

## Entrevista Luiz Bernardo Leite Araújo,

Revista Ensaios

Feita por Leonardo Macedo

**Ensaios Filosóficos:** Suas pesquisas em ética e filosofia política remontam a questões fundamentais do pensamento moderno e contemporâneo, temas estes associados à democracia, pluralismo, esfera pública, multiculturalismo e secularismo. No entanto, podemos notar que toda sua trajetória é marcada por um traço comum, isto é, a ocupação de um lugar de destaque pelo tema da religião. Você poderia nos contar como se interessou pelo pensamento filosófico e como a religião desempenhou um papel de amarração em seu percurso acadêmico?

**Luiz Bernardo:** Eu tive uma formação religiosa marcante na infância e na adolescência, já que meus pais eram católicos praticantes. Dela emergiu naturalmente um engajamento social e político vinculado à esquerda católica. Meu interesse pela filosofia residiu inicialmente, e não por acaso, na busca de uma articulação entre teoria e práxis, entre compreensão do mundo e sua possível transformação. Não fui o primeiro, e certamente não serei o último estudante de filosofia, bem como das ciências humanas e sociais, a ter como motivação primária, como se diz, mudar o mundo. Talvez tudo isso explique minhas preferências, como agora me ocorre lembrar, pelas disciplinas de Metafísica e de Filosofia Política durante o curso de graduação. O fato é que, ao ingressar no Mestrado em Filosofia da PUC-Rio, direcionei minhas pesquisas para a problemática do fenômeno religioso na modernidade ocidental, tema que, a bem dizer, nunca me abandonou. O impacto do pensamento marxista sobre a teologia política e a ação social de grupos religiosos significativos no país e no continente latino-americano incitou-me, naquela época, ao estudo da crítica marxiana da religião.

Contudo, na dissertação de mestrado intitulada *Marxismo e Filosofia da Religião*, em vez de tomar a via de uma pura explicitação dessa teoria, algo já bastante desenvolvido e discutido, procurei compreender a novidade radical da mencionada crítica da religião frente à tradição filosófica que a inspirou diretamente, a saber, o idealismo alemão. Posso resumir os eixos centrais da dissertação da seguinte maneira: a filosofia da religião é uma disciplina típica do contexto do mundo moderno, de onde emerge com a transformação da consciência religiosa advinda com a ruptura da cristandade medieval, constituindo-se a partir de então como disciplina autônoma no campo filosófico. Tratei, então, de rastrear as condições de possibilidade da emergência de um pensar crítico-filosófico acerca da religião, apontando para a importância dos pensamentos de Kant e de Hegel, autores paradigmáticos na crítica do fenômeno religioso. A esses últimos, segundo minha leitura, antepõe-se uma ruptura provocada

por Marx, na medida em que, embora tributário dessa tradição filosófica, inverte a postura crítica frente ao mesmo fenômeno.

O “corte” produzido pela teoria marxiana possui um claro e nítido contorno, contendo o meu trabalho a exposição dos referidos momentos de crítica da religião. As abordagens kantiana e hegeliana da religião seriam, nos limites e pressupostos críticos de suas respectivas filosofias, *leituras positivas*, no sentido de que a religião é valorada como fenômeno inerente à condição humana e não apenas uma construção nascida de certas condições superáveis. O deslocamento produzido pela escola hegeliana, em especial pela esquerda hegeliana, forjaria uma *leitura negativa* do mesmo fenômeno: a religião, ao contrário, é produto de um homem (concreto, como dirá Marx, opondo-se a Feuerbach) que não se encontrou consigo mesmo, um conjunto de quimeras construídas por um ser que necessita suportar as correntes que o escravizam e as contingências de sua existência. Meu estudo procurou analisar acuradamente esses aspectos: os pensamentos de Kant e de Hegel, por um lado, e o pensamento de Marx, por outro, integrados com suas respectivas teorias da religião, foram desenvolvidos enquanto momentos-chave no campo da filosofia da religião.

**Ensaios Filosóficos:** Em *Religião e Modernidade em Habermas* (1996), livro que é fruto de sua tese de doutorado defendida na universidade de Louvain (1991), você esboça que a *Religionstheorie* em Habermas não representa um *corpus* sólido, fechado e conclusivo, pois não recebe um tratamento específico, mas encontra-se dispersa nos meandros de seus escritos. Você acredita que sua tese se tornou cada vez mais atual com a passagem dos anos, diagnosticando aquilo que viria a fazer parte com maior força nos escritos do filósofo da Escola de Frankfurt?

**Luiz Bernardo:** Note a curiosa ironia do destino: se à época de meus estudos sobre religião e modernidade em Habermas o tópico não provocava o interesse senão de raros pesquisadores, a verdade é que muitos dos mais sofisticados críticos, e também dos mais penetrantes intérpretes, do pensamento habermasiano, alguns deles não sem uma considerável dose de surpresa, passaram a acompanhar o movimento de transformação da religião em aspecto relevante, quicá crucial, de sua obra. Desde a virada do milênio, com efeito, mais precisamente com a publicação de *Glauben und Wissen*, em 2001, é intensa e notável a reavaliação pós-secular preconizada por Habermas sobre a relação entre pensamento pós-metafísico e fé religiosa, culminando com a recente publicação da volumosa obra *Auch eine Geschichte der Philosophie*, em 2019. Visto que o discurso sobre fé e saber, aludido nos dois volumes dessa obra monumental, não apenas serve de guia para uma genealogia do pensamento pós-metafísico, mas se presta igualmente à

reflexão sobre a tarefa de uma filosofia secular situada entre as ciências e a religião, creio que minha tese, para utilizar a sua expressão, se tornou cada vez mais atual, embora requiera um renovado esforço de sistematização.

Eu falo em sistematização porque foi exatamente isso que busquei realizar na pesquisa de doutorado sobre a *Religionstheorie* de Habermas, uma vez que, até aquele momento, e mesmo até a virada do milênio, o tema da religião não recebe um tratamento específico de sua parte. Não se apresenta, pois, como um *corpus* sólido, fechado e conclusivo. Nesse sentido, minha tarefa foi a de tornar explícito e coerente, lógico e compreensível, um tema implícito – porém suficientemente elaborado – e marginal – mas não necessariamente decorativo – no conjunto da obra habermasiana. Devo confessar que, na elaboração do projeto de doutorado, situava Habermas como um epígono da Escola de Frankfurt, o que equivale a dizer que sua teoria seria objeto parcial de minhas considerações, as quais não levavam suficientemente a sério o conhecido *linguistic turn* por ele operado na teoria crítica da sociedade. As notas finais da tese demonstram que passei a entender a relação entre autor e programa de pesquisa de maneira completamente distinta, vale assinalar, no sentido de uma “filiação comum” às mesmas tradições de pensamento, e não no de um Habermas “herdeiro” ou continuador, ainda que sob outras premissas, de uma escola de pensamento. No decorrer das investigações fui-me rendendo, lenta e progressivamente, à evidência de que seu pensamento merecia de minha parte uma atenção exclusiva e deveria ocupar uma posição central no conjunto da pesquisa.

*Grosso modo*, destacam-se três fases no tratamento habermasiano sobre a religião e sua relação com a filosofia e as ciências: primeiro, no marco de sua teoria da modernidade, a possível superação da crença religiosa pelo agir comunicativo; segundo, no âmbito de seu pensamento pós-metafísico, a coexistência entre fé religiosa e razão comunicativa; terceiro, no contexto de uma reavaliação pós-secular de seu pensamento, a cooperação entre religião e razão no aprofundamento do discurso político sobre temas controversos na esfera pública. O cerne de sua leitura encontra-se na famosa ideia da “linguistificação” ou “verbalização” (*Versplachlichung*) do sagrado, que irrompe no interior da perspectiva programática da teoria da evolução social sobre a qual repousa a teoria crítica da religião de Habermas. A “linguistificação” do sagrado traduz, em suma, uma laicização racional do vínculo social primitivo na força ilocucionária da linguagem profana, cuja autoridade está ligada à força não coerciva, motivada racionalmente, do melhor argumento, servindo de fio condutor para a explicação da transformação estrutural do eixo tradicional da solidariedade social, ancorada nos símbolos religiosos e interpretada pela semântica do sagrado. Oscilando entre a superação da

religião pela razão comunicativa e a coexistência sóbria entre elas, Habermas, é bom que se diga, jamais deixou de sublinhar a relevância heurística das imagens religiosas de mundo para a teoria social e a indispensabilidade da linguagem religiosa, mercê de todo o seu potencial de sentido, como recurso semântico inspirador para a filosofia.

**Ensaios Filosóficos:** De acordo com a análise oferecida por Habermas no início deste século, a situação cultural atual aponta para dois modelos de características opostas: por uma via, a disseminação de imagens de mundo naturalistas; por outra, a crescente atuação política das ortodoxias religiosas. Nessa esteira, entre questões de fé e saber, a partir do pensamento pós-metafísico, quais são as reavaliações de Habermas acerca da tese defendida pela teoria da secularização, cuja compreensão tradicional decorre do *secularismo* como visão de mundo?

**Luiz Bernardo:** A rigor, e a despeito do crescente interesse de Habermas pelo tema da religião nos últimos anos, não há reconciliação definitiva entre o sagrado e o profano e nem expropriação de uma esfera pela outra no *opus* habermasiano de ontem e de hoje, embora tenha ocorrido uma mudança de tonalidade ou de ênfase em sua posição sobre o significado e o papel da religião nas sociedades contemporâneas, em virtude de uma maior abertura à inclusão de razões religiosas no debate político e de uma expectativa de decodificação dos potenciais semânticos das doutrinas religiosas em sociedades democráticas pluralistas adaptadas à persistência das comunidades religiosas num ambiente secularizado. Acredito que a teoria habermasiana da religião segue colhendo os efeitos da posição privilegiada ocupada pela dimensão religiosa, graças a seu enraizamento no mundo da vida, numa teoria da evolução social, cuja função primária é a de servir de modelo para uma reconstrução pragmática da racionalidade. Ainda recentemente, ele menciona numa réplica a seus críticos, intitulada “Religion und nachmetaphysisches Denken”, as razões pelas quais considera fecundo pensar a evolução social em termos de “estádios” no desenvolvimento das imagens de mundo, não acreditando que a transformação estrutural das imagens religiosas de mundo e das práticas rituais correspondentes possa ser inteiramente explicada como simples “acomodação a ambientes sociais alterados”, mas também, e talvez principalmente, a “processos internos de aprendizagem” que respondem a desafios cognitivos.

A questão da secularização passa, assim, ao primeiro plano pela conjugação da explicação durkheimiana da origem da religião e do significado da autoridade moral com a análise weberiana sobre a emergência e a constituição das sociedades modernas como processo histórico-religioso de desencantamento do mundo. Ora, há um tema recorrente na obra de Habermas, a saber: o da racionalização progressiva das imagens de mundo como *conditio sine*

*qua non* do advento da modernidade. Trata-se de um processo evolucionário de aprendizagem, no qual as religiões – e notadamente as “religiões mundiais”, como o confucionismo, o budismo, o hinduísmo, o judaísmo, o cristianismo e o islamismo – desempenham papel paradoxalmente fundamental. Para Habermas, a secularização é um processo de aprendizagem urdido na própria esfera religiosa e sem desenlace antecipável pelo discurso filosófico (ou científico). À vista disso, a persistência da religião no entorno secularizado da modernidade, para além de mero fato social, representa para a filosofia, como ele diz, um “desafio *cognitivo*”, de modo que as recentes intervenções de Habermas sobre religião reiteram os traços fundamentais de seu método de reconstrução pragmática da racionalidade, dentre os quais a autocrítica de uma razão (pós-metafísica) consciente de sua falibilidade e de seu fundamento originário mais profundo em algo que transcende as estruturas funcionalmente diferenciadas e culturalmente heterogêneas de uma modernidade complexa, desprovida de garantias metassociais, porém fundada no regime comum da “fala discursiva secular”, cuja acessibilidade pública impede seu nivelamento com a “fala discursiva religiosa”, dependente de verdades reveladas.

Habermas não abdica, portanto, da autocompreensão *secular* da modernidade, ainda que questione de forma inovadora a leitura *secularista* do processo de modernização, predominante nas interpretações canônicas do racionalismo ocidental. Ao revisitar o tema clássico da relação entre fé e saber, em discurso pronunciado cerca de um mês após o acontecimento histórico de 11 de Setembro de 2001, Habermas introduziu a expressão “pós-secular” tendo como mira principal o tempo nascente de um novo milênio cuja situação cultural exibiria duas tendências contrárias: de um lado, a propagação de imagens de mundo naturalistas, e, de outro lado, a revitalização inesperada de comunidades de fé e tradições religiosas e sua politização em escala mundial. É nesse contexto que ele fala numa modernidade com “cabeça de Jano”, bem como numa secularização “dominada por sentimentos ambivalentes”. O pós-secularismo, para Habermas, não é uma alternativa ao horizonte pós-metafísico da modernidade – que permanece “secular” a despeito daquele prefixo “pós” –, correspondendo a uma mudança de mentalidade ou a uma alteração crítica do autoentendimento secularista de sociedades que se tornaram conscientes da persistência da religião, de sua relevante contribuição para a vida política, da necessidade de eliminar sobrecargas mentais e psicológicas desmesuradas para os cidadãos religiosos, e ainda do imperativo de acomodação das vozes religiosas na esfera pública democrática.

No entender de Habermas, o pensamento pós-metafísico deve adotar uma atitude simultaneamente agnóstica e receptiva diante da religião, ou seja, que se oponha a uma determinação estritamente secularista das razões publicamente aceitáveis sem com isso comprometer sua autocompreensão secular. É uma opção metodológica cogente para um tipo de pensamento que, lidando com a força especial das tradições religiosas no trato de intuições morais profundas e na articulação daquilo que falta ou que se perdeu, não pretende despi-las de possíveis conteúdos racionais e nem desvalorizá-las como resíduos arcaicos de uma figura do espírito superada pelas ciências, mas ainda assim insiste nas diferenças capitais entre a fé e o saber como modalidades essencialmente distintas do ter algo por verdadeiro. Eis um aspecto crucial da descrição genealógica do pensamento pós-metafísico na obra habermasiana: a permanente e produtiva relação de tensão entre a fé (religiosa) e o saber (filosófico). Habermas adota uma postura dialética em face do antigo – e, no entanto, sempre renovado – problema da relação entre religião e razão ou entre fé e saber, motivo pelo qual tanto o modelo da “substituição” quanto o da “apropriação forçada” – apreciações opostas associadas à secularização moderna, ambas rejeitadas por Habermas –, são inadequados a uma sociedade “pós-secular”, na qual a “razão *profana*, mas não *derrotista*” adota a atitude razoável de “guardar distância da religião”, porém “sem fechar-se para as suas perspectivas”.

**Ensaios Filosóficos:** Aproveitando o 50º aniversário de *Uma Teoria da Justiça* de John Rawls, onde foi erguida uma das maiores e mais relevantes arquitetônicas teóricas da filosofia política analítica, gostaríamos de saber de você qual papel desempenha a ideia de razão pública no liberalismo político do filósofo norte-americano, uma vez que as sociedades modernas são caracterizadas pelo fato do pluralismo, ou seja, pela profusão de doutrinas abrangentes razoáveis, porém compreendidas como opostas e irreconciliáveis entre si?

**Luiz Bernardo:** Como se sabe, John Rawls promoveu na década de oitenta algumas revisões importantes na concepção originalmente apresentada em *A Theory of Justice* (1971), que culminaram na publicação de *Political Liberalism* (1993). A justiça como equidade deve ser entendida a partir de então – para utilizar o título do famoso ensaio de 1985 que marca uma guinada na obra rawlsiana – como uma “concepção política, não metafísica, de justiça”. A tarefa capital da filosofia política consiste em encontrar um modelo adequado de unidade social em sociedades marcadas pelo pluralismo das imagens de mundo. Nessas condições de pluralidade não é mais possível, nem responsável, admitir que o poder político encontre sua fonte de legitimidade nos imperativos de uma doutrina abrangente específica, seja ela religiosa, moral ou filosófica. Essas doutrinas, em regra, pleiteiam um modo unívoco de condução da

vida boa, o que compromete as liberdades básicas daqueles que veem em outras concepções do bem a melhor forma de realização. A transposição dessa atitude para a esfera do político, na qual as decisões são investidas de poder coercitivo, é um fenômeno caracterizado por Rawls como “fato da opressão”. O liberalismo político, ao revés, recorre ao princípio liberal de legitimidade, que se vincula fortemente a um ideal de justificação cujo aspecto central reside no raciocínio público dos cidadãos. O que se requer, então, é uma concepção de justiça que se mova no domínio do político e que seja capaz de obter aprovação por parte das doutrinas abrangentes razoáveis que convivem em uma sociedade democrática, dando origem ao que John Rawls denomina de “consenso sobreposto”. Notam-se duas facetas do emprego do termo político que, unidas, permitem compreender o sentido da apresentação do liberalismo político como uma concepção autônoma ou independente: primeiro, o político é apresentado em oposição ao metafísico, quer dizer, normativamente independente de qualquer doutrina abrangente; segundo, o político é considerado em sua função prática, isto é, que visa a solucionar os conflitos oriundos de uma sociedade pluralista.

A própria teoria da justiça como equidade em sua formulação original, segundo o próprio autor, não distinguia claramente entre uma concepção política e uma doutrina abrangente, possuindo elementos desta última sob a forma de uma concepção filosófica e moral ampla projetada no domínio do político, o que a tornava incompatível com o respeito ao fato do pluralismo e da diversidade das crenças numa sociedade democrática. Rawls não defende mais esse projeto, mas, ao contrário, se opõe ardorosamente a justificações que apelem a esses tipos de consideração. Uma concepção de justiça ancorada em ideias e premissas de todo pertinentes a uma doutrina abrangente particular está inevitavelmente sujeita ao desacordo razoável, carecendo de uma base moral compartilhada capaz de transcender o pluralismo das doutrinas abrangentes e prover uma sólida unidade social sustentada pela concepção política de justiça. Reside aqui a explicação para a insistente resistência de Rawls em não tornar a justiça como equidade um simples apêndice de uma doutrina moral abrangente. Essa disposição encontra-se delineada de modo mais preciso na abordagem rawlsiana do *construtivismo político*, o qual repousa na ideia de que é possível a obtenção de princípios de justiça válidos, que seriam aceitos por todos, a partir da formulação de um procedimento estruturado e sistematizado com base em determinadas noções latentes na cultura política pública de uma sociedade democrática. Daí a importância da ideia de “razão pública”, que não é um valor político entre outros, mas, para Rawls, envolve todos os diferentes elementos que constituem o ideal de uma democracia constitucional, já que explicita os valores morais e políticos que

perpassam a relação de um governo com seus cidadãos e destes entre si. Sendo a razão dos cidadãos “como cidadãos”, a razão pública é pensada como a expressão política da vontade soberana do povo.

A razão pública envolve mais do que apenas a ideia de que os princípios da associação política devem ser objeto de conhecimento público. Ela diz respeito à própria base das decisões coletivamente vinculantes. Honramos a razão pública quando colocamos nossa própria razão em harmonia com a razão dos outros, defendendo um ponto de vista comum para definir os termos de nossa vida política. A concepção de justiça pela qual vivemos é então aquela que endossamos, não pelas diferentes razões que cada um pode descobrir, e não simplesmente pelas razões que por acaso compartilhamos, mas sim pelas razões que contam para nós porque podemos afirmá-las juntos. Tal espírito de reciprocidade constitui o fundamento de uma sociedade democrática. Rawls postula que a concepção política de justiça deriva de uma atitude reflexiva frente a uma moralidade política já existente na tradição da sociedade democrática a que pertencemos. Assim sendo, e tentando oferecer uma resposta mais incisiva à questão formulada, a ideia de razão pública desempenha um papel fundamental na estruturação de justificáveis para o problema crucial da legitimidade política em sociedades marcadas por uma diversidade endêmica de doutrinas incompatíveis e irreconciliáveis entre si, pelo pluralismo de doutrinas morais, filosóficas e religiosas, cujo desacordo razoável é característico de uma cultura política democrática. No caso de Rawls, estou convencido de que a exigência de reciprocidade e o repúdio ao fato da opressão não impedem, como sugerem alguns críticos, a construção de um espaço público amplo e dinâmico, sensível a novos anseios sociais. As restrições da razão pública revelam-se, no final das contas, como uma questão de avaliar o que se deve contar como um argumento moralmente relevante ou não, tendo em vista o fato do pluralismo e a suposição do caráter razoável dos indivíduos.

**Ensaios Filosóficos:** Levando em consideração a ascendente maré dos partidos de extrema direita e do nacional-populismo no ocidente, representados pela antipatia às minorias, aos imigrantes e aos valores modernos, de que modo os principais autores ligados à tradição da democracia deliberativa poderiam contribuir para mitigar o avanço deste modelo de ideologia política?

**Luiz Bernardo:** A pergunta vem a calhar diante de tudo o que foi dito anteriormente, porquanto Habermas e Rawls, para mim os mais importantes filósofos políticos contemporâneos, adotam, cada qual a seu modo, modelos deliberativos de democracia para lidar com uma questão central da filosofia prática, que é a questão da possibilidade de uma comunidade política formada por



cidadãos razoáveis, porém profundamente divididos pelo pluralismo de ideais de vida e de orientações axiológicas conflitantes. Oriundas de tradições de pensamento distintas, embora marcadas por mútuas influências, suas teorias contribuíram para relançar o debate sobre a universalidade dos princípios morais e a legitimidade da democracia. Conjurando contra tendências instrumentalistas e historicistas reinantes na filosofia contemporânea, Habermas e Rawls buscam restituir às práticas e aos discursos políticos um alcance moral em sociedades privadas de garantias últimas de caráter transcendente, desenvolvendo as suas reflexões nos limites de uma concepção procedimental da razão prática basicamente haurida de Kant. Pois bem, a contribuição dessas teorias ligadas à tradição da democracia deliberativa reside no fato de que, malgrado os desacordos explicitados na querela havida em meados da década de noventa, chamada por Habermas de “uma disputa em família”, cada uma delas torna a ideia de *legitimidade* central para seu respectivo projeto filosófico-político, e, nesse diapasão, traz à tona a centralidade da noção de *razão pública*, entendida como a pedra de toque de toda justificação normativa, na medida em que a legitimidade democrática deve estar baseada num acordo fundado em razões publicamente acessíveis.

É curioso notar que os defensores de uma perspectiva deliberativa de democracia, como Rawls e Habermas, são alvos de críticas semelhantes quanto aos limites dos modelos ditos “arquimedianos” de razão prática e, em consequência, ao modo como tratam os conflitos morais e políticos da atualidade. Não seria mais adequado abrir mão de uma concepção exigente de justificação normativa, à qual está vinculada a ideia de razão pública, em prol de uma acomodação mútua entre as conflitantes doutrinas abrangentes ou imagens de mundo e suas respectivas formas de vida? A maneira de reagir aos casos de desacordo razoável, cada vez mais agudos e persistentes, não induziria à defesa de perspectivas sectárias e exclusivistas incompatíveis com aquelas supostas virtudes de tolerância e respeito pelos outros que parecem emergir de concepções procedimentais fundadas nos valores da autonomia e da liberdade e igualdade das pessoas? O liberalismo político de Rawls e a teoria do discurso de Habermas, por estarem primariamente concernidos com questões de estabilidade e de coesão sociais, e a consequente ênfase no ideal regulador de um acordo que guiaria as deliberações e legitimaria os resultados de procedimentos democráticos, não subestimariam o desafio que a diversidade impõe à ideia de uma cultura política compartilhada, negando assim reconhecimento pleno aos membros da sociedade cujas doutrinas abrangentes não coincidem com a da cultura majoritária e dominante? Eis aí algumas questões fundamentais que se encontram no centro das investigações filosóficas no campo da filosofia moral e política.

Obviamente, a defesa de uma proximidade entre Habermas e Rawls no sentido indicado não significa que ambos tenham as mesmas respostas aos problemas enunciados, e tampouco implica que as respectivas concepções filosóficas sejam atingidas em planos idênticos pelas críticas contemporâneas aos modelos procedimentais de razão prática. De todo modo, a questão decisiva levantada remete menos aos limites de um modelo ou outro de democracia do que à própria ideia de *democracia*, atacada em seus fundamentos nos últimos tempos. Com efeito, o discurso político atualmente em voga é a negação mesma da democracia como forma madura de resolução dos conflitos, sendo duvidoso que nas chamadas sociedades algorítmicas em que vivemos o sistema democrático seja fomentado pela inclusão digital, como seria nosso anseio, ao invés de vilipendiado e desestabilizado por meios comunicacionais que parecem talhados para a desarmonia e a disrupção, e não para o diálogo e a persuasão, virtudes necessárias para uma cidadania democrática.