninguém, na medida em que se conceba, como o faz a democracia deliberativa e a ética discursiva, a esfera pública como a institucionalização do discurso argumentativo. Ninguém pode ser legitimamente excluído e todos os afetados/interessados devem poder expressar suas razões. Então – e nisso particularmente coincido com Habermas –, não se pode forçar de antemão um cidadão para que se expresse em uma linguagem que ou não sinta como sua ou não lhe seja "suficiente".[17] Pensemos no seguinte caso, que não corresponde ao exemplo usual do cidadão católico conservador perante um Estado laico: a participação de um cidadão argentino de origem wichi ou mapuche

16 Habermas distingue entre "secular" e "secularista": "Diferentemente da postura compartilhada entre pessoas seculares e não crentes que se comportam de maneira agnóstica frente as pretensões de validade religiosa, os secularistas adotam uma atitude polêmica diante das doutrinas religiosas que, indepentendemente da falta de fundamentação científica de suas pretensões, gozam de importância pública. Na atualidade, o secularismo se baseia em um naturalismo duro, ou seja, fundamentado pela ciência" (Habermas, 2015, p. 276).

17 "A admissão na esfera público-política das manifestações religiosas que não foram traduzidas não só se justifica normativamente porque a estipulação rawlsiana não pode ser exigida razoavelmente daqueles crentes que não podem renunciar ao uso político de razões presumidamente privadas ou apolíticas sem colocar em perigo sua forma religiosa de vida" (Habermas, 2006, p. 138).

na esfera público-política. Deveria esse cidadão expressar suas demandas, por exemplo, de propriedade da terra e da água, fundamentais para sua forma de vida, em um linguajar "filtrado" de sua particular cosmovisão? O caráter inclusivo do discurso compele os interlocutores a ouvir e compreender seus argumentos, a fim de poderem responder à pretensão de validade levantada. Mas a pretensão de validade, em muitos casos, deve ser reconstruída como tal. Nisso consiste fundamentalmente, a meu ver, a tradução. Em suma, por razões lógicas e morais, deve-se favorecer a integração no discurso daqueles que, por razões fáticas, culturais, políticas ou econômicas, encontram-se fora. Mas isso é algo diferente do que diz Habermas apenas algumas linhas abaixo da citação anterior:

> As tradições religiosas estão providas de uma força especial para articular intuições morais, sobretudo em atenção às formas sensíveis da convivência humana. Esse potencial converte a fala religiosa, quando se trata de questões políticas pertinentes, em um sério candidato a possíveis conteúdos de verdade, que podem ser traduzidos do vocabulário de uma comunidade religiosa determinada para uma linguagem universalmente acessível (Habermas, 2006, p. 139).

A meu juízo, aqui Habermas outorga uma certa prioridade ou privilégio cognitivo à religião que, em minha opinião, não tem fundamento algum. Contudo, é importante reconhecer, como dizia, o valor motivacional do discurso religioso, embora, como todo valor, não esteja isento de ambiguidade. Frequentemente justifica-se essa espécie de privilégio epistêmico da religião devido ao seu lugar na história da cultura: de fato, argumenta-se, a filosofia não é mais que uma tradução dessa linguagem. A tradução filosófica da religião e dos "filósofos tradutores" é outra faceta da questão da religião.

c) A religião e sua "tradução" pela filosofia

Outra maneira de situar o religioso é através do valor que deve ser atribuído às doutrinas religiosas em sua relação com a filosofia. De algum modo, esse é o aspecto mais "clássico", na

medida em que se trata da relação entre essas duas figuras do espírito. Em geral, tem a ver também com o processo de esclarecimento iluminista, entendendo esse não só como um período particular da história europeia, mas como um processo de autodistanciamento ou de questionamento das tradições ou crenças religiosas. Agora, embora seja inegável que as grandes questões da filosofia podem ser retratadas genealogicamente a questões religiosas, teológicas ou metafísicas, é possível que surjam questionamentos sobre a razão de continuar fazendo indagações sobre um conteúdo semântico que, pelo menos para um pensamento pós-metafísico, já se encontra superado; nas palavras do Habermas (anterior): "desde então [desde Hegel] carecemos de alternativas ao pensamento pós-metafísico" (Habermas, 1988, p. 39). Isso não implica, evidentemente, negar o valor histórico-cultural e de autocompreensão que tal tarefa supõe, do mesmo modo que também não implica uma censura prévia em relação ao potencial semântico dos discursos da mitologia e da religião (enquanto capazes de aberturas de sentido, como a arte) e, em sentido estrito, de qualquer cosmovisão em geral. Mas, assim como não se pode limitar a priori à religião algum tipo de privilégio cognitivo, também não se pode atribuir-lhe a priori nenhum.

Sem a intenção de dar uma resposta definitiva, creio que a propensão a buscar nas religiões ou mitologias uma fonte de sentido deva-se, a meu ver, a uma espécie de "mito da origem", ou seja, ao preconceito de que haveria uma certa proximidade com a sabedoria ou a verdade naquelas cosmovisões que não foram particularmente "contaminadas" pela modernidade.[18] É difícil atribuir a Habermas essa intenção, mas é sem dúvida um dos pressupostos que se desprendem da análise de suas intervenções. Apenas com fins ilustrativos, podemos mencionar o seguinte exemplo.[19] Em um texto recente, em homenagem a

18 Isso eu coloco independentemente da questão da impossibilidade de uma linguistificação completa do sagrado. Se há algo de arcaico que resiste, é uma questão aberta.

19 A recepção por parte de Habermas dos filósofos-escritores religiosos e, consequentemente, a análise empírica reconstrutiva de como a filosofia traduz a

Martin Buber, Habermas reflete sobre esse status peculiar do filósofo ou escritor religioso. Além de Buber, Habermas menciona Kierkegaard, Royce, James, Bloch, Benjamin, Levinas e Derrida (Habermas, 2016, p. 37). Qual é a tarefa que desempenha o filósofo ou escritor religioso? Em primeiro lugar, Habermas a situa em uma dimensão temporal ou histórica, isto é, desempenham o papel de tradutores dentro de um momento histórico ou de transição epocal. Assim, estabelece uma analogia com

> a metafísica grega sob a tutela da religião abraâmica após o fechamento da Academia [...]. Assim, os filósofos tiveram que se revelar, em certa medida, como escritores religiosos se quisessem traduzir em conceitos filosóficos acessíveis à generalidade os conteúdos semânticos básicos do articulado tesouro de uma concreta tradição religiosa (Habermas, 2016, p. 38).

Do mesmo modo, os filósofos escritores contemporâneos, como Buber, "retomam, sob as condições próprias da Modernidade, uma tarefa de tradução que pode ser entendida na forma de uma osmose que passa despercebida..." (Habermas, 2016, p. 37). Em segundo lugar, consequentemente, esses pensadores enriqueceram a esfera pública na medida em que "filtraram filosoficamente os conteúdos da experiência religiosa e eliminaram deles o caráter exclusivo que vem dado por sua origem em uma comunidade religiosa" (Habermas, 2016, p. 38). Nesse sentido, os "filósofos tradutores" desempenharam e desempenham uma dupla tarefa: histórica e político-pública, em outras palavras, trata-se de uma tarefa Iluminista. Se essa tarefa um dia terminará, não pode ser sabido, e nisso reside a mudança de atitude do secularismo, mas, é claro, a meu ver, que Habermas, embora não profetize o fim da religião, de algum modo promove sua tradução filosófica, isto é, argumentativa e pública. A meu ver, o suposto giro religioso de Habermas consiste, nesse ponto, em injetar uma dose de falibilismo no triunfalismo secularista, mas a religião não deixa de ser, de certo modo, algo "superável" pela filosofia. Nesse sentido, por exemplo, Michelini levantou

linguagem religiosa será o tema de um próximo trabalho. Embora se tratem de escritos ocasionais ou que não têm um caráter sistemático, valem como modelo para o tema da tradução.

uma objeção importante: nem todos os conteúdos religiosos são necessariamente traduzíveis, apenas aqueles de importância pública ou com pretensões normativas, e querer traduzir toda a religião implicaria o desaparecimento da própria religião. A isso poderia ser respondido, sem embargo, que o que determina a religião como tal, mais que seus conteúdos, é o culto ou suas práticas ritualísticas. Mas essa é uma questão que deixo em aberto.

Dessa multiplicidade de facetas do tema da religião,[20] tal como adiantei na introdução, gostaria de me concentrar em um ponto em particular, a saber: o problema da tradução do conteúdo semântico do discurso religioso para o âmbito público. Ao contrário daqueles que pensam que esse seja um ponto já discutido e superado ou que não tem maior potencial, acredito que se trate de um aspecto da discussão geral sobre a religião no espaço público sobre o qual ainda há muito a ser analisado.

3 – O que pode significar traduzir um argumento?

Na introdução, afirmei que é possível entender a tradução, nesse marco teórico, em dois sentidos: como desencapsulamento e como mudança de gênero discursivo. Essa hipótese tem um caráter eminentemente exploratório e simplesmente tenta esclarecer o que pode significar "traduzir" uma razão. Além dos próprios textos de Habermas e, como veremos mais adiante, de Ferry, apelo à hermenêutica transcendental à qual me referi em outros trabalhos.

20 Por razões de espaço, lamentavelmente, devo deixar sem desenvolver duas dessas dimensões. A primeira, a relação com o mito, o ritual e o que Habermas denomina "linguistificação do sagrado", que, do meu ponto de vista, é a dimensão mais relevante e mais densa teoricamente, para a qual ainda não foi dedicada toda a atenção que merece. Em outros termos, trata-se do programaticamente mais promissor dos últimos trabalhos filosóficos de Habermas (influenciado em grande medida pelos estudos de Tomasello sobre a linguagem e a comunicação em primatas e crianças). Em síntese, Habermas agora rejeita que a ação comunicativa possa linguistificar o sagrado de maneira completa,. Ve ver Rosati (2014). O segundo aspecto é o que, a meu ver, inicia este esse "giro" de Habermas em direção ao religioso, e é seu ensaio sobre a eugenia liberal.

a) Tradução como desencapsulamento

O debate em torno da secularização e da modernização social abre duas questões para a filosofia e sua relação com a religião: por um lado, o vínculo propriamente dito entre filosofia e religião e, por outro, o problema filosófico-político em torno do papel das comunidades religiosas dentro de um Estado entendido como secular (Habermas, 2015, p. 13, 135). Sem embargo, haveria uma relação entre ambas as questões – a relação filosofia/religião e a questão político-normativa relativa ao papel da religião no âmbito público – já a partir do momento em que os cidadãos têm que apresentar argumentos ou razões para apoiar ou criticar suas posições políticas, mas muitas dessas razões se fundamentam em convicções de tipo religioso e, embora seja uma exigência dos Estados laicos, é pouco crível que um cidadão religioso simplesmente possa deixar suas convicções – como quem deixa um casaco ou os sapatos – à porta de entrada para a esfera público-política. O problema que apresentam as contribuições religiosas é que vêm formuladas em uma linguagem que, em princípio, se encontra "encapsulada".[21] Com isso quero dizer que o conteúdo material das razões como argumentos está formulados, *prima facie*, em uma linguagem aceita e direcionada a uma determinada comunidade, que, por sua vez, estabelece como critério de pertencimento a aceitação de um número determinado de "verdades", em princípio resignificáveis, mas não questionáveis. Habermas propõe uma "cláusula de tradução" para tais comunidades, a qual consiste em tradu-

21 Em Nachmetaphysischen Nachmetaphysisches Denken II, Habermas realiza uma autocrítica em relação à linguistificação do sagrado. N, nesse marco, afirma: "À luz da diferenciação entre comunicação cotidiana e extracotidiana, concebo a linguistificação do sagrado atualmente de outra maneira. Foi necessário liberar os conteúdos normativos de seu encapsulamento ritual e depois transferi-los para a semântica da linguagem cotidiana" (Habermas, 2015, p. 16). Segundo Habermas, a filosofia se apresenta a tarefa de continuar com a linguistificação do sagrado, isto é, "descobrir nas tradições religiosas os potenciais semânticos ainda não trabalhados e traduzi-los com seus próprios meios em uma linguagem universal e acessível, além dessas determinadas comunidades religiosas, para alimentar dessa maneira o jogo discursivo dos argumentos públicos" (Habermas, 2015, p. 19). A, a tradução consistiria em liberar o conteúdo semântico encapsulado, daí, então, a ideia de "desencapsulamento".

zir suas respectivas contribuições a uma "linguagem de acesso universal, antes que seu conteúdo possa acessar as deliberações das instituições políticas que tomam decisões juridicamente vinculativas" (Habermas, 2015, p. 136). Com isso se alcançaria, por assim dizer, uma solução política salomônica, que, como Habermas mesmo sustenta, para alguns é demais e para outros é muito pouco. As comunidades religiosas, segundo Habermas, não os indivíduos isolados, deveriam secularizar suas razões, isto é, formulá-las em uma linguagem "pública". Nesse sentido, como eu entendo, as comunidades religiosas deveriam institucionalizar comunidades de tradução para que suas pretensões de validade sejam traduzidas para uma linguagem secular a fim de obter o passaporte de entrada na esfera público-política.

Acredito que essa versão do problema apresente uma série de dificuldades. Em primeiro lugar, uma das principais dificuldades que surgem com as chamadas contribuições religiosas não é primordialmente a linguagem em que estão baseadas, mas sim o caráter dogmático dessas contribuições, ou seja, a falta de disponibilidade para reconhecer que o sentido, a verdade ou o correto pode não ser necessariamente o que corresponde à sua posição inicial. Em outras palavras, o problema reside na pretensão de infalibilidade de suas expressões, reivindicada por certas instituições religiosas. Em alguns debates políticos, por exemplo, é notável até como se apela a uma espécie de "secularismo estratégico", isso é, a mera reformulação da linguagem teológica através da linguagem do direito ou da ciência, não com o objetivo de elevar uma pretensão de validade normativa "genuína", mas de apresentar uma posição já assumida de antemão como absoluta e infalível de forma mais atraente para ouvidos não religiosos ou científicos. Um exemplo prático disso é, como mencionei anteriormente, a apelação feita pelos chamados grupos pró-vida, que, utilizando a linguagem da genética ou da biologia, revestem suas pretensões normativas baseadas na vontade de Deus para se opor à legalização do aborto. Entretanto, essa reformulação não seria precisamente um exemplo de tradução do discurso religioso para o discurso secular? Até que ponto uma razão é traduzida ou reformulada e até que ponto uma razão é "disfarçada"? Nessa impossibilidade de determinar

quando uma tradução é genuína, quando é falsa ou incompleta, baseia-se uma das principais razões de ceticismo em relação à participação genuína da religião no âmbito público. Com isso, a questão da tradução é muito mais relevante do que se poderia pensar, porque, se efetivamente não for possível traduzir razões religiosas, então, em sentido estrito, tais razões não podem participar da esfera pública.

Além disso, a questão da linguagem semanticamente encapsulada, por assim dizer, não é uma questão que diz respeito apenas aos discursos religiosos. Na minha opinião, qualquer "discurso" é semanticamente carregado por tramas conceituais ou matrizes de interpretação (Wellmer, 1994). Em uma entrevista, Habermas esclarece sua crítica ao modelo laicista de separação entre Estado e Igreja, afirmando que "o que deve ser salvaguardado é que as decisões do Poder Legislativo, Executivo e Judiciário estejam não apenas formuladas em uma linguagem universalmente acessível, mas também justificadas com base em razões aceitáveis por todos universalmente" (Habermas, 2015, p. 101-102). Mas, na esfera público-política informal, não se pode traçar um limite entre o secular permitido e o religioso proibido. Um exemplo recorrente nessas discussões (em Aguirre, Lafont, Walhof) é o caso do casamento entre pessoas do mesmo sexo. Por exemplo, a Igreja Católica pode afirmar que se trata de uma ação contrária à vontade de Deus (e continua afirmando isso, mesmo que, por exemplo, na Argentina seja legal há seis anos), ou também pode-se utilizar o argumento de que se trata de uma ação contrária à "ordem natural". Claramente, o argumento que apela à "vontade de Deus" pode ser contestado porque é exclusivista, só faz sentido para aqueles que já acreditam em Deus e nesse Deus. Por outro lado, o conceito de ordem natural é mais ambíguo, mas se trata de um argumento secular? Há aqui uma tradução secular da linguagem religiosa? Ou trata-se de um argumento completamente diferente?

Portanto, acredito que seja importante definir o que se entende por linguagem secular. No meu modo de ver não se trata de uma linguagem no sentido estrito, mas de um gênero, isto é, a argumentação. Caso contrário, corre-se o risco de identificar

a linguagem secular com uma forma de vida concreta, a saber, aquela que corresponde às sociedades modernas ocidentais, e legitimamente seria possível reclamar que as religiões estariam sendo forçadas a falar em uma linguagem que não lhes é própria devido a uma espécie de "coerção" cultural (Michelini, 2015): novamente, a coerção que exerceriam as sociedades modernas eurocêntricas que separam Estado e Igreja, etc. No entanto, mesmo quando consideramos a linguagem secular como um tipo de gênero discursivo, sua realização efetiva ocorre em um tipo de linguagem concreta, com sentidos sedimentados ao longo dos séculos. Assim sendo, a linguagem não pode ser neutra, tampouco livre de qualquer sentido cosmovisivo, motivo pelo qual acredito que ela tenha um peso específico maior do que Habermas, ao menos, lhe atribui em relação à possibilidade de entendimento (*Verständigung*). Sem embargo, a religião não tem um lugar "especial" nesse aspecto e, se tiver, não se deve, na minha opinião, ao seu tipo de linguagem, mas ao valor que lhe é atribuído e ao tipo de poder que está em condição de exercer no circuito geral da comunicação política.[22]

b) Religião: atitude pragmática e atitude semântica

Em um artigo recente, Jean-Marc Ferry esclarece essa distinção entre a dimensão pragmática e a semântica das condições de acesso da religião à esfera pública.[23] Em primeiro lugar, Ferry parte, como Habermas, do reconhecimento pelo sistema político (no seu caso a União Europeia) da importância da religião. Embora no processo de diferenciação social da modernidade a religião tenha se tornado uma esfera a mais, e opcional, em

22 Habermas divide o circuito da comunicação política em três níveis: os discursos institucionalizados, que correspondem principalmente à esfera do Estado, a comunicação de massa baseada nos meios de comunicação e a comunicação cotidiana da sociedade civil. No segundo nível, as elites impulsionam a comunicação mediática; entre elas devem ser contadas as igrejas. Ver Habermas (2009, p. 158 et seq.).

23 O texto espanhol utilizado neste trabalho corresponde ao capítulo II e parte do III de seu livro La raison et la foi.

uma sociedade "pós-secular" busca-se superar o suposto caráter privado da religião: "Uma sociedade pós-secular é capaz de oferecer, em uma base igualitária, um marco apropriado para uma exposição pública das convicções submetida à prova de contraexperiências e contra-argumentos" (Ferry, 2016, p. 27). Ferry prefere o termo "secularização interna" ou "segunda", na medida em que entende que não estão em questão os objetivos da laicidade. A questão é que o pós-secularismo não apontaria para a "diminuição da diversidade étnica e religiosa", mas sim para o "reconhecimento substancial das convicções", "sugere um levantamento do véu de ignorância posto sobre as pertenças e convicções" (Ferry, 2016, p. 28). Decerto, essa ampliação da arena deliberativa também supõe critérios de admissibilidade dos argumentos com fins normativos. Nesse sentido, por exemplo, os argumentos compreendidos sob a cláusula "Deus diz que…" já não são admissíveis. Ferry defende uma *perlaboración* da política com a religião. Não me ocuparei aqui da dimensão política, embora seja digna de menção sua crítica ao modelo democrático liberal e à ideia de consenso como solapamento, na medida em que ali se corre "o perigo de esvaziamento da base pré-política da solidariedade cívica" (Ferry, 2016, p. 36). Isso implica a transferência para um modelo de "consenso por confrontação" (diferente do consenso por "solapamento", de Rawls), o que pressupõe uma ampliação para "registros discursivos que não se reduzem ao estilo da argumentação jurídica" (Ferry, 2016, p. 34).

Mas gostaria de concentrar-me aqui nas condições ou "mudanças de atitude" que as religiões deveriam assumir para se envolverem nos processos da razão pública, mudança a que as religiões foram "convidadas" pelo próprio sistema político. Essa mudança supõe duas dimensões, uma pragmática e outra semântica (Ferry, 2016, p. 38 *et seq*.). A mudança pragmática refere-se à interiorização nas religiões dos princípios de uma sociedade aberta: falibilismo, criticismo e perspectivismo. Essa mudança de atitude é muito mais complexa, a meu ver, do que muitos autores sensíveis à religião supõem, pois não consiste apenas em expressar-se publicamente sobre os assuntos públicos – como bem assinala Ferry, algo a que as próprias Igrejas já

se autorizam –. De fato, é quase uma constante que, em debates públicos, como mencionamos no início, as diferentes confissões se expressem publicamente, geralmente contra: é o caso do divórcio, do casamento homossexual, do uso de anticoncepcionais, do aborto e de um longo etcétera. Sem embargo, assumir o princípio do falibilismo supõe precisamente reconhecer a possibilidade de errar, algo que geralmente as religiões não assumem por se basearem em supostas verdades reveladas. Por criticismo Ferry compreende a disposição de oferecer justificativas e de admitir refutações, "com base em exames imparciais". Por perspectivismo, finalmente, a ideia de que "o conteúdo de qualquer proposição só faz sentido em função do ponto de vista desde o qual se enuncia" (Ferry, 2016, p. 38). Essas três atitudes implicam um comportamento reflexivo que parte da base de que é possível distinguir entre certeza ou convicções e verdade. Mas, em muitos casos, essa consciência reflexiva não está presente nas religiões, que partem de certezas consideradas como verdades. Ferry conecta este "*ethos* falibilista-perspectivista-criticista" com os pressupostos contrafáticos descritos pela ética discursiva. Em definitivo, quem não assume tais pressupostos não participa de uma "discussão verdadeira", diz Ferry. Precisamente, em muitos casos podemos pôr em dúvida se determinadas religiões efetivamente querem entrar no discurso e submeter-se à força dos melhores argumentos. Mas coloquemos entre parênteses o ceticismo e concedamos esse ponto. Além dessa mudança de atitude pragmática é exigida uma segunda mudança das religiões que desejam ingressar no debate público, uma mudança de tipo semântico.

Segundo Ferry, a mudança semântica supõe que as religiões "ponham as cartas sobre a mesa e se esforcem para explicitar, mais além de um "Deus diz que…", as bases das convicções e das doutrinas de sua tomada de posição…" (Ferry, 2016, p. 40). Basicamente, se trata de um processo de tradução, em total coincidência com o proposto por Habermas.[24] Só que, no caso de

24 Diferentemente da compreensão de Graziano Lingua, que acentua o segundo sentido da tradução, que aqui chamo de "mudança de gênero discursivo". Lamentavelmente, além da representação sugestiva da perspectiva do autor, sobretudo a partir de Ricoeur, ele não fornece exemplos claros de como se realiza

Ferry, parece tratar-se de uma tradução realizada pela própria comunidade religiosa para a razão pública, quando Habermas fala mais de uma tarefa cooperativa entre cidadãos religiosos e seculares. (Mais adiante voltarei a esse ponto). Nesse texto, Ferry apresenta três exemplos de tradução da linguagem religiosa a secular: a criação do homem à "imagem e semelhança" de Deus pode ser traduzida como o caráter sagrado e diferenciado da pessoa humana; a unicidade de Deus e de que sejamos Seus filhos pode ser traduzida na irmandade e consequentemente igualdade em dignidade de todos os homens; ou o argumento da criação do mundo e da natureza como uma forma de entender a natureza não como uma propriedade do homem mas como objeto de cuidado. Esses exemplos, entre muitos outros, mostrariam, segundo esse autor, que a tradução é um requisito necessário e possível. Ferry inclusive chega a afirmar que "todos os gêneros semióticos podem ser traduzidos à linguagem comum, pois todas as intuições se beneficiam da presunção de comunicabilidade" (Ferry, 2016, p. 41), com a qual não só a religião formal ou padrão, por assim dizer, poderia ser traduzida, mas também o mito ou qualquer outra construção narrativa. Essa mediação "teológica" (semiótica) gera conteúdos que depois a razão pública poderia ou não reter, a partir da mediação jurídica. (No entanto, não gostaria de me deter nesse aspecto, pois creio que é o menos problemático e, ao fim e ao cabo, todos os autores que estamos analisando coincidem: o laicismo.)

De acordo com Ferry, o problema da tradução é um problema gramatical (noção que o autor desenvolve em *Grammaires de l'intelligence*). A diferença da linguagem religiosa com a secular radica na sua diferente gramaticalidade, a religião se encontra mais ligada se encontra mais ligada aos registros narrativos e interpretativos enquanto a gramática jurídica apela à argumentação (Ferry, 2016, p. 51). Em certo sentido, nisso consiste para Ferry a "passagem" do *mithos* ao *logos*, e, sem identificar igualmente mito e religião, o que importa aqui é que a tarefa do *logos*

efetivamente esse tipo de tradução, pelo menos no texto que tive em conta aqui: "Dépasser l'ex-communication politique du religieux" (Landenne, 2014, p. 74 et seq.).

é a reconstrução: "Sem a mediação do registro reconstrutivo, o retorno sobre o narrativo envolve a temerária aspiração a um reencantamento do mundo" (Ferry, 2016, p. 52).

c) Tradução como mudança de gênero discursivo

A tradução pode consistir em um processo mediante o qual se reformula uma determinada posição (pretensão de validade) em uma linguagem universalmente acessível. Mas, como vimos, esse pode ser o caso para traduções como aquelas do tipo Ferry: "dado que fomos criados a imagem e semelhança de Deus, todos somos iguais", para, por exemplo, "enquanto sujeitos racionais, todos somos iguais". Como é possível perceber, aqui não se julga o argumento em si, isto é, se a afirmação é correta, mas sobre sua formulação. O discutível, como vimos, é se a segunda formulação mantém efetivamente o sentido da primeira. Sem embargo, poderíamos dizer que são dois argumentos em sentido próprio, além do conteúdo semântico. Outro problema, mais complexo a meu ver, é quando se trata de traduzir linguagens ou gêneros não argumentativos ou para-argumentativos ao discurso. Nos textos considerados sagrados e canônicos, ao menos pelas "grandes religiões mundiais", encontramos abundante material: parábolas, sermões, exortações, poesias. Alguns sustentam que o discurso religioso é dificilmente traduzível ou mesmo que é intraduzível (Lara, 2013, p. 155). Sobre isso, creio que podem dizer-se duas coisas. Se é fácil ou difícil, o que quer que isso signifique, não é o ponto de discussão; o ponto de discussão é como uma pretensão normativa poderia participar, por exemplo, na esfera pública, se não é formulada ou não pode ser compreendida como pretensão de validade. Por outro lado, a história está repleta de intervenções bastante claras das religiões na esfera pública. Quando, por exemplo, o Cardeal Bergoglio, agora Papa Francisco, se referiu ao casamento entre pessoas do mesmo sexo como algo "demoníaco", deixava bastante claro o que pensa a Igreja Católica sobre a homossexualidade. Talvez essa condenação religiosa possa ser traduzida para uma linguagem secular com pretensões como "as relações sexuais e, consequentemente, toda forma de união sob a figura do casamento, são incorretas e o Estado não deveria enco-

rajá-las", "a homossexualidade é antinatural" ou "a homossexualidade é uma doença", ou argumentos semelhantes. Portanto, não se trata de que "a" religião seja traduzida (Michelini, 2015), mas sim suas pretensões normativas: de novo, a oposição da Igreja Católica à legalização do aborto não é um "mistério insondável" nem é apenas uma recomendação aos seus fiéis; trata-se de uma posição que tem a pretensão de incidir na esfera política, isto é, impedir que exista tal lei para todas as mulheres – sejam ou não católicas –, que os magistrados não possam administrar a justiça sob seu império e que as instituições e funcionários do Estado não se orientem por ela. Sem embargo, realizado esse esclarecimento, também é preciso consentir que certas intuições morais, formuladas em um gênero não discursivo, possam querer ingressar na esfera pública e que, por quaisquer razões, o interlocutor ou a interlocutora se vejam impossibilitados de formulá-lo como um argumento público. Nesse caso, os interlocutores, que desejam se entender e, portanto, encontrar uma base comum de significado, devem realizar um esforço de tradução para a compreensão mútua de seus argumentos. Mas, como vimos, uma coisa é traduzir entre uma mesma "gramática" e outra entre diferentes "gramáticas" (Ferry, 2016). Para o segundo caso, infelizmente, quase não temos indicações nos textos de Habermas, exceto uma vaga nota de rodapé sobre o uso comunicativo das parábolas bíblicas na teologia de Edmund Arens. No entanto, creio que essa segunda dimensão da tradução nos leve além de Habermas. Talvez a interpretação de Ferry na linha da tradição de Ricoeur possa oferecer uma perspectiva mais ampla ou esclarecedora. Mas essa é uma questão que ficará aberta para futuros trabalhos.

4 – A modo de conclusão

Neste trabalho busquei defender, no aspecto político, que as religiões não ocupam nenhum lugar "especial" ou "privilegiado" na esfera público-política, quanto à sua suposta capacidade de conferir sentido e motivação (ao menos não em relação a outras expressões do espírito, como a literatura ou a arte); mais ainda, dentro do esquema da comunicação público-política, as religiões ocupam o mesmo lugar que os grupos de pressão, defen-

sores de interesses gerais ou formadores de opinião em geral. Embora concorde que é necessário um filtro institucional para a linguagem religiosa, que consiste em um processo de tradução, não considero que essa seja uma tarefa especial ou específica que supostamente deveriam desempenhar os cidadãos seculares, pois, de certa forma, em um discurso, todos somos potenciais tradutores. De fato, a distinção entre cidadãos seculares e cidadãos religiosos, além de problemática do ponto de vista empírico, é irrelevante para o problema da formação da vontade política em um Estado de Direito. Sejam quais forem as matrizes de interpretação (e com isso quero ir mais além da sempre complicada questão de delimitar o que é religião, cosmovisão, espiritualidade ou "doutrina compreensiva") dos participantes em um discurso, os argumentos a favor ou contra determinadas ações devem ser apresentados publicamente, formulados de maneira compreensível para todos e sua justificação deve satisfazer a todos, isso além do compromisso contrafático de reformulação das razões quando solicitado pelo restante dos interlocutores. O aspecto da reformulação (que não implica uma mudança de razões) talvez não tenha sido tão considerado na ética discursiva. Ao menos em Habermas, a tradução cumpre a função de construir uma base de sentido geral, necessária para debater publicamente. Sem um significado intersubjetivamente válido não se pode dirimir nenhuma pretensão de validade.

Busquei sustentar, ademais, que aqueles que entram em um discurso pressupõem reciprocamente competências hermenêuticas, tais como a interpretação do conteúdo proposicional de seus atos de fala ou eventualmente a "tradução" de suas manifestações. Até o momento, acredito que, nesse marco, a tradução possa ser entendida de duas maneiras, não contraditórias. Em primeiro lugar, a "abertura" de uma linguagem, ou seja, a reformulação de determinados enunciados em uma linguagem que vá além dos destinatários iniciais ou da comunidade de pertencimento. Por exemplo, a exortação para agir como "irmãos" (em uma linguagem religiosa que atribui a "Deus" a paternidade) pode ser reformulada em termos de agir como "iguais". Em segundo lugar, a tradução pode consistir na reformulação de gêneros não discursivos, como as parábolas ou qualquer outro

tipo de linguagem narrativa em geral, mas com pretensões normativas, em atos de fala argumentativos. Sem embargo, embora o discurso religioso não seja um caso especial, a discussão sobre sua eventual tradução para a linguagem secular permite avançar na questão mencionada: o problema da tradução do conteúdo semântico do discurso religioso abre o campo problemático da compreensibilidade em geral como um elemento a ser considerado na institucionalização do discurso ou na prática discursiva.

5 – Referências

AGUIRRE, J. Jürgen Habermas y la religión en la esfera pública. **Ideas y Valores**, Bogotá, v. 61, n. 148, p. 59-78, 2012.

_____. Hacia un sentido democrático de "lo político": Jürgen Habermas y el rol de la religión en la esfera pública. **Revista de Antropología y Sociología**, Caldas (Colômbia), v. 17, n. 1, p. 23-44, 2015.

APEL, K. O. Plurality of Good? The Problem of Affirmative Tolerance in a Multicultural Society from an Ethical Point of View. **Ratio Juris,** Bolonha (Itália), v. 10, n. 2, p. 199-212, 1997.

_____. **Auseinandersetzungen in erprobung des transzendentalpragmatischen ansatzes**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998.

_____. **The response of discourse ethics to the moral challenge of the human situation as such and specially today.** Leuven: Peeters, 2001.

_____.The hermeneutics of being versus transcendental hermeneutics or transcendental pragmatics. *In:* **The Routledge Companion to twenty century hilosophy**. London and New York: Routledge, 2008. p. 736-783.

_____. **Semiótica filosófica**. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2009.

_____. **Paradigmas de filosofía primera.** Buenos Aires: Prometeo Libros, 2013.

ARFI, B. Habermas and the aporia of translating religion in democracy. **European Journal of Social Theory**, Sussex (Inglaterra), v. 18, n. 4, p. 489-506, 2015.

BÖHLER, D. Transzendentalpragmatik und kritische moral: über die möglichkeit und die moralische bedeutung einer selbstaufklärung der vernunft. *In:* KUHLMANN, W.; BÖHLER, D. (coord.). **Kommunikation und reflexion: zur diskussion der transzendentalpragmatik antworten auf Karl-Otto Apel**. Frankfurt: Suhrkamp, 1982.

BURCKHART, H. Nichthintergehbarkeit und unverzichtbarkeit einer diskursethischen begründung von moral. *In*: BURCKHART, H.; REICH, K. (coord.). **Begründung von moral: diskursethik versus konstruktivismus**. Würzburg: Königshausen und Neumann, 2000.

COOKE, M. Translating truth. **Reset dialogues on civilizations**, Dublin, 2013. Disponível em: https://www.resetdoc.org/story/translating-truth/. Acesso em: 30 out.2015.

_____. Salvaging and secularizing the semantic contents of religion: the limitations of Habermas's postmetaphysical proposal. **International Journal for Philosophy of Religion**, Oxford, v. 60, n. 1/3, p. 187-207, 2006.

FERRY, J. M. La religión in foro publico. *In*: Romerales, E.; Zazo, E. (coord.). **Religiones en el espacio público**. Barcelona: Gedisa, 2016.

GÓMEZ RINCÓN, C. M. La transformación postsecular de la relación entre religión y racionalidad. **Ideas y Valores**, Bogotá, v. 64, n. 157, p. 71-90, 2015.

HABERMAS, J. **Pensamiento posmetafísico**. Madrid: Trotta, 1988.

_____. **Textos y contextos**. Barcelona: Ariel, 1996.

_____. **El futuro de la naturaleza humana**. Barcelona: Paidós, 2002.

_____. **Entre naturalismo y religión**. Barcelona: Paidós, 2006.

_____. **¡Ay, Europa!** Madrid: Trotta, 2009.

_____. **Teoría de la acción comunicativa**. Madrid: Trotta, 2010.

_____. **Mundo de la vida, política y religión**. Madrid: Trotta, 2015.

_____. **En la espiral de la democracia**. Madrid: Trotta, 2016.

HARRINGTON, A. Habermas and the 'Post-Secular Society'. **European Journal of Social Theory**, Sussex (Inglaterra), v. 10, n. 4, p. 543-560, 2007.

LAFONT, C. **The Linguistic turn in hermeneutic philsophy.** Cambridge: MIT Press, 2002.

_____. Religion and the public sphere: what are the deliberative obligations of democratic citizenship? **Philosophy & Social Criticism**, Nova Iorque, v. 35, n. 1-2, p. 127-150, 2009.

_____. Dos argumentos transcendentales contra la tesis de la inconmensurabilidad. *In:* GIUSTI, M. (coord.). **Tolerancia**: el estado de la cuestión.Madrid: Fondo Editorial, 2010, p. 361-372.

LANDENNE, Q. **La philosophie reconstructive en discussions**: dialogues avec Jean-Marc Ferry. Bordeaux: Le bord de l'eau, 2014.

LARA, M. **The disclosure of politics:** struggles over the semantics of secularization. New York: Columbia University Press, 2013.

LÓPEZ DE LIZAGA, J. Verdades religiosas, política laica: Habermas sobre la religión en la esfera pública. *In:* FRANZÉ J. **Política y verdade**. Madrid: Plaza y Valdés, 2011. p. 175-208.

MARDONES, J. **El discurso religioso de la modernidade:** Habermas y la religión. Barcelona: Anthropos, 1998.

MENDIETA, E. Introducción: la lingüistificación de lo sagrado como catalizador de la modernidade. *In:* HABERMAS, J. **Israel o Atenas.** Madrid: Trotta, 2001. p. 11-50.

MENDIETA, E.; VANANTWERPEN, J. (coord.) **El poder de la religión en la esfera pública**. Madrid: Trotta, 2011.

MICHELINI, D. Creyentes y no creyentes en una sociedad democrática: la religión en el pensamiento actual de Jürgen Habermas. **Invenio**, Rosario, v.18, n. 35, p. 11-27, 2015.

MUÑOZ FONNEGRA, S. La función público-política de la religión: reflexiones sobre la controvertida interpretación de Habermas". **Astrolabio: revista internacional de filosofía**, Barcelona, nº 15, 32-41, 2013.

PRONO, S. Política y religión en Habermas: Reflexiones críticas desde la teoria del discurso. **Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas**, Mendoza, v. 18, p. 1-17, 2016. Disponível em: http://qellqasqa.com.ar/ojs/index.php/estudios/article/view/137. Acesso em: 6 out. 2016.

ROSATI, M. The archaic and us: ritual, myth, the sacred and modernity. **Reset DOC,** 2014. Disponível em: http://www.resetdoc.org/story/00000022339. Acesso em: 6 out. 2016.

TAYLOR, C. **La era secular**: tomo II. Barcelona: Gedisa, 2015.

UNGUREANU, C. Razón pública, religión y traducción: prospectivas y límites del postsecularismo de Habermas. **Revista Española de Ciencia Política**, Madrid, v. 32, p. 183-201, 2013.

WELLMER, A. **Ética y diálogo: *e***lementos del juicio moral en Kant y la ética del discurso. Barcelona: Anthropos, 1994.