

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

DISSERTAÇÃO

**TENSÕES E ENTRELAÇAMENTOS NA SOCIEDADE PÓS-SECULAR
HABERMASIANA: SOBRE A TRADUÇÃO COOPERATIVA DOS
CONTEÚDOS RELIGIOSOS**

Roseane da Conceição Lôbo Santos

2019



UFRRJ

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO

INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS

CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

**TENSÕES E ENTRELAÇAMENTOS NA SOCIEDADE PÓS-SECULAR
HABERMASIANA: SOBRE A TRADUÇÃO COOPERATIVA DOS
CONTEÚDOS RELIGIOSOS**

ROSEANE DA CONCEIÇÃO LÔBO SANTOS

Sob a Orientação do Professor

Marcelo da Costa Maciel

Trabalho de Dissertação submetido como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em Ciências Sociais**, no Curso de Pós-Graduação em Ciências Sociais.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de financiamento 001

This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Finance Code 001

Seropédica, RJ

Maio de 2019

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Biblioteca Central / Seção de Processamento Técnico

Ficha catalográfica elaborada
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

S237Sa Santos, Roseane da Conceição Lôbo , 1994-
ntot Tensões e Entrelaçamentos na Sociedade Pós-Secular
 Habermasiana: Sobre a Tradução Cooperativa dos
 Conteúdos Religiosos / Roseane da Conceição Lôbo
 Santos. - Seropédica, 2019.
 38 f.

Orientador: Marcelo da Costa Maciel.
Dissertação (Mestrado). -- Universidade Federal Rural
do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em Ciências
Sociais, 2019.

1. Democracia. 2. Jürgen Habermas. 3. Tradução. 4.
Secularização. 5. Pós-Secularização. I. Maciel, Marcelo
da Costa, 1973-, orient. II Universidade Federal
Rural do Rio de Janeiro. Programa de Pós-Graduação em
Ciências Sociais III. Título.

**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS**

ROSEANE DA CONCEIÇÃO LÔBO SANTOS

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em Ciências Sociais**, no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, área de concentração em Ciências Sociais.

DISSERTAÇÃO APROVADA EM 20/05/2019

Prof^o Dr. Marcelo da Costa Maciel – UFRRJ
(Orientador)

Prof^a Dr^a Aparecida Maria Abranches – UFRRJ

Prof^a Dr^a Maria Clara Lucchetti Bingemer – PUC-RJ

AGRADECIMENTOS

Graças a Deus, esta dissertação ficou pronta!

Agradeço e dedico esta dissertação aos meus pais, Rosemary Santos e Renildo Santos.

Estendo minha gratidão à minha família, aos meus amigos e ao meu namorado, que foram o conforto necessário em inúmeros momentos.

Sou grata à PIB em Presidente Juscelino, minha igreja amada. Em especial, ao Pequeno Grupo de Estudos Bíblicos e Afins das jovens. Sem palavras para agradecer o apoio cotidiano destas irmãs!

Agradeço ao meu orientador, Dr. Marcelo da Costa Maciel, por acreditar em mim e por se dedicar à minha construção intelectual. A parceria, que vem desde 2012, não terminará aqui, acredito.

Por fim, agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, minha segunda casa. Em especial, agradeço à Dra. Mayra Goulart pela amizade e pelo apoio em diversos momentos, participando, inclusive, da Qualificação desta pesquisa. E gratidão à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pelo financiamento que possibilitou o desenvolvimento desta pesquisa.

RESUMO

Esta pesquisa consiste em uma análise bibliográfica e conceitual. Tem o objetivo de analisar o conceito de Tradução Cooperativa dos Conteúdos Religiosos, no bojo da teoria de Jürgen Habermas a respeito da sociedade pós-secular. Para desenvolvimento, consideraremos o conceito de secularização a partir de diferentes autores, iniciando por Max Weber. Em seguida, analisaremos a Democracia Deliberativa abordada por Habermas, como também as possibilidades ideais para o diálogo entre sociedade secular e religião na esfera pública democrática, no século XXI.

Palavras-chave: Habermas, Tradução, Secularização, Pós-secularização, Democracia.

ABSTRACT

This research is a bibliographical and conceptual analysis. It aims to analyze the concept of Cooperative Translation of Religious Contents inside the Jürgen Habermas's theory of the post-secular society. For development, we will consider the concept of secularization from different authors, starting with Max Weber. After this explanation, we will analyze the Deliberative Democracy developed by Habermas and the ideal possibilities for dialogue between secular society and religion in the democratic public sphere, in the 21st century.

Keywords: Habermas, Translation, Secularization, Post-secularization, Democracy.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	08
1. DA SECULARIZAÇÃO.....	11
2. JÜRGEN HABERMAS: DA PLURALIZAÇÃO DAS VISÕES DE MUNDO AO ESTADO (SECULAR) DE DIREITO.....	20
3. SOCIEDADE PÓS-SECULAR E A TRADUÇÃO COOPERATIVA DOS CONTEÚDOS RELIGIOSOS.....	27
CONCLUSÃO.....	35
REFERÊNCIAS.....	37

INTRODUÇÃO

Como outros estudos interessados no tema da Democracia, este busca desenvolver uma análise conceitual com base na bibliografia habermasiana que considera o diálogo entre visões de mundo religiosas e não religiosas para construção de uma esfera pública aberta ao diferente, ou seja, plural. O conceito a ser abordado é o de Tradução Cooperativa dos Conteúdos Religiosos. Ao analisar bancos de teses e artigos, percebe-se que é um conceito ainda pouco explorado, quando comparado com outros temas da obra de Habermas. Acreditamos que a exploração desse conceito, proposto por Habermas nas conferências Fé e Saber (2001) e Dialética da Secularização (2004) como primordial para que “a secularização continue nos trilhos”, seja relevante para o campo de estudos sobre a relação entre religião e esfera pública democrática.

Entendendo a esfera pública democrática como um espaço onde diferentes indivíduos podem estabelecer uma comunicação racional, vimos na leitura habermasiana a possibilidade de tratarmos as diferentes visões de mundo, inclusive religiosas, como elementos relevantes para o debate das pautas públicas. Com os questionamentos deste trabalho de pesquisa, temos em vista, além de analisar o que for aqui exposto sobre a teoria, fornecer subsídios teóricos para a avaliação do significado social da relação entre os discursos seculares e religiosos nas dimensões pública e institucional das sociedades democráticas, bem como para estudos empíricos sobre as práticas e experiências de indivíduos e grupos religiosos nos campos das eleições, da vida econômica, dos movimentos sociais, da cultura e dos meios de comunicação.

De uma forma geral, não existe um consenso entre os estudiosos da Secularização e da Religião quando se trata do conceito, da origem ou mesmo das causas desses fenômenos. Buscando-se sempre evitar afirmações precipitadas, pode-se, todavia, constatar que a religião permanece tema importante ao se considerar a esfera pública, sendo elemento a ser levado em conta nos debates políticos. Longe de a religião ter sido totalmente descartada com a secularização das sociedades, pode-se observar, na esfera pública desencantada, além do engajamento político de grupos religiosos, o fato da divergência da religião com as muitas outras visões de mundo que ascendem ao debate político democrático. Como pudemos testemunhar no ativismo de setores cristãos, quer liberais quer conservadores, dentro e fora do Brasil, nos últimos processos eleitorais e também em situações como as votações para descriminalização do aborto.

Entendemos, nesta perspectiva, que a sociedade secular não exclui a religião, porém deixa de ser particularmente mobilizada por ela. Por conta disto, acompanhando a atualidade da afirmação de Weber sobre o progressivo afastamento da religião para a esfera do irracional, conforme o avanço da racionalização de um mundo guiado, em grande medida, pelo discurso científico, observa-se certa diferença no acesso de cidadãos religiosos e não religiosos aos debates públicos. Neste caminho, consideramos que analisar a relação entre sociedade secular e religião abarca inúmeras *tensões* e *entrelaçamentos* entre discursos religiosos e seculares na esfera pública: incontáveis empréstimos e afastamentos que se baseiam na importância moral das diferentes visões de mundo para o equilíbrio da esfera política.

Em vista deste pano de fundo, consideramos as afirmações de Jürgen Habermas sobre razão e religião, como também a relação destas no Estado de direito democrático, para analisar a proposição que o filósofo e sociólogo alemão desenvolve com o objetivo de equalizar as oportunidades de inserção dos discursos religiosos no debate público, através da Tradução Cooperativa dos Conteúdos Religiosos. Esta análise será desenvolvida tendo em vista o conceito de sociedade pós-secular, que é a base para o entendimento e a possibilidade

de concretização da Tradução, e também levantará a questão a respeito dos critérios sob os quais esta Tradução poderia ser realizada.

O objetivo principal desta pesquisa é, a partir das obras de Habermas que consideram o diálogo entre política e religião, analisar o conceito de Tradução Cooperativa dos Conteúdos Religiosos, seu significado e a possibilidade (por quem? como?) do seu estabelecimento no mundo ocidental. Esta Tradução, como a entendemos, seria uma tarefa cooperativa na qual é exigido dos cidadãos religiosos e não religiosos que aceitem as perspectivas uns dos outros, no sentido de respeitarem a pluralidade das visões de mundo que concorrem na esfera pública.

Considerando que um dos motivos para o discurso que consta no livro *Fé e Saber* (publicado no Brasil em 2013) foi a tensão entre a sociedade secular e a religião, que se mostrou de forma diversa, em Onze de Setembro, no “atentado” às torres gêmeas de Manhattan, e que a reflexão habermasiana leva à busca de uma linguagem comum entre o lado secular e o lado religioso, tendo em vista que a secularização *não saia dos trilhos*, alguns questionamentos surgem. Estes questionamentos consistem nos objetivos amplos desta dissertação, quais sejam: analisar sob quais critérios a Tradução proposta por Habermas seria estabelecida; entender qual seria o parâmetro para estabelecimento desta linguagem comum; interpretar como seria possível estabelecer um modelo de Tradução comum para os discursos religiosos sem recair em um reducionismo aniquilador destes conteúdos; como também escrutinar quem seriam os responsáveis por esta Tradução, tendo em vista que o próprio Habermas afirma que evidências de um esgotamento da solidariedade cidadã têm aparecido no contexto maior de um dinamismo político descontrolado, envolvendo a economia e a sociedade mundiais.

Antes, porém, de abordarmos estes entrelaçamentos e tensões entre razão e religião (principalmente cristã), no contexto do Estado de direito democrático, tal como visto por Habermas, revisitaremos algumas concepções a respeito da Secularização, tomando Max Weber e a abordagem sobre o Desencantamento do Mundo como ponto de partida, pelo fato de seu pioneirismo e atualidade, em certa medida. Além deste estudo, incorporaremos as análises de Danièle Hervieu-Léger (1999), Charles Taylor (2010) e Terry Eagleton (2016), pois auxiliarão no entendimento da Secularização e da Secularidade para que tratemos a Pós-Secularização conceituada por Habermas.

Buscamos indagar, assim, no interior da relação entre *sociedade secular e religião*, se existem, e quais seriam, as possibilidades de um reconhecimento recíproco entre cidadãos religiosos e não religiosos do Estado democrático de direito, abordado por Jürgen Habermas. Pretendemos investigar como a Tradução Cooperativa dos Conteúdos Religiosos, proposta na sociedade pós-secular habermasiana, poderia realizar-se mantendo a diferença de aceitação, ou adesão, entre discursos seculares e religiosos pela comunidade política, sem recair no etnocentrismo ou no racionalismo, que poderiam aniquilar os conteúdos religiosos.

Para desenvolvimento da análise aqui proposta, utilizaremos principalmente a já mencionada obra *Fé e Saber*, bem como a obra *Dialética da secularização: Sobre razão e religião* (publicada no Brasil em 2007, reunindo as conferências feitas por Habermas e Joseph Ratzinger no encontro promovido pela Academia Católica da Baviera em 2004). Nessas obras está contido o centro de nossa reflexão, isto é, o conceito mesmo de sociedade pós-secular, a abordagem da religião na esfera pública, bem como a proposição sobre a Tradução Cooperativa dos Conteúdos Religiosos. Não nos limitando a esses textos, analisaremos também outras obras de Habermas, entre elas *Entre Naturalismo e Religião* (edição brasileira de 2007), obra na qual aborda também a questão do pluralismo religioso e a solidariedade de cidadãos do Estado.

Com efeito, no primeiro capítulo, buscamos tratar da secularização a partir de diferentes autores, partindo da ideia de *desencantamento do mundo* (Weber) e mantendo a perspectiva de que, apesar de se constituírem diversamente, a religião e o pensamento secular

experimentaram diversas tensões e entrelaçamentos. Com a modernidade, por conta da complexa relação histórica destes campos, a religião e as tradições religiosas perdem o lugar hegemônico que ocupavam na organização da vida e do sentido da vida social, dando lugar a uma crescente pluralização de esferas de valor e de teorias morais que se confrontam na esfera pública. Por conseguinte, identificam-se também algumas mudanças na relação dos crentes com a religião. As tensões entre religião e sociedade secular se revelam diversamente no surgimento dos fundamentalismos e das visões científicas, o que levará alguns intelectuais, inclusive Habermas, a fazerem o esforço de argumentar que as diferenças entre as visões religiosa e secular não impedem a existência das mesmas, pois cada campo tem sua particularidade. Em Habermas, tal esforço conduz à proposição de que se estabeleça uma tarefa cooperativa entre os cidadãos do Estado que aderem às diferentes visões, sejam religiosas ou não religiosas.

No capítulo seguinte, observando-se o lugar de destaque atribuído aos processos argumentativos e aos procedimentos jurídicos como meios para legitimação das instituições e das normas sociais, propomos, primeiramente, uma breve leitura, conforme Jürgen Habermas, dos processos de secularização e racionalização. Em seguida, abordaremos a linguagem como algo dependente do processo de interação social e a estrutura geral do agir comunicativo, para melhor entendermos a postura que a modernidade possibilita e exige para cada indivíduo participante da vida social. Por fim, lembraremos as ideias-base da teoria do discurso a respeito da democracia e do Estado (secular) de direito, bem como as suas consequências gerais para a relação ideal entre cidadãos religiosos e não religiosos. Nesta perspectiva, a legitimidade de uma ordem política deriva de um processo no qual os cidadãos participam por meio de argumentos racionais com o propósito de solucionar conflitos políticos ou analisar se uma norma controversa é válida, e depende da institucionalização dos respectivos procedimentos.

No terceiro capítulo, tendo abordado os pontos da teoria habermasiana que antecipam as possibilidades para estabelecimento do diálogo entre as mais diversas visões de mundo na esfera pública, bem como a necessidade de institucionalização dos respectivos procedimentos, nosso objetivo é tratar o que Habermas descreve como pós-secularidade, suas características, para, assim, podermos analisar do conceito de Tradução Cooperativa dos Conteúdos Religiosos. Isto porque a pós-secularidade habermasiana, sob o pensamento pós-metafísico, é o contexto ideal para estabelecimento deste esforço racional e cooperativo entre cidadãos religiosos (de todas as visões) e não religiosos. O propósito principal é escrutinar esse conceito e entender seu papel no bojo do pensamento de Jürgen Habermas a respeito das relações entre religião e sociedade secular no Estado democrático de direito.

Em nossa conclusão, tentaremos mostrar que a Tradução Cooperativa proposta por Habermas e o conceito de “deliberação”, formulado por Aristóteles em sua *Ética a Nicômaco*, podem ser aproximados. Acreditamos que a descrição, realizada por este importante filósofo, da capacidade humana de realizar uma “escolha deliberada” (que envolve um necessário diálogo interno entre razão e desejo como pré-condição de toda ação) pode clarificar as condições dentro das quais a tradução dos conteúdos valorativos das visões de mundo e o diálogo entre elas se tornam possíveis.

CAPÍTULO I

DA SECULARIZAÇÃO

Ao se tratar das Ciências Sociais ou, primeiramente, da Sociologia, a religião sempre foi um tema de pesquisa inevitável para compreensão das formas de organização das sociedades. Expostos, normalmente, a estudos realizados sob o olhar europeu, encontramos teorizações diversas sobre a relevância da religião no mundo pré-moderno e moderno, ante a um vigoroso processo de secularização que modificava seu *status* social. De centro do sentido da organização da vida humana, tema que despertava maior “hostilidade e indignação moral” no Iluminismo da Europa continental, do século XVIII (EAGLETON, 2016, p. 13), a religião passa a disputar lugar com diferentes visões de mundo, que se colocam ao seu lado e, em muitos momentos, acima, para dar explicações sobre temas diversos da condição humana.

Esse processo de modificação do papel hegemônico desempenhado pela religião nas diferentes esferas da vida social, bem como as mudanças produzidas no interior da própria religião, são pontos contemplados pelo processo de *desencantamento do mundo*, abordado por Max Weber. Por desencantamento do mundo entendemos o processo em que as convicções da religião de salvação judaico-cristã e das ciências grega e moderna se entrelaçam, alterando profundamente as esferas de valor e ordens de vida.

No que diz respeito ao *encantamento* do mundo, o que é necessário ser entendido para se falar em *desencantamento*, Weber considera que os seres humanos elaboraram duas formas de relação com o sagrado, que seriam duas faces da mesma moeda: a magia e a religião. Neste caminho, para acessar o mundo suprassensível e relacionar-se com seus significados, uma forma específica de ação e pensamento precisa ser desenvolvida, no “reino do pensamento mágico e religioso” (PIERUCCI, 2013, p. 36). Conforme este autor, magia e religião são dois momentos de um processo de desenvolvimento cultural de racionalização religiosa, que não é uniforme.

Neste sentido, a magia representa para Weber o momento anterior da religião, com nítida afinidade eletiva com o estágio ‘animista’ de uma humanidade imersa num mundo cheio de espíritos, não essencialmente bons nem essencialmente maus, apenas capazes de influir ‘favorável’ ou ‘prejudicialmente’ nos *affaires* humanos, povoando invisivelmente um universo concebido de forma não dual [monista] (pois dual é o mundo pensado pela religião) (PIERUCCI, 2013, p. 69).

A mudança se instaura quando se introduz a representação ético-religiosa, abarcando “este mundo” e o “outro mundo” como coisas diferentes e, logo, além do mago, novos funcionários da representação aparecem: sacerdotes, profetas, mistagogos, sábios ou intelectuais leigos. A religião, neste contexto, diferencia-se da magia, sobretudo, pela doutrina, representando certo momento cultural de racionalização teórica, de intelectualização, com pretensões notórias de controle sobre a vida prática dos crentes, buscando a constância e também fidelidade à comunidade de culto (WEBER, 2000, p. 294-295; SCHLUCHTER, 2014, p. 37-38; PIERUCCI, 2013, p.70).

Seguindo com a questão do desencantamento do mundo pela religião, Weber considera que a herança do judaísmo de uma ação religiosa relativamente livre de magia para o cristianismo, associada ao pensamento helênico, ao longo dos anos, porém não de forma

linear, possibilitou o grau máximo de racionalização religiosa. Este é encontrado no protestantismo ascético do século XVII, revelando libertação quanto à graça recebida através dos sacramentos cristãos pelo grau de unidade sistemática na relação entre Deus e o mundo e nas relações éticas, e pela “desmágicação”, levando à moral religiosa (WEBER, 2013; SCHLUCHTER, 2014).

Sobre isto, observamos as afirmações de Max Weber sobre a forma de conduta ética dos membros das seitas protestantes, que buscavam manter suas posições enquanto associados:

Nisso, como em quase todos os outros aspectos, as seitas puritanas são os portadores mais específicos da forma de ascetismo que se volta para o mundo [...] Daí serem também os motivos individuais e os interesses pessoais colocados a serviço da manutenção e propagação da ética puritana “burguesa”, com todas as suas ramificações. Isso é absolutamente decisivo para a sua penetração e para o seu efeito poderoso.

Repetimos: não é a doutrina ética de uma religião, mas a forma de conduta ética a que são atribuídas recompensas que importa. Essas recompensas funcionam na forma e na condição dos respectivos bens de salvação. E essa conduta constitui o *ethos* específico de cada pessoa, no sentido sociológico da palavra. Para o puritanismo, tal conduta era um certo modo de vida, metódico, racional que — dentro de determinadas condições — preparou o caminho para o “espírito” do capitalismo moderno (WEBER, 1979, p. 368).

Posto isto, consideraremos agora a outra face do processo histórico-cultural de desencantamento do mundo considerada por Weber, pois a determinação da relação do homem com o mundo e a denominação do lugar do mesmo no mundo não provêm apenas da religião, porém, como já mencionamos, de outra fonte com a qual o desencantamento religioso do mundo está diversamente entrelaçado, que é o desencantamento do mundo por meio do conhecimento racional e, em particular, da ciência moderna.

Também Habermas, como veremos, sob o enfoque do pensamento pós-metafísico, ao criticar uma visão de mundo cientificista, considera que o surgimento da razão é multidimensional e não é fixado somente em sua relação com o mundo objetivo: para além da herança da metafísica ocidental, certifica-se de uma relação interna com as religiões mundiais originárias da metade do primeiro milênio antes de Cristo (“era axial”, de Jaspers). Habermas explica que

as religiões que deitam suas raízes nessa época operaram a passagem cognitiva das explicações narrativas do mito para um logos que discrimina essência e aparência de modo semelhante ao que ocorreu com a filosofia grega. Desde o Concílio de Nicéia, a filosofia também passou a se apropriar, pelo caminho de uma “helenização do cristianismo” de muitos conceitos e motivos histórico-salvíficos da tradição monoteísta (HABERMAS, 2007, p. 160-161).

Schluchter (2014) afirma que, para Weber, os processos supracitados estão ligados longamente e também se reforçam mutuamente, considerando que a “cristandade ocidental” não se configuraria desta forma sem as apropriações que fez da tradição judaica e da filosofia grega. Porém, esta conexão criou muitas tensões, que acompanharam o cristianismo ocidental desde o princípio e aprofundaram-se quanto mais independente o pensamento racional se tornava da religião, tensões nas quais a fé cristã e o conhecimento filosófico disputavam o lugar de superioridade. A propósito disto:

O resultado geral da forma moderna de racionalizar totalmente a concepção do mundo e do modo de vida, teórica e praticamente, de forma intencional,

foi desviar a religião para o mundo do irracional. Isso se observou na medida em que mais progredia o tipo intencional de racionalização, se tomarmos o ponto de observação de uma articulação intelectual de uma imagem do mundo (WEBER, 1979, p. 324).

Quanto mais o pensamento racional se desliga da religião, tornando-se mais autônomo com relação a ela, maior será essa tensão, com o resultado de que, ao final, essas tensões serão insuperáveis. Isso será tanto mais provável quanto mais a ciência estiver ligada ao conceito lógico, ao experimento racional e à matematização. O resultado final é que a ciência monopoliza o reino do racional, acabando por deslocar dele a religião. Conforme a perspectiva racional, agora guiada pela ciência, a religião vê-se rotulada como a força impessoal, irracional ou antirracional por excelência (SCHLUCHTER, 2014, p. 45).

Chegando ao século XIX, a crítica feita à religião pela ciência moderna era de que a ciência poderia sujeitar a religião. Porém, entende-se que, conforme nos diz Schluchter na mesma obra citada acima, o modo de operação de cada uma dessas esferas não retira o direito de existência da outra. Isto porque, apesar de não viverem em harmonia, a ciência moderna não pode assumir o papel de alternativa à religião. Isto se dá pelo fato de o conhecimento gerado pelos mecanismos causais não poder nos ensinar coisa alguma sobre o sentido do mundo ou o para quê de sua existência. Se o fizesse, tal conhecimento deixaria de ser científico (WEBER, 2013, p. 47-50). Abordando a leitura habermasiana sobre Weber, e entendendo a especificidade de cada campo, afirma Luiz Bernardo Leite Araújo (2010):

Cada acréscimo de racionalidade científica é acompanhado de um deslocamento da religião do domínio racional ao irracional. Esta contradição entre saber científico e religião explicita o ponto de apoio da análise weberiana sobre o pluralismo de valores do mundo moderno, a famosa guerra entre os deuses e os demônios. A religião fornece “sentido” à vida, dando respostas às questões vitais da existência humana, mas não se trata de um saber “positivo”. A ciência, ao contrário, cumpre esta última tarefa, às custas, porém, de um esvaziamento do sentido profundo do mundo (ARAÚJO, 2010, p. 25-26).

Neste caminho, o desencantamento do mundo não significa a superação da religião pela ciência moderna, pois sabe-se que a religião não deixou de existir — tampouco o uso de meios mágicos. Percebeu-se, porém, como o *status* da religião mudou ao longo do processo de desencantamento do mundo, o que reservou para a mesma, em grande medida, os lugares onde a ciência não está habilitada a chegar. Desta forma, observa-se a presença da religião no mundo moderno, o que é possível constatar por meio de diversos estudos, feitos na presente década, sobre um reavivamento das manifestações religiosas no mundo político, inclusive¹. Justamente o contrário do que se dizia sobre um confinamento da religião à esfera íntima dos indivíduos — como considerava, inclusive, o chamado “primeiro Habermas” —, é o que podemos verificar nas obras de J. Habermas (2013), J. Habermas e J. Ratzinger (2007), Terry

¹ MAIA, Antonio Glaudenir Brasil; OLIVEIRA, Geovani Paulino. Orgs. Filosofia, religião e secularização [recurso eletrônico]. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2015.

ROSA, Wanderley Pereira da; RIBEIRO, Osvaldo Luiz. Orgs. Religião e sociedade (pós) secular. Santo André, SP: Editora Unida, 2014.

LUCHI, José Pedro. Org. Religião em Debate: II Simpósio de Filosofia da Religião da UFES. Vitória, ES: Aquarius, 2011.

Eagleton (2011; 2016), Charles Taylor (1997; 2010), Hervieu-Léger (2008), Koselleck (2003) e Casanova (2010), apenas para citar alguns autores.

A propósito, para explicitar o quão complexa é a relação entre religião e modernidade, Hervieu-Léger (2008) retoma a teoria da secularização, mostrando, primeiramente, através de três elementos determinantes, o porquê de o desenvolvimento da modernidade ser associado a um "enfraquecimento social e cultural da religião", ou seja, à progressiva autonomização da ordem temporal a partir da emancipação da tutela da religião.

Considera-se a racionalidade, primeiramente, como mobilizadora das sociedades modernas: mesmo que se adotem posições críticas às ilusões do cientificismo e do positivismo, as sociedades modernas têm no desenvolvimento da ciência e da técnica a condição para o progresso e para o desenvolvimento humano global como ideia central, conforme a autora. Por conseguinte, aborda-se a sensível mudança entre uma sociedade regida pela tradição e outra na qual o ser humano tem o poder de fundar a história, a verdade, a lei e o sentido de suas ações. Neste caminho, o humano é legislador de sua própria vida, com capacidade de traçar orientações para o mundo que o rodeia, em cooperação com outros no corpo de cidadãos, e este é o marcador da cisão entre o mundo da tradição e a modernidade. Como terceiro elemento, ressalta-se a diferenciação das instituições, um tipo particular de organização social, na qual a religião e a política, o doméstico e o econômico, arte, ciências e etc. se dissociam como campos onde humanos "realizam sua capacidade criativa", apesar de esses campos se interpenetrarem (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 31-33).

A socióloga considera que, ao se falar em sociedades laicizadas, fala-se sobre uma vida social não mais, ou cada vez menos, regada por instituições religiosas, de forma que a crença e a participação em uma religião dizem respeito, na modernidade, a assuntos particulares ou pessoais. "Esta distinção dos domínios se insere na separação entre esfera pública e a esfera privada que é a pedra angular da concepção moderna de política" (idem, p. 34-35). A longa trajetória de "exílio da religião" não significa, entretanto, que modernidade e religião se excluam mutuamente, pois a concepção religiosa de fé pessoal — iniciada pela concepção de autonomia judaica e ampliada pela lógica de universalização e individualização operada pelo cristianismo — é um elemento fundante do universo de representações de onde emergiu, crescentemente, a moderna figura do indivíduo autônomo e governante de sua vida (idem, p. 35-37).

De acordo com Hervieu-Léger, na modernidade houve uma reapropriação do sonho de realização antes garantido pela utopia religiosa, prometendo e projetando um mundo de abundância. A atualização das utopias conforme os progressos técnicos constitui-se no paradoxo da modernidade, e a isto a autora chama de novas formas de religiosidade, ou novas formas de apropriação das tradições religiosas históricas. Neste sentido, posiciona-se contra afirmações de um "retorno do religioso"/uma "revanche divina", para se falar dos movimentos espirituais e correntes carismáticas em aumento no final do século XX. Isto porque a socióloga considera que não se trata de uma conexão com o universo religioso de um tempo passado, porém são manifestações do caráter paradoxal da modernidade quanto à crença. "As instituições religiosas continuam a perder sua capacidade social e cultural de impor e regular as crenças e as práticas", há variações consideráveis nos quadros de membros e também diminuição, no entanto, uma modernidade geradora de utopia e opacidade cria, por sua vez, as condições necessárias à proliferação da crença (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 39-41).

O que caracteriza as sociedades modernas não é a descrença, porém o fato de a crença escapar completamente ao controle das instituições religiosas e da igreja, enquanto as identidades confessionais permanecem existindo na vida social. O crescimento da ruptura entre crença e prática e também o fato da liberdade de os indivíduos construírem os seus sistemas de fé particulares fora de uma instituição validada são aspectos importantes do "enfraquecimento do papel das instituições guardiãs das regras da fé", particularmente em

países da Europa (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 42). Fazendo coro com G. Davie (1996), Hervieu-Léger caracteriza a atitude pós-religiosa "de todas as sociedades avançadas" com a fórmula *believing, without belonging*, isto é, "crer sem pertencer" ou sem "aderir" a alguma igreja ou instituição religiosa. Nesse caminho, faz-se possível também "pertencer sem crer", manter-se em uma instituição sem crer exatamente no que é pregado. Desta forma, as religiões tornam-se suscetíveis de serem incorporadas "a outras construções simbólicas, particularmente àquelas presentes na elaboração das identidades étnicas e nacionais" (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 51-53, 56).

Como conclusão deste ponto, se existe, na modernidade, uma expulsão da religião, ela diz respeito ao processo de *destotalização* da experiência humana que decorre da diferenciação entre as esferas sociais ou instituições. Dentro desse processo, no qual os indivíduos estão envolvidos em experiências desconexas, os sistemas religiosos perdem sua credibilidade por se apresentarem "como códigos globais de sentido no interior dos quais se supõe que toda experiência humana individual e coletiva" encontre sua lógica (idem, p. 56).

Quanto às narrativas de secularização, também Taylor desenvolve algumas considerações em três grandes blocos: *era da mobilização*, como período de ampliação não só das opções de religião, mas de mudanças profundas no próprio lugar do religioso, ou espiritual; *era da autenticidade*, enquanto ampliação do individualismo moral/espiritual e instrumental como também do individualismo "expressivo" como fenômenos de massa; e *religião hoje*, analisada a partir da perspectiva de que, por um lado, nos séculos XIX e XX, as igrejas conectadas com fortes identidades nacionais ou minoritárias foram solapadas, e, por outro lado, considera-se o estranhamento a elementos da ética e do estilo de autoridade das referidas igrejas (TAYLOR, 2010, p. 495, 555, 593).

Ao longo da obra, Taylor desenvolve três concepções de secularidade. A primeira diz respeito à prática fervorosa da religião, porém esta já não está em toda parte como no período pré-moderno, resultado da separação entre a Igreja e o Estado, caso exemplificado destacadamente pelos EUA; a segunda, configura-se em um abandono da crença e também das práticas religiosas, um "afastamento" dos indivíduos em relação a Deus, no qual estes deixam de frequentar as igrejas, como ocorre na Europa; por último, a secularidade se configura em uma condição da fé, pois é considerada como uma mudança de uma sociedade em que Deus era inquestionável para outra em que a fé é uma opção entre as demais, e não a mais fácil de ser abraçada (TAYLOR, 2010, p. 14-15). Desta forma, o foco de Taylor está nos tipos de experiências vividas no que concerne à religião, ou ao tipo de sentido geralmente oferecido por ela.

As sociedades do "Atlântico Norte", foco da análise tayloriana, são vistas como seculares no sentido da passagem de "uma sociedade na qual era praticamente impossível não acreditar em Deus para uma na qual a fé, até mesmo para o crente mais devoto, representa apenas uma possibilidade humana entre outras" (idem, p. 15). Conforme o autor, entre os séculos XVIII e XIX, observa-se uma ampliação das opções tanto religiosas como não religiosas, como também uma mudança do próprio lugar do religioso, ou do espiritual, na sociedade: o processo de secularização se vincula à pluralização das formas como os indivíduos entendem que a vida adquire ou pode adquirir "plenitude" (idem, p. 29; PORTUGAL, 2015, p. 63). Como é tratado no seguinte trecho:

A mudança que importou para as pessoas em nossa civilização (do Atlântico Norte, ou "ocidental")... é aquela que já comecei a explorar em uma de suas facetas centrais: passamos de um mundo no qual o lugar de plenitude era compreendido sem problematizações como fora ou "além" da vida humana, para uma era de conflitos na qual essa interpretação é desafiada por outras que localizam a plenitude (num amplo espectro de maneiras diferentes) "dentro" da vida humana.

[...] A grande invenção do Ocidente foi aquela de uma ordem imanente na natureza, cujo funcionamento poderia ser sistematicamente compreendido e explicado em seus próprios termos, deixando aberta a questão relativa a se toda essa ordem teria um significado mais profundo e se, em caso afirmativo, deveríamos inferir um criador transcendente por trás dela (TAYLOR, 2010, p. 29, 30).

Em diálogo com Taylor (2010), Agnaldo Portugal (2015) questiona a ideia de uma causalidade direta entre a perda de hegemonia por parte do cristianismo e da igreja católica e o surgimento da ciência moderna e de uma concepção de mundo mais naturalista, da qual, geralmente, seguem o entendimento da existência de um antagonismo entre a religião cristã e a ciência e a conclusão de que a secularização se deu pelo avanço desta última. Neste caminho, no sentido da secularização como perda da religiosidade, o progresso científico teria sido a causa principal, tendo enfrentado a reação das instituições eclesiais, que teriam sido contra o estudo sobre a natureza.

Portugal, no entanto, cita uma breve lista de estudos históricos, contidos no livro *Galileo goes to Jail and Other Myths about Science and Religion* (2009), que põem em xeque as crenças contidas nas teses sobre a oposição entre ciência e religião. Considera-se o grande encorajamento oferecido pela igreja cristã para a investigação da natureza, no período patrístico; a criação das universidades medievais; a afirmação de que a terra era redonda, e não plana; a possibilidade de dissecação de corpos humanos; o fato de os líderes da revolução científica terem sido cristãos devotos e de a igreja católica ter financiado grandemente os estudos científicos (PORTUGAL, 2015, p. 68-69). Mostra-se, assim, que as relações entre religião cristã e ciência foram um tanto mais complexas do que aquelas teses relatam e, neste sentido, não se pode afirmar que a ciência foi a grande e única responsável pela secularização no ocidente.

Quanto à relação entre ciência e a secularização, Agnaldo Portugal destaca que, de fato, no final do século XIX, a linguagem religiosa desapareceu das obras científicas. Seguindo Brooke (2009), afirma, porém, que os cientistas que se dizem ateus não deixaram de aderir a uma religião exatamente por conta do estudo científico, “pois o conhecimento científico não diz nada sobre o sobrenatural, uma vez que este foge inteiramente ao seu domínio de trabalho, por definição” (PORTUGAL, 2015, p. 71), coadunando com Weber (2013) e Schluchter (2014), abordados anteriormente. Ao tratar não só do afastamento da linguagem religiosa do campo científico, mas da marcante diminuição da crença religiosa entre cientistas, ainda com base nos estudos de John Brooke (2009), Portugal considera que a divulgação de uma forma muito específica de se pensar o mundo possa ter influenciado a comunidade científica, a saber, o “naturalismo”². Este é apresentado como o pressuposto metodológico, para cientistas naturais, de que não há forças atuando sobre o mundo que não sejam naturais, porém esta perspectiva fomenta também uma visão de mundo, uma tese filosófica bastante atraente que se pretende a “visão científica do mundo”, conforme o autor (PORTUGAL, 2015, p. 70-71, 72).

Com C.S.Lewis e Alvin Platinga, Portugal apresenta algumas inconsistências internas a este naturalismo, em vista das suas pretensões, e considera, por fim, não existirem

² Explicação de Agnaldo Portugal (2015, p. 74) sobre o naturalismo como tese filosófica: “Não é fácil dar um sentido claro para o naturalismo, mas uma boa aproximação é entendê-lo como uma defesa das ciências naturais como uma descrição da realidade ‘profunda’ – para além das aparências –, aliada a uma atitude de rejeição da religião, especialmente o cristianismo. Além do privilégio dado às ciências naturais para identificar o que é a realidade, o naturalismo geralmente rejeita ou implica a rejeição de entidades postuladas pelas religiões ou, pelo menos, pelo cristianismo, como Deus e espíritos, bem como de teses metafísicas como a existência de uma alma imortal como núcleo central que caracteriza cada indivíduo humano... Por outro lado, explicações científicas são tidas como incompatíveis com uma visão de mundo cristã, que postula a existência de um Deus pessoal que mantém o mundo em funcionamento e nele intervém”.

impedimentos para que o cristianismo seja visto ainda como uma saída para a busca humana por sentido e também por plenitude, aquele tipo de plenitude abordado por Taylor (2010). Abordando, então, a possibilidade de uma contribuição do cristianismo, o autor afirma que “o sentido de secularização que mais parece adequado para entender o cristianismo em vista das ciências modernas é o de uma situação nova que exige uma maneira nova de viver a religiosidade” (idem, p. 80-81). Vemos, assim, entre Herveu-Léger, Taylor e Portugal, a difícil tarefa de abordar as mudanças identificáveis, na modernidade, sobre as tensões e também entrelaçamentos entre religião (predominantemente cristã) e secularização.

Em 2013, um artigo bem curto de Leo Strauss, filósofo político teuto-americano especializado no estudo da Filosofia Política Clássica, sobre *Os Três Movimentos da Modernidade* foi traduzido para o português pelo professor Dr. Evaldo Sampaio da Silva. Um artigo bem rico e que também nos auxilia na presente reflexão pelo fato de Strauss delinear o conceito de secularização. Afirmando que, para entender a crise da modernidade se faz necessário compreender a especificidade da modernidade, — sabendo que a crise se configura pelo fato de o humano não mais saber o que procura e por não mais existirem absolutos —, Strauss considera a modernidade como “a secularização da fé bíblica na qual a fé no além-mundo se torna radicalmente mundana” (STRAUSS, 2013, p. 327). Isto significa que o paraíso transcendente é desejado para ser consagrado na Terra e por vias estritamente mundanas, como observa também Weber, ao considerar que as raízes religiosas do moderno indivíduo profissional, do século XVIII, começaram a definhar, dando lugar a uma experiência utilitarista, exemplificada em Benjamin Franklin (WEBER, 2004).

Nesta perspectiva, “secularização significa, então, a conservação de pensamentos, sentimentos ou hábitos de origem bíblica após a perda ou atrofia da fé na bíblia” (STRAUSS, 2013, p. 328). No entanto, segundo Leo Strauss, essa definição não ajuda a compreender quais os aspectos preservados no processo de secularização. Reconhece-se que esta definição revela apenas a perda ou atrofia da fé, o que se traduz em uma face negativa da secularização, apesar de o ser humano moderno ter sido guiado por um projeto positivo, um projeto que, talvez, “não pudesse ser idealizado sem o auxílio de elementos remanescentes da fé bíblica” (idem, p. 328-329).

Vê-se a secularização como uma transposição da estrutura conceitual da religião para o mundo secular, a qual, na ampla diversidade de projetos da modernidade, pode ser vista no humano hobbesiano, que se encontra entre o orgulho maligno e o medo edificante da morte violenta, “uma versão secularizada da oposição bíblica entre o orgulho pecador e o temor edificante a Deus” (idem, p. 328). Na mesma direção da perda e da atrofia da fé bíblica e da queda dos dogmas, de um modo geral, Terry Eagleton (2016) abordará a crise gerada aparentemente pela diminuição da influência de Deus na cultura ocidental, com uma perspectiva crítica muito clara.

Eagleton (2016) considera, partindo do Iluminismo e chegando à ascensão do Islã radical e à chamada guerra ao terror, que a religião foi, incontáveis vezes, uma das maneiras mais eficazes de a soberania política ser justificada. Neste caminho, Deus desempenhou um papel extremamente importante para sustentação da autoridade política, o que faz com que sua queda de influência se torne uma preocupação, mesmo para intelectuais identificados com a esquerda.

Eagleton argumenta que, enquanto no modernismo há uma persistente busca da verdade, da unidade, dos princípios universais, dos valores absolutos — substitutos de Deus em uma cultura desmitologizada —, no pós-modernismo se manifesta a ideia de que não existe necessidade de redenção. Nesta perspectiva, a religião não faz sentido. No entanto, o autor constata que a mesma não deixou de existir, pois, mesmo que a cultura abranja a tudo, como se acreditou que Deus abrangesse em algum momento, ela não tem valor transcendente, não é como um domínio do sagrado. Pensa, desta forma, no pós-modernismo enquanto uma

segunda morte do Todo-Poderoso, pois, se no modernismo existiram substitutos de Deus, no pós-modernismo pode-se observar uma cultura desmistificada da própria cultura. Neste sentido, toda crença se torna substituível (EAGLETON, 2016, p. 172-174).

Na perspectiva de multicausalidade do real, Eagleton abordará, por fim, como o atentado de Manhattan, em 2001, foi um acontecimento importante para frear o esvaziamento espiritual do pós-modernismo e o possível ateísmo, ou reavivar o fervor metafísico no mundo ocidental. O fundamentalismo aparece, assim, como uma ironia no pós-modernismo, isto porque se manifesta em todo o mundo, dividindo-o entre aqueles que “acreditam demais” e aqueles que “acreditam de menos”, segundo o filósofo e crítico literário britânico. Observa-se que o capitalismo ocidental contribuiu para o desenvolvimento do secularismo como também do fundamentalismo, através da sua política predatória — tese à qual Stuart Hall (2005), à sua maneira, também aquiesce. Neste sentido, Deus apenas mudou de endereço, alocando-se no cinturão bíblico norte-americano, nas igrejas evangélicas da América Latina e nas favelas do mundo árabe (EAGLETON, 2016, p. 181-182).

Eagleton afirma que o Todo-poderoso que, por um lado, é colocado do lado da “barbárie islâmica”, por outro, é convocado pelo pensamento de esquerda, representado por alguns de seus intelectuais. O autor reconhece a importância do religioso como “complemento” ao político, não só pelo vazio espiritual do capitalismo avançado, como também pelas afinidades importantes entre “conceitos religiosos e seculares de fé, esperança, justiça, comunidade, liberação e semelhantes” (idem, p. 186). Observa, assim, uma “crença religiosa” nos intelectuais de esquerda, porém também nos defensores do capitalismo (como De Botton, citado por Terry Eagleton), considerando que existem elementos da vida religiosa que poderiam ser aproveitados para solucionar problemas da sociedade secular. Destarte, conclui o intelectual, tal qual no Iluminismo, observa-se Deus sendo utilizado como arquétipo para conferir alicerces sólidos à sociedade política (EAGLETON, 2016, 185-188).

Habermas (2013) parte do acontecimento histórico de 11 de setembro de 2001, em Manhattan, também mobilizado por Eagleton (2016), para abordar o que Luiz Bernardo Leite Araújo chama de “o tempo nascente de um novo milênio”. Identificam-se duas tendências contrárias na situação cultural do ocidente: a crescente propagação de imagens de mundo naturalistas, por um lado, e a revitalização de comunidades de fé e tradições religiosas e a politização das mesmas em escala mundial, por outro. Desta forma, Habermas propõe uma leitura da secularização, tendo em vista a perspectiva da sociedade pós-secular, conforme o olhar pós-metafísico. Assim, insiste na diferença entre pretensões de validade publicamente contestáveis e as certezas da fé. Reconhece o lugar de contribuição da religião, porém sem obliterar suas fronteiras com o conhecimento secular (HABERMAS, 2007).

De saída, Habermas considera o significado jurídico da secularização, que consistia numa transferência compulsória dos bens que pertenciam à Igreja para o poder público secular. Este primeiro significado foi “transmutado”, conforme Habermas, para a origem da modernidade cultural e social como um todo e, a partir disto, visões opostas sobre a secularização se desenvolveram: uma, considerando-a como a domesticação bem sucedida do poder eclesiástico pelo poder mundano, o que resulta na concepção da substituição dos modos de pensar e viver religiosos por modos equivalentes racionais; e, outra, que interpreta a secularização como uma apropriação ilícita, o que resulta em uma “interpretação teórica para o que seria a ruína de uma modernidade desamparada” (HABERMAS, 2013, p. 5-6).

Habermas observa que as duas visões acerca da secularização têm em vista, erroneamente, que apenas um lado pode prevalecer: ou as forças produtivas da ciência moderna e da técnica ou os poderes conservadores da religião e da Igreja. Afirma que, no conflito entre as diferentes pretensões da fé e do saber, o Estado secular não tem predisposição a aderir e defender politicamente qualquer uma das partes, pois é “neutro” no sentido das visões de mundo. Assim, a razão pluralizada dos cidadãos do Estado, religiosos

(dos diferentes credos) e não religiosos, que se reconhecem como cidadãos livres e iguais na comunidade política, fomentaria “um senso comum democraticamente esclarecido”, que tem a função de um “terceiro partido” em cada novo conflito que irrompe na esfera pública democrática. Trataremos mais detidamente sobre estes pontos nos próximos capítulos.

Em resumo às obras citadas, podemos considerar que, independentemente da forma como os autores denominam o período chamado por Habermas de modernidade tardia, há um consenso de que as esferas de valor e visões de mundo se pluralizaram e de que a religião e as tradições religiosas não mais dominam a organização e o sentido da vida social. Isto possibilitou aos indivíduos a construção dos seus próprios sistemas de fé, com base ou não nos sistemas religiosos tradicionais (ruptura entre fé e prática), enquanto as identidades confessionais continuam a existir na vida social. Essa “destotalização da experiência humana” em relação à religião, ou a mudança nas condições de fé, revela uma mudança histórica nas sociedades ocidentais nas quais não se pode, ou pode-se cada vez menos, falar em absolutos morais. Observam-se, neste caminho, com a versão tardia do capitalismo, não só o surgimento do fundamentalismo, como também o aprofundamento de uma visão naturalista do mundo que, por vezes, rechaçou e rechaça a possibilidade de diálogo com uma visão religiosa do mundo, ou com visões que se baseiam em fundamentos não científicos. Apesar deste cenário, onde se vê também que a lógica dos mercados domina cada vez mais a vida social, há, entre diversos intelectuais, um movimento de diálogo com elementos da vida religiosa, diálogo este que aponta para uma reflexão acerca dos limites da razão e da sociedade secular, bem como para um esforço de reconhecimento da necessidade de uma comunicação racional entre religiosos e não religiosos, que possa resguardar a comunidade política de conflitos destruidores dos laços democráticos.

CAPÍTULO II

JÜRGEN HABERMAS: DA PLURALIZAÇÃO DAS VISÕES DE MUNDO AO ESTADO (SECULAR) DE DIREITO

“Nós, homens, aprendemos *uns dos outros*.

E isso só é possível no interior de um espaço público, capaz de fornecer estímulos culturais.”

Jürgen Habermas (2007, p.20)

Em face do desencantamento do mundo, com a perda de domínio da religião sobre o sentido e a organização da vida social, com a pluralização das esferas de valor e a ampliação das teorias morais em disputa na sociedade, observa-se o lugar de destaque atribuído aos processos argumentativos e aos procedimentos jurídicos como meios para a legitimação das instituições e das normas sociais. Neste capítulo, propomos uma breve leitura, conforme Jürgen Habermas, deste processo de secularização e racionalização (1). Por conseguinte, abordaremos a guinada linguística e a estrutura geral do agir comunicativo (2) para melhor entendermos a postura que a modernidade possibilita e exige para cada indivíduo participante da vida social. Por fim, lembraremos as ideias-base da teoria do discurso a respeito da democracia e do Estado (secular) de direito, bem como as suas consequências gerais para a relação ideal entre cidadãos religiosos e não religiosos (3).

(1) Até o limiar da modernidade, as narrativas míticas, as doutrinas religiosas e as explicações metafísicas traziam o reflexo da “unidade inevitavelmente suposta” do mundo da vida, assim, os sistemas de interpretação mantinham uma estrutura de elementos correspondentes com a estrutura total do mundo da vida. Conforme Jürgen Habermas, porém, com o surgimento das culturas de especialistas em ciência, em direito e em moral, por um lado, e da independência da arte, por outro, a modernidade deu “um golpe de desvalorização nas formas de esclarecimento” pautadas em conceitos básicos da religião e da metafísica³. Neste caminho, a partir do século XVIII, um processo de dissociação entre os modelos da argumentação especializada sobre o conhecimento objetivo, o juízo estético e a inteligência prática e moral ocorre, e os critérios de validade dos mesmos modelos são definidos no quadro das instituições que podem reivindicá-los “sem contradições” (HABERMAS, 1990, p. 26-27).

Toda esta racionalização está conectada ao processo chamado por Max Weber de “desencantamento do mundo”, como já abordamos, que teve como consequência o estabelecimento de novos termos para a fundamentação das normas da vida social, normas essas que, agora, devem estar alicerçadas em processos deliberativos e inseridas em uma sociedade eminentemente plural. Desta forma, Habermas, segundo Luís Bernardo Leite Araújo (1996), considera a racionalização em duas perspectivas: racionalização social (“por baixo”) e racionalização cultural (“por cima”). Respectivamente, isto significa que a racionalização “é vista como especificação da economia capitalista, organizada na empresa, e do Estado moderno, baseada na administração burocrática”, e que também “envolve a contínua autonomização das esferas axiológicas, sobretudo da ciência, da moral e da arte”

³ "Caracterizei o pensamento metafísico vigente até Hegel como sendo um conceito forte de teoria, como doutrina das ideias, e como transformação do pensamento da identidade, consumado por uma filosofia da consciência. Tal forma de pensamento passou a ser questionada através de desenvolvimentos históricos que feriram a metafísica a partir de fora; em última instância, desenvolvimentos socialmente condicionados" (HABERMAS, 1990, p. 43).

(ARAÚJO, 1996, p. 36). Nesta perspectiva, além da fragilização e substituição da legitimidade tradicional, observa-se também a pluralização das formas de vida como uma ampliação de teorias morais em disputa.

Entender o lugar da religião neste mundo emancipado e autossuficiente, no qual as ações sociais são organizadas prioritariamente pelos mecanismos econômicos e políticos, torna-se uma questão, pois, apesar de a religião e os religiosos não terem deixado de existir, a religião não se configura mais, como foi dito, como uma força estruturante da vida social conforme ocorria nas sociedades pré-modernas. Inicialmente, Habermas⁴ não reconhecia que, em sociedades modernas secularizadas, formas de pensamento míticas e religiosas, tratadas como uma questão privada pelo autor até então, poderiam orientar questões na esfera pública. A partir dos anos 1990, no entanto, esta perspectiva muda, pois Habermas⁵ “passa a dedicar maior atenção ao tema da religião e sua relação com o secularismo na filosofia política” (OLIVEIRA, 2018, p.25).

(2) Sendo a linguagem a condição inegável do nosso acesso ao mundo, Habermas considera indispensável uma teoria da linguagem baseada na interação, segundo uma perspectiva pragmática. Nela, os participantes, a fim de se entenderem sobre algo, além de compreenderem as proposições utilizadas nos proferimentos,

têm de ser capazes de se comportar uns em relação aos outros, assumindo o papel de falantes e ouvintes — no círculo de membros não participantes de sua (ou de uma) comunidade linguística. As relações recíprocas e interpessoais, determinadas pelos papéis do falante, tornam possível uma auto-relação, que não precisa mais pressupor a reflexão solitária do sujeito agente ou cognoscente sobre si mesmo enquanto consciência prévia. A auto-referência surge de um contexto interativo (HABERMAS, 1990, p. 33).

Detendo-se sobre aspectos que marcaram o abalo do modo metafísico de pensar, Habermas destaca o florescimento da racionalidade procedimental, a historificação da razão e a virada linguística. A guinada (ou virada) linguística, longe de ficar estagnada no problema da autoconsciência como fenômeno originário e de fazer do uso da linguagem algo meramente subjetivo, traz, segundo nosso autor, uma compreensão das expressões gramaticais como constituidoras de algo acessível publicamente. Neste caminho, a palavra sem uma prática comunicativa não tem sentido em si mesma, pois é inteirando-se das circunstâncias nas quais a palavra foi usada que entendemos o seu significado, para além das regras semânticas. Desta forma, segundo Oliveira (2018), “somente na práxis da linguagem podemos constituir o ‘mundo’ como espaço comum de interações entre sujeitos”, o que torna possível o entendimento da linguagem enquanto ação social, isto é, como algo dependente de um processo de interação social (OLIVEIRA, 2018, p.18-20; HABERMAS, 1990, p. 53-58). Aqui, lança-se luz sobre o paradigma do entendimento:

Os sujeitos capazes de fala e ação, que ante o pano de fundo de um mundo comum da vida, entendem-se mutuamente sobre algo no mundo, podem ter frente ao meio de sua linguagem uma atitude tanto dependente como

⁴ HABERMAS, J. A crise de legitimação no capitalismo tardio. 3ed. São Paulo:Tempo Brasileiro, 1980;

PORTIER, P. Democracia e Religião no pensamento de Jürgen Habermas. Numen: revista de estudos e pesquisa da religião, Juiz de Fora: 2013, v. 16, n. 1, p. 611-628.

⁵ Juliano Cordeiro da Costa Oliveira (2018) nos informa sobre algumas obras mais recentes, nas quais Habermas aborda a religião sob uma perspectiva diferente da de outrora: *Pensamento pós-metafísico* (1990), *Transcendence from within, transcendence in this world* (1992c), *Fragments filosóficos-teológicos* (1999a), *Israel o Atenas* (2001a), *Textos e contextos* (2001c), *Era das transições* (2003), *O futuro da natureza humana* (2004c), *Entre naturalismo e religião* (2007), *Dialética da secularização* (do debate com Joseph Ratzinger, 2007).

autônoma: eles podem utilizar os sistemas de regras gramaticais, que tornam possível sua prática, em proveito próprio. Ambos os momentos são co-origenários. De um lado, os sujeitos, encontram-se sempre num mundo aberto e estruturado linguisticamente e se nutrem de contextos de sentido gramaticalmente pré-moldados... De outro lado, o mundo da vida, aberto e estruturado linguisticamente, encontra o seu ponto de apoio somente na prática de entendimento de uma comunidade de linguagem (HABERMAS, 1990, p. 52).

E, considerando este contexto em que o sujeito, religioso ou não religioso, manifesta a sua capacidade de falar e agir e se forma na participação em interações linguísticas, a autoridade do melhor argumento é a que se impõe. Sendo assim, não representando mais a religião a fonte última dos elementos comuns para a formação das normas de vivência em sociedade, a argumentação supera a tradição na tarefa de legitimação e fundamentação do campo ético-político. Todavia, não a aniquila, pois Habermas destaca que “a força retórica da fala religiosa continua exercendo o seu direito, enquanto não tivermos encontrado uma linguagem mais convincente para as experiências e inovações nela conservadas” (idem, p. 35). Sobre isto, Araújo (1996) diz:

Ele [o religioso] pode, *a posteriori*, reclamar o seu lugar no bojo de uma ética que fornece apenas procedimentos formais de argumentação, deixando a cargo do mundo vivido (onde estão inseridas, entre outras, e com mais ou menos impacto, segundo a “forma de vida” considerada, as tradições religiosas) o debate livre e aberto acerca de conteúdos morais concretos. Ora, sobre tais aspectos substantivos qualquer partidário de um credo religioso, na qualidade de participante da prática comunicativa, tem algo a dizer — sem deixar de reconhecer, em princípio, a ideia do recuo da credibilidade de toda crença superior como “fundamento último” da moral (ARAÚJO, 1996, p. 106).

Neste caminho, abordar mais especificamente o agir comunicativo se torna fundamental para, assim, considerarmos o Estado secular e a relação entre cidadãos religiosos e não religiosos enquanto membros de uma comunidade política democrática. Quando os diferentes atores, pelo menos dois participantes de uma interação, buscam harmonizar os seus planos de ação e perseguem as suas metas iniciais segundo a condição da definição de um acordo sobre determinada situação e as suas prováveis consequências, encaminham-se para aquilo que Habermas chama de agir comunicativo orientado para o entendimento mútuo. Contrária a esta postura é a do agir orientado para o sucesso, apesar de a ação ser igualmente teleológica ao visar determinados objetivos e expor interesse em executar certos planos de ação. A diferença é que, na orientação voltada para o sucesso, os atores focam apenas a consequência de sua ação, isto é, os atores buscam influenciar e até manipular estrategicamente as situações e os outros atores para tentarem alcançar os objetivos de sua ação.

Contudo, o agir orientado para o entendimento mútuo não precisa ser reduzido ao agir teleológico, pura e simplesmente, pois o “assentimento racionalmente motivado” a respeito do conteúdo de um proferimento é o objetivo visado por aquele tipo de agir. Desta maneira, o acordo a que se deseja chegar não pode ser imposto a nenhuma das partes, devendo-se chegar a ele através de tomadas de posição que se baseiem em “convicções comuns”, segundo a aceitação do conteúdo de uma “oferta de ato de fala”. Isto faz do agir comunicativo um “mecanismo de coordenação de ações” (HABERMAS, 1989, p. 164).

Neste processo, o ator é tanto um “iniciador” como um “produto”, ou seja, o ator domina as situações através de ações imputáveis, ao mesmo tempo que é um produto dos

processos de socialização nos quais foi criado, das tradições nas quais se encontra e dos grupos solidários dos quais faz parte. Enquanto os agentes assumem “papéis comunicacionais” alternadamente, como falantes, pessoas presentes e destinatários, nas situações que precisam de um entendimento mútuo no mundo da vida, eles também são sustentados por um mundo da vida comum que, em cada caso, “oferece uma provisão de obviedades culturais donde os participantes da comunicação tiram seus esforços de interpretação, os modelos de exegese consentidos” (idem, p. 165,166).

Posto isto, entretanto, para que os agentes comunicativos executem o seu plano de ação, é necessário que se entendam mutuamente sobre “algo no mundo objetivo”; fazendo isto, presumem formalmente um conceito de mundo. No entanto, os atos de fala não têm apenas a função de representar ou pressupor o mundo. Conforme Habermas,

eles servem ao mesmo tempo para a produção (ou renovação) de relações interpessoais, quando o falante se refere a algo no mundo social das interações legitimamente reguladas, bem como para a manifestação de vivências, isto é, para a auto-representação, quando o falante se refere a algo no mundo subjetivo a que tem um acesso privilegiado... Assim, um acordo na prática comunicativa da vida quotidiana pode se apoiar ao mesmo tempo num saber proposicional compartilhado intersubjetivamente, numa concordância normativa e numa confiança recíproca (HABERMAS, 1989, p. 167).

Neste caminho, chegar ou não a um acordo dependerá do assentimento do destinatário às pretensões de validade apresentadas pelo falante. Numa oferta inteligível de fala que visa ser validada, sempre deverá haver verdade, correção/legitimidade normativa e sinceridade, e o destinatário que rejeitar ou assentir a um ato de fala dentro destes termos posiciona-se rejeitando ou assentindo aos aspectos que compõem o mesmo. Desta maneira, busca-se explicitar um “potencial de razão” que se inscreve na práxis comunicativa no dia-a-dia de um mundo da vida “destrancendentalizado” (HABERMAS, 2014, p. 66; HABERMAS, 1990, p. 43).

(3) Este agir orientado para o entendimento mútuo é uma prática fundamental para a democracia deliberativa habermasiana, que privilegia a participação dos indivíduos em processos de deliberação públicos que intencionam clarificar e formar, ou ainda transformar, como afirma Vitale e Melo (2008), a opinião e a vontade dos mesmos em direção à tomada de posição supostamente mais racional. Em contraposição aos modelos realistas de democracia, a legitimidade de uma ordem política não consiste em espelhar as preferências e interesses de uma maioria através do voto, antes, porém, deriva-se de um processo no qual os cidadãos participam por meio de argumentos racionais com o propósito de solucionar conflitos políticos ou analisar se uma norma controversa é válida. Tal legitimidade depende, portanto, da institucionalização dos respectivos procedimentos (HABERMAS, 2002; VITALE e MELO, 2008).

Para melhor entendermos este ponto, debruçar-nos-emos sobre os três modelos normativos de democracia expostos por Habermas, com o objetivo de lembrar as ideias-base da teoria do discurso a respeito da democracia e do Estado de direito. De saída, vale destacar que, segundo nosso autor, a diferença entre o modelo liberal e o modelo republicano de democracia se encontra na compreensão do papel atribuído ao processo democrático.

Habermas afirma que as diversas conceituações a respeito do papel do cidadão e do direito têm suas raízes fixadas na natureza do processo político. Sendo a política, na concepção liberal, uma luta por posições para dispor do poder político, a concorrência entre os agentes coletivos é o que determina o processo de formação da vontade e da opinião pública. Esses agentes coletivos, de grupos éticos diversos, agem estrategicamente para

conquista e manutenção de posições de poder, tendo a eficácia medida pela concordância dos cidadãos, quantificada pelo número de votos obtidos. Os eleitores indicam suas preferências ao votarem, permitindo o acesso às posições de poder, disputadas pelos partidos políticos (HABERMAS, 2002, p. 274).

O status dos cidadãos do Estado, por sua vez, é determinado segundo os direitos individuais dos quais dispõem diante do Estado e dos outros cidadãos. Os cidadãos são dotados de direitos subjetivos (direitos negativos), segundo os quais podem contar com a defesa do Estado desde que, no limite imposto pelas leis, lutem pelos próprios interesses. Por meio dos direitos políticos, os cidadãos podem, ainda, ver os seus interesses contemplados pelo poder estatal, isto através de votações, da formação de composições de governo e de corporações parlamentares (HABERMAS, 2002, p. 271). Por conseguinte, o modelo liberal não se concentra na autodeterminação democrática dos indivíduos que deliberam, porém consiste na “normatização constitucional e democrática de uma sociedade econômica, a qual deve garantir um bem comum apolítico, através da satisfação das expectativas de felicidade de pessoas privadas em condições de produzir” (HABERMAS, 1997, p. 20-21).

Sobre o conceito de direito, ainda de acordo com a concepção liberal, a ordem jurídica se constitui a partir de direitos subjetivos e tem por sentido a constatação de quais são os direitos cabíveis em cada caso individual. Michelman (1989), citado por Habermas (2002, p. 274), afirma que, em oposição aos republicanos, os liberais sempre têm alguns direitos “embasados em um ‘direito supremo’ da razão ou revelação transpolíticas”.

Partindo daquelas mesmas premissas — de que as conceituações a respeito do papel do cidadão e do direito têm suas raízes fixadas na natureza do processo político —, Habermas considera que, segundo a concepção republicana, a formação de vontade política, bem como a da opinião, obedece às estruturas de uma comunicação pública direcionada ao entendimento mútuo, e não às estruturas do mercado. O mercado não é paradigma para o fazer político enquanto “práxis de autodeterminação” realizada pelos cidadãos do Estado. Todavia, o paradigma da política é a interlocução. Neste caminho, na forma republicana de dominação política, do processo democrático nascem leis e políticas, que são o limite e a base para que o poder administrativo seja aplicado. Isto porque o embate de opiniões que ocorre na arena política legítima que se ocupem posições de poder, como também apresenta força vinculativa, em sua continuidade.

Quanto à concepção republicana de cidadão do Estado, Habermas destaca que os direitos positivos consistem em direitos de cidadania, de participação e de comunicação política, não estando o “*status* de cidadão” conectado à possibilidade de reconhecimento como “pessoa em particular”. Os direitos citados garantem a liberdade para uma participação comum. O processo político, por sua vez, serve como um controle à ação do Estado, não podendo ser visto como um mediador entre este e a sociedade. Nesta configuração, a legitimidade do Estado consiste “na garantia de um processo inclusivo de formação da opinião e da vontade, em que cidadãos livres e iguais chegam ao acordo mútuo quanto a quais devem ser os objetivos e normas que correspondam ao interesse comum” (HABERMAS, 2002, p. 272-273).

Seguindo a contraposição entre as visões liberal e republicana, nesta última concepção, no que se refere ao conceito de direito, afirma-se que é concedido um primado ao teor jurídico objetivo dos direitos subjetivos, que pode permitir e garantir um convívio autônomo, equitativo e fundamentado sobre o respeito mútuo. No projeto republicano, conforme a tipificação habermasiana, a legitimidade das leis está vinculada ao processo democrático de sua criação, atribuindo o mesmo peso à integridade do indivíduo e da comunidade, onde os indivíduos podem se reconhecer mutuamente como indivíduos e cidadãos, preservando “uma coesão interna entre a práxis de autodeterminação do povo e do domínio impessoal das leis” (idem, p. 273). Visto enquanto uma liberdade positiva, o direito

ao voto

torna-se paradigma para os direitos em geral, não apenas pelo fato de ser constitutivo para a autodeterminação política, mas porque nele fica claro como a inclusão em uma comunidade de cidadãos dotados de direitos iguais está associada ao direito individual a contribuir igualmente e de forma autônoma e a assumir posicionamentos próprios (HABERMAS, 2002, p. 274).

Posto isto, contudo, Habermas vê como uma desvantagem da construção republicana a dependência que o processo democrático tem das virtudes de cidadãos voltados ao bem comum, considerando que a política não pode ser conduzida de forma estritamente ética. Frente às questões do pluralismo cultural e social, podem surgir interesses e orientações de valor que se manterão em conflito no interior de uma comunidade, não podendo ser partilhados intersubjetivamente. Esses casos precisariam ser compensados, e o caminho para isto seria estabelecer um acordo entre os partidos, sabendo que este tipo de negociação parte da ideia de uma disposição para observância das regras do jogo pelas partes envolvidas, sem excluir o espaço para a ação estratégica. Neste caminho, os pressupostos e procedimentos são a forma de medir a justiça e a honestidade dos acordos, precisando também os pressupostos e procedimentos serem justificados racional e normativamente sob o ponto de vista da justiça.

Disto segue-se que:

o conceito de política deliberativa só ganha referência empírica quando fazemos jus à diversidade das formas comunicativas na qual se constitui uma vontade comum, não apenas por um *auto-entendimento mútuo de caráter ético*, mas também pela busca de equilíbrio e interesses divergentes e do estabelecimento de *acordos*, da checagem da coerência jurídica, de uma escolha de instrumentos *racional e voltada a um fim específico* e por meio, enfim, de uma fundamentação *moral* (HABERMAS, 2002, p. 277).

Assim, lançando luz sobre um modo deliberativo de processo democrático, Habermas acolhe elementos tanto do modelo liberal como do modelo republicano, integrando-os no conceito de um procedimento ideal para o aconselhamento e para a tomada de decisões. Enquanto forma de estruturação do fazer político, o procedimento democrático proposto se restringe a regras discursivas e formas de argumentação que “extraem seu teor normativo” da estrutura da comunicação linguística, ou seja, daquilo que valida a ação em direção ao estabelecimento de acordos mútuos, que consideram as mais variadas visões de mundo. Cria-se, desta maneira, “uma coesão interna entre negociações, discursos de auto-entendimento e discursos sobre a justiça” (idem, p. 278).

Antes de demonstrar as consequências dessa concepção para a compreensão da legitimação e da soberania popular, Habermas faz algumas afirmações sobre a teoria do discurso. Em uma comparação entre a teoria do discurso e as conotações normativas das concepções liberal e republicana, Habermas diz que a teoria do discurso localiza-se entre as outras duas concepções, pois apresenta conotações mais fortemente normativas do que a concepção liberal e menos fortemente normativas do que a concepção republicana. Conforme o modelo republicano, o processo político de formação da opinião e da vontade tem papel central na teoria do discurso, porém sem tomar “a constituição jurídico-estatal como algo secundário”. Disto segue-se que o estabelecimento de uma política deliberativa não se torna dependente das capacidades dos cidadãos de agirem coletivamente, porém da institucionalização dos respectivos procedimentos. (HABERMAS, 2002, p. 280).

Acreditando que os processos de entendimento mútuo, tanto na forma institucionalizada através das corporações parlamentares quanto pela rede de comunicação da

opinião pública sobre a política, geram uma intersubjetividade mais avançada, Habermas ressalta que, para a teoria do discurso, existe uma conexão interna entre a formação da opinião (informal), decisões eletivas institucionalizadas e resoluções legislativas, de acordo com a qual o poder criado comunicativamente transforma-se em poder administrativamente aplicável. Nesta perspectiva, a racionalização discursiva das decisões de um governo e administração ligadas ao direito e à lei sempre estará associada aos pressupostos e procedimentos comunicacionais da formação democrática da opinião e da vontade.

Entendendo que o conceito de soberania popular surgiu da reapropriação e revalorização republicanas da noção de soberania comum ao início da Era Moderna, associada à imagem de governos absolutistas, Habermas considera que a figura de um Estado detentor dos meios de violência, concebido como um concentrado de poder e capaz de “prevaler sobre todos os demais poderes do mundo”, foi transposta por Rousseau à vontade geral, “mesclada à ideia clássica de autodomínio de indivíduos livres e iguais e supressa no conceito moderno de autonomia”. Afastando-se da compreensão da relação entre Estado e sociedade como o todo e suas partes, Habermas busca interpretar a soberania de forma intersubjetivista:

Uma soberania popular, mesmo que se tenha tornado anônima, só se abriga no processo democrático e na implementação jurídica de seus pressupostos comunicacionais, bastante exigentes por sinal, caso tenha por finalidade conferir validação a si mesma enquanto poder gerado por via comunicativa. Sendo mais exato, essa validação provém das interações entre a formação da vontade institucionalizada de maneira jurídico-estatal e as opiniões públicas culturalmente mobilizadas, que de sua parte encontram uma base nas associações de uma sociedade civil igualmente distante do Estado e da economia (HABERMAS, 2002, p. 283).

Por fim, a teoria do discurso faz uma leitura da democracia segundo a qual o sistema político não é o topo nem mesmo o centro da sociedade, não sendo ainda o modelo de determinação da sua marca estrutural, porém um sistema de ação ao lado de outros. A política deliberativa mantém uma relação interna com os diferentes contextos de um universo de vida racionalizado e também cooperativo, tendo em vista que a política consiste, conforme Habermas, em um tipo de “lastro reserva” para solucionar os problemas que ameaçam a interação, comunicando-se, através do direito (*medium*), com todos os outros campos de ação, independentemente da forma como se estruturam ou organizem (*idem*, p. 284).

Observa-se que, reconhecendo a pluralidade das esferas de valor que orientam os atores sociais e a autonomização dos diferentes campos da vida social, que podemos associar à concepção weberiana de desencantamento do mundo, Habermas considera o sistema político como um sistema entre outros que estabelecem racional e cooperativamente uma relação interna no universo da vida social. Partindo de um mundo desencantado e plural, as posições conflitantes sem perspectiva de consenso no interior da coletividade devem ser compensadas através de um acordo entre os partidos que se apoiam sobre as sanções e potencialidades de poder. Conforme a orientação da justiça, estando as diversas formas de comunicação suficientemente institucionalizadas, o procedimento democrático possibilita o alcance de resultados racionais. A legitimidade do Estado, neste caminho, consiste na garantia de um processo inclusivo, entre cidadãos livres e iguais, de formação da opinião e da vontade, segundo o qual esses cidadãos, sendo não religiosos ou religiosos, poderão chegar ao acordo mútuo sobre questões que atendam ao interesse comum, sem se fechar também a possibilidade do agir estratégico.

CAPÍTULO III

SOCIEDADE PÓS-SECULAR E A TRADUÇÃO COOPERATIVA DOS CONTEÚDOS RELIGIOSO

Abordamos as considerações de alguns autores a respeito da secularização, inclusive Habermas, levando em conta o novo *status* que a religião assume nas sociedades modernas, a saber, não mais o monopólio das interpretações e da configuração da vida social, porém um lugar entre diferentes visões de mundo e instituições que contribuem para a construção da vida no Estado democrático, entendendo que, neste processo, não só a sociedade, mas também a religião sofre adaptações. Também abordamos os pontos da teoria habermasiana que antecipam as possibilidades para o estabelecimento do diálogo entre as mais diversas visões de mundo na esfera pública e enfatizam a necessidade de institucionalização dos respectivos procedimentos.

Agora, o nosso propósito é tratar daquilo que Habermas descreve como pós-secularidade para, assim, podermos analisar o conceito de Tradução Cooperativa dos Conteúdos Religiosos. Isto porque, sob o pensamento pós-metafísico, a pós-secularidade habermasiana é o contexto ideal para o estabelecimento deste esforço racional e cooperativo entre cidadãos religiosos (de todas as visões) e não religiosos. O propósito principal é escrutinar o conceito de Tradução e entender sua importância no bojo do pensamento de Habermas a respeito das relações entre religião e sociedade secular no Estado democrático de direito.

Entende-se, assim, que exista um lugar de contribuição para a religião no contexto do Estado democrático de direito e de uma sociedade em que a “linguagem do mercado penetra todos os poros” (HABERMAS, 2013); uma sociedade que, na era moderna, como aponta Hannah Arendt (2014), perdeu a fé na possibilidade de alcançar a verdade, voltando-se para a interioridade, e que, na pós-modernidade⁶, entende o conceito de certeza como tirania e teocracia, conforme Terry Eagleton (2016). Pensa-se ser este lugar de contribuição possível pelo fato de o Estado constitucional democrático não contar com uma esfera pública antirreligiosa, porém laica, desencantada, na qual os argumentos religiosos se tornam uma opção entre as demais que ascendem à esfera pública.

Tratando da fundamentação do Estado constitucional secular segundo as fontes da razão prática, Habermas considera o liberalismo político (em uma forma de republicanismo kantiano, defendido por nosso autor, como abordamos no capítulo anterior) como uma justificação pós-metafísica e não religiosa dos fundamentos normativos daquele Estado democrático. Isto significa que, afirma Habermas, o processo democrático fundamenta a suposição de que seus resultados são racionalmente aceitáveis à medida que, através da institucionalização jurídica dos procedimentos, conserva uma formação discursiva e inclusiva da vontade e da opinião, bem como exige a garantia dos direitos fundamentais. Assim, do ponto de vista “cognitivo”, esta teoria se inscreve na “tradição de um direito racional que dispensa as fortes presunções de ordem cosmológica ou de história da salvação em que se

⁶ Importante lembrar que Jürgen Habermas não abraça esta concepção. Considera, porém, a modernidade como um projeto inacabado, precisando ser revisado. Isto pelo fato de que, no decorrer da modernização capitalista, a razão instrumental e seus imperativos sistêmicos prejudicaram o potencial racional comunicativo, no entanto, não o destruíram. A racionalidade comunicativa seria um meio para repensar os problemas do tempo presente, como, por exemplo, a questão da relação entre religião e secularismo.

baseiam as doutrinas clássicas e religiosas do direito natural” (HABERMAS e RATZINGER, 2015, p. 27; HABERMAS, 2007, p. 115-117).

Nosso autor segue afirmando que a constituição do Estado liberal pode ser legitimada independentemente das tradições religiosas e metafísicas, pois conta com um “acervo cognitivo de argumentos”. No entanto, do ponto de vista “motivacional”, mesmo com estas premissas, algumas dúvidas persistem, pelo fato de existir uma exigência maior por parte do Estado constitucional democrático em relação ao papel exercido pelos cidadãos que se consideram como “colegisladores” (ou co-autores do direito) do que em relação aos membros destinatários do direito. Isto porque, dos membros destinatários do direito, é esperado, tão somente, que não ultrapassem os limites legais ao exercerem “suas liberdades (e pretensões) subjetivas” (HABERMAS e RATZINGER, 2015, p. 33-34). Diferentemente, os cidadãos do Estado devem assumir e exercer de modo ativo seus direitos de comunicação e participação, não somente em interesse próprio, porém também orientados pelo bem comum. Esta tarefa exige maior grau de motivação, o que não pode ser imposto legalmente, conforme Habermas.

Tendo isto em vista, nosso autor afirma que as virtudes políticas, essenciais para a democracia, incluem-se na socialização e na introdução em modos de pensar e práticas de uma cultura política que está acostumada com a liberdade (HABERMAS, 2007, p. 119). Porém,

Disso não segue que o Estado liberal seja incapaz de reproduzir seus pressupostos motivacionais a partir de recursos seculares. Os motivos para uma participação dos cidadãos (*Bürger*) na formação política da opinião e da vontade alimentam-se, certamente, de projetos de vida éticos e de formas de vida culturais. [...] Entretanto, o Estado de direito constituído democraticamente não garante apenas liberdades negativas para os cidadãos da sociedade interessados em seu próprio bem; ao liberar liberdades comunicativas, ele também *mobiliza* a participação dos cidadãos do Estado na disputa pública sobre temas que são do interesse de todos. O “laço unificador” nada mais é do que um processo democrático, no qual está em discussão, em última instância, a compreensão correta da constituição.

O procedimento cognitivo não consegue, apoiado apenas em si mesmo, aglutinar — nos modos de sentir e de pensar — os conteúdos morais de direitos fundamentais. [...] Entre cidadãos do Estado surge uma solidariedade — mesmo que abstrata e mediada pelo direito — apenas quando os princípios da justiça conseguem ter acesso à rede das orientações axiológicas culturais, que são muito mais densas (*idem*, p. 119-120, 121).

Posto isto, Jürgen Habermas ressalta que o Estado de direito democrático, em sua natureza secular, não demonstra fraquezas internas que ameacem à auto-estabilização motivacional ou cognitiva, entretanto, identifica razões externas para tal. O vínculo democrático poderia ser facilmente esgarçado, como também poderia ser consumido o tipo de solidariedade de que o Estado democrático depende (e que não pode obter por imposição), por conta de uma “modernização ‘descarrilhadora’ da sociedade” (*idem*, p. 121). Assim, nosso autor aponta com preocupação para o esgotamento da solidariedade de cidadãos do Estado, em um contexto maior de uma dinâmica na qual imperam uma economia e uma sociedade mundiais.

Existem algumas razões para isso. Com a assunção cada vez maior de “funções de controle em domínios da vida” por parte do mercado, o qual, conforme Habermas, não pode passar por uma democratização como as administrações estatais, pode-se identificar uma série de consequências: o crescimento do uso de mecanismos do agir orientado para o sucesso e pelas preferências individuais; o encolhimento do domínio que depende das reivindicações de

legitimação pública; um aumento do privatismo dos cidadãos legisladores por conta de um desencorajamento frente à “perda de função de uma formação democrática da opinião e da vontade”; o deslocamento de processos decisórios nacionais para níveis supranacionais e uma esperança decadente na configuração política da sociedade internacional (HABERMAS, 2007, p. 122).

Destacando-se das teorias que identifica como “pós-modernas”, Habermas (2007) desaprova o fato de tais teorias entenderem tal crise como um resultado procedente de um programa ocidental de racionalização espiritual e social autodestrutiva, e não como resultado de “um esgotamento seletivo dos potenciais racionais inseridos na modernidade ocidental” (cf. Nota 6). Assim, afirma não utilizar a crítica racional para agudizar a questão sobre se os poderes seculares de uma razão comunicativa conseguem ou não estabilizar uma modernidade ambivalente, e rechaça a adoção de pontos de referência transcendentes ou religiosos como única saída possível. Propõe, no entanto, com uma filosofia consciente de sua falibilidade e frágil posição na sociedade moderna, uma “distinção genérica” e “não pejorativa” entre a fala discursiva secular e a fala discursiva religiosa — esta dependendo de verdades reveladas e, aquela, pretendendo ser acessível a todos —, como também uma postura de respeito e disposição para aprender (HABERMAS, 2007, p. 122-124).

Partindo da tese hegeliana de que as grandes religiões fazem parte da própria história da razão, nosso autor afirma que, diferentemente do vazio conceitual sobre a “boa vida”, ou a “vida exemplar”, inerente à perspectiva pós-metafísica, as Escrituras Sagradas e as tradições religiosas contêm algumas intuições sobre a falta moral e a salvação da humanidade. Considera-se, desta forma, que estas conseguiram encadear a consciência daquilo que está em falta, como também continuam sensíveis para o que falhou. “Elas preservam na memória dimensões de nosso convívio pessoal e social, nas quais os progressos da racionalização social e cultural provocaram danos irreparáveis” (HABERMAS, 2007, p. 14). Tendo em vista aquele esgotamento dos laços de solidariedade entre os cidadãos do Estado, Habermas afirma que o Estado constitucional é o maior interessado em manter as fontes culturais que sustentam a consciência de normas e a solidariedade dos cidadãos. Esta consciência se reflete naquilo que Habermas chama de “sociedade pós-secular” (HABERMAS, 2007, p. 13-14, 125-126; HABERMAS, 2013).

Falar sobre sociedade pós-secular, segundo nosso autor, não significa dizer somente que a religião, sobrevivente, precisa se afirmar em meio a um ambiente cada vez mais dominado por componentes seculares. Mais do que isso, “pós-secular” se refere ao “reconhecimento público pela contribuição funcional relevante prestada no contexto da reprodução de enfoques e motivos desejados”, pois, na sociedade pós-secular, prevalece a ideia de que a “modernização da consciência pública” abarca as mentalidades religiosas, bem como as profanas, transformando-as de forma reflexiva. Neste sentido, tanto religiosos quanto não religiosos podem considerar, através de razões cognitivas, as contribuições da secularização para temas controversos na esfera pública, ao entenderem comumente “a secularização como um processo de aprendizagem *complementar*” (idem, p. 126).

A esta altura, deparamo-nos com um importante questionamento de Habermas: “quais orientações cognitivas e expectativas normativas o Estado liberal precisa exigir de seus cidadãos crentes e não crentes no relacionamento mútuo?” (HABERMAS e RATZINGER, 2015, p. 26). A resposta a esta pergunta nos levará às pressuposições cognitivas que Habermas desenvolve tendo em mira o uso público da razão por cidadãos religiosos e não religiosos (seculares) e, por conseguinte, à Tradução Cooperativa dos Conteúdos Religiosos.

Considerando aquele processo de desencantamento e racionalização que já abordamos, marcado pela secularização do conhecimento, a neutralização do poder do Estado e a generalização da liberdade da religião, pode-se verificar que a consciência religiosa e a própria religião foram estrangidas a processos de adaptação nos quais, sob as ordenanças da

autonomização das funções dos subsistemas sociais, esta última foi levada a se afastar da pretensão de ter autoridade sobre a interpretação e a configuração total da vida. Neste caminho, as funções desempenhadas pelos membros de uma comunidade religiosa são diferentes dos papéis de um cidadão do Estado, ou seja, a vida nessas comunidades se destaca do que há nos entornos da vida social. E, aqui, é importante ressaltar que não está sendo abordado o que leva os indivíduos a desempenharem estes ou aqueles papéis em sua vida cotidiana, porém os imperativos sociais que diferenciam os papéis mesmos que são executados pelos diferentes indivíduos.

Ao observar estes pontos, Habermas afirma que as liberdades do exercício da religião e a secularização do poder do Estado são resultados de um mesmo processo, e que

somente o exercício de um poder secular estruturado num Estado de direito, neutro do ponto de vista das imagens de mundo, está preparado para garantir a convivência tolerante, e com igualdade de direitos, de comunidades de fé diferentes que, na substância de suas doutrinas e visões de mundo **continuam irreconciliáveis** (HABERMAS, 2007, p. 9. Grifo meu).

Porém, apesar disso, a tarefa do Estado constitucional de proteção dos seus cidadãos, sejam religiosos ou não, depende de que os mesmos vivam, para além da adaptação às diferentes regras, a *convicção* da necessidade de cooperarem com uma ordem democrática. Esta convicção fomentaria uma solidariedade entre cidadãos que se respeitam de forma recíproca como membros iguais e livres de uma comunidade política e, por conseguinte, alimentaria o Estado democrático. Este respeito e este reconhecimento recíprocos podem significar, por exemplo, conforme Habermas, a disposição para o diálogo entre cidadãos seculares e religiosos em debates públicos e a subsequente aprendizagem mútua (idem, p. 8-10, 127).

Desta maneira, sob o pano de fundo da revitalização das comunidades de tradições de fé religiosa, acompanhada de sua politização em escala mundial e da propagação de imagens de mundo naturalistas, levando-se em conta, entretanto, a dissonância cognitiva entre os pontos de vista religiosos e não religiosos que fomentam os debates públicos, o autor propõe a Tradução Cooperativa de Conteúdos Religiosos⁷, numa perspectiva de tolerância e responsabilidade quanto à participação dos diferentes cidadãos. A proposta tem em vista a assimilação da “herança semântica das tradições religiosas sem obliterar a fronteira entre os universos da fé e do saber” (HABERMAS, 2013, p. XIX).

Ao falarmos sobre Tradução Cooperativa, na teoria habermasiana, talvez a cooperação possa ser melhor identificada nos temas que perseguem as produções do nosso autor, como, por exemplo, a identificação de uma cooperação entre as pessoas na esfera pública, considerada enquanto um espaço para o trato comunicativo e racional, nos termos que abordamos no capítulo anterior. Por conta disto, para refletirmos sobre o conceito de Tradução e lançarmos luz à forma como Habermas o utiliza, observaremos, mesmo que brevemente, o conceito conforme mobilizado por Stuart Hall, na obra *The question of cultural identity*⁸, de 1992, impressa no Brasil pela DP&A Editora, em 2005.

Após argumentar a respeito das concepções de identidade e do caráter das mudanças na modernidade tardia, das culturas nacionais como “comunidades imaginadas”, das tensões entre “local” e “global”, como também da transformação provocada pela globalização nas identidades, Stuart Hall (2005), com Robins (1991), articula as concepções de “Tradição” e (seguindo Homi Bhabha) “Tradução”, para abordar duas espécies de pólos de gravitação das novas identidades produzidas pela contestação e deslocamento de identidades centradas,

⁷ Ou “tradução cooperativa dos conteúdos dos idiomas religiosos” (HABERMAS, 2007, p.12).

⁸ Agradeço à Dra. Aparecida Maria Abranches (ICHS-UFRRJ), que indicou esta obra, na ocasião da qualificação (2018).

outrora, em culturas nacionais. As identidades que gravitam em torno da Tradição buscam resgatar “sua pureza anterior e recobrir as unidades e certezas que são sentidas como tendo sido perdidas”, e esta seria uma das saídas para o seu não desaparecimento (HALL, 2005, p. 83-88).

Porém, Stuart Hall apresenta a Tradução (do latim, “transferir”, “transportar entre fronteiras”) como outra possibilidade para se pensar as identidades produzidas pela modernidade tardia. Este conceito diz respeito àquelas identidades de pessoas que sofreram uma dispersão permanente de sua terra natal e mantêm vínculos fortes com suas tradições e lugares de origem, sendo obrigadas a “negociar com as novas culturas em que vivem, sem simplesmente serem assimiladas por elas e sem perder completamente suas identidades”. Sendo produto de histórias diversificadas e de culturas interconectadas (“culturas híbridas”), têm a consciência de que não serão “*unificadas* no velho sentido” (absolutismo étnico). Desta forma, estes indivíduos “traduzidos” precisam aprender a “habitar, no mínimo, duas identidades, a falar duas linguagens culturais, a traduzir e a negociar entre elas” (idem, p. 88-89).

Sob a perspectiva da sociedade pós-secular, proposta por Habermas, podemos observar aproximações e afastamentos, resguardadas as diferenças contextuais, entre essas duas concepções de Tradução. Primeiramente, a predisposição dos diferentes cidadãos à adaptação às regras do jogo democrático é um ponto-chave para a vida e a continuidade de uma comunidade política, como abordado por Habermas, que pode guardar afinidade com a postura de *negociação* dos homens traduzidos que Hall (2005) considera. Apesar de sua adaptação à cultura na qual estão inseridos, os homens traduzidos não abandonam as suas visões particulares, da mesma forma que, mesmo com a adaptação das comunidades religiosas a condições seculares, cidadãos religiosos não abandonam a fé religiosa. Talvez, a necessidade da adaptação da linguagem não seja um ponto de convergência entre as perspectivas aqui analisadas, pelo fato de Habermas (2007) sugerir que uma cultura política liberal pode esperar que a tradução seja feita pelos cidadãos seculares, enquanto os religiosos terão a liberdade de usar a sua linguagem.

Observamos, pelo menos, duas diferenças entre as concepções de Habermas e Hall: uma, na questão da assimilação dos diferentes indivíduos e, outra, no que se refere à habitação de diferentes identidades. Os homens traduzidos se adaptam ao entorno cultural, porém não são assimilados por ele, conforme Stuart Hall. Na sociedade pós-secular, no entanto, propõe-se um esforço cooperativo dos cidadãos religiosos e não religiosos para a assimilação da herança semântica das tradições religiosas, porém sem anular a fronteira entre o universo da fé e o universo do saber secular, apesar de a própria proposta ser uma resposta à necessidade de equalização do acesso dos diferentes cidadãos aos debates públicos. Quanto ao “habitar pelo menos duas identidades”, tudo indica que os homens traduzidos também não possam ser aproximados da leitura habermasiana pós-metafísica do Estado democrático de direito e da sociedade pós-secular, pois, na visão de Habermas, é crucial que os cidadãos religiosos, participantes de comunidades que conseguem entender a importância de viverem em uma comunidade política democrática, busquem relacionar as próprias convicções de fé com o fato do pluralismo religioso e cultural. Logo, não é necessária uma nova identidade, mas que exista uma consciência religiosa adaptada, ou disposta à adaptação, ao entorno secular.

Habermas (2013) aponta que, no Estado liberal, pessoas religiosas precisam traduzir suas convicções para, assim, tentarem, com seus argumentos, convencer as maiorias, e isto pode se configurar, muitas vezes, na exclusão da religião da esfera pública, o que é visto como uma injustiça com os religiosos. É o caso, por exemplo, quando católicos e protestantes buscam traduzir a imagem e semelhança da criatura humana em relação a Deus para termos do direito constitucional. O meio para se escapar disto seria o lado secular manter-se sensível à “força de articulação das linguagens religiosas”, e que fosse estabelecida uma tarefa

cooperativa, na qual se exija, tanto do lado secular como do lado religioso (não rigidamente dogmático), aceitar também a perspectiva do outro, pois apenas quando uma considerável proporção de cidadãos do Estado conseguem atender a algumas expectativas ligadas à civilidade do seu comportamento é que a formação da opinião e da vontade na esfera pública pode funcionar, vencendo as profundas diferenças de fé e cosmovisões (HABERMAS, 2007, p. 11; 2013, p.16).

Desta forma, sobre o cidadão de fé recairia a demanda de uma consciência que articule a sua visão de mundo com o fato do pluralismo religioso e cultural, de forma reflexiva, colocando a fé em consonância com a autoridade das ciências institucionalizadas, como também com a precedência do Estado secular e da moral universalista dos direitos humanos (“tríplice reflexão dos fiéis”) (HABERMAS, 2013, p. 7). Por sua vez, o cidadão secular deveria assumir as pressões de adaptação à situação pós-secular, não considerando as tradições religiosas como irracionais ou absurdas, porém mostrando disposição para aceitar a possibilidade de um conteúdo racional nas contribuições religiosas, como também para participar da Tradução Cooperativa dos Conteúdos Religiosos (HABERMAS, 2007; HABERMAS, 2013). Disto conclui-se que

a neutralidade em termos de visões de mundo, que impregna o poder do Estado, o qual garante iguais liberdades éticas para cada cidadão, não se coaduna com a generalização política de uma visão de mundo secularista. Cidadãos secularizados não podem, à proporção que se apresentam no seu papel de cidadãos do Estado, negar que haja, em princípio, um potencial de racionalidade embutido nas cosmovisões religiosas, nem contestar o direito dos concidadãos religiosos a dar, em uma linguagem religiosa, contribuições para discussões públicas. Uma cultura política liberal pode, inclusive, manter a expectativa de que os cidadãos secularizados participarão dos esforços destinados à tradução — para uma linguagem publicamente acessível — das contribuições relevantes, contidas na linguagem religiosa (HABERMAS, 2007, p. 128).

Afirma-se que o fato do pluralismo das visões de mundo reaparece todas as vezes que uma questão que envolva convicções mais profundas, existencialmente relevantes, ascende à agenda política, chocando os pontos de vista dos cidadãos do Estado — crentes de todos os credos e não crentes. Quando esses cidadãos compreendem a necessidade de lidar de forma pacífica com a pluralidade de visões de mundo, sem destruir o vínculo com a comunidade política, “reconhecem o que significam, em uma sociedade pós-secular, as condições seculares da tomada de decisões, estabelecidas pela Constituição”. Apenas quando isso acontece é que a razão pluralizada segue a dinâmica da secularização, mantendo-se aberta para “aprender com ambas as partes do conflito”, não assumindo, assim, um caráter “aniquilador” de nenhuma das diferentes visões (HABERMAS, 2013, p. 8, 24).

A exemplo de Kant, que ampliou o livre arbítrio de modo a abranger a autonomia, o que operou a primeira “desconstrução ao mesmo tempo secularizante e salvadora das verdades da fé”, Habermas propõe que seja realizada a Tradução Cooperativa dos Conteúdos Religiosos, tendo o discurso racional como base comum e cada indivíduo como um agente que pode e também deve ter a possibilidade de interferir nas normas e leis às quais ele próprio está submetido (ARAÚJO, 2010, p.10).

Ante ao que foi dito até aqui, torna-se relevante pensar, então, como se estabeleceria a tarefa cooperativa de Tradução da linguagem religiosa e se ela não incorreria no erro de tomar os conteúdos religiosos de maneira reducionista, mantendo a assimetria no que diz respeito ao acesso dos cidadãos crentes aos debates públicos. A “tríplice reflexão dos fiéis”, que mencionamos acima, diz respeito aos três enfoques epistemológicos que, na leitura de Habermas, os cidadãos religiosos precisam encontrar frente às outras religiões, ao saber

científico institucionalizado socialmente e aos argumentos seculares que têm precedência na esfera política. A adoção desses enfoques epistemológicos é descrita por sociólogos como uma verdadeira mudança na forma da consciência religiosa, desde a época da Reforma e do Iluminismo — Hans Blumenberg⁹ diria que foi bem antes! —; um tipo de resposta da consciência religiosa ao fato do pluralismo, à ciência moderna e à disseminação da moral social profana e do direito positivo. Essas dissonâncias cognitivas colocam-se aos cidadãos seculares apenas quando também professam visões de mundo ancoradas em dogmas, o que demonstra a assimetria dos fardos cognitivos impostos pela aquisição de enfoques epistêmicos adequados a ambas as partes (Habermas, 2007).

Na cultura ocidental, esta autorreflexão hermenêutica, partindo de uma autopercepção religiosa, foi realizada pela teologia e, no ramo católico, também por uma filosofia da religião. Um “processo de aprendizagem”, porém, é estabelecido com sucesso entre os religiosos apenas quando uma “determinada elaboração dogmática dos desafios cognitivos da modernidade” é praticada nas comunidades religiosas. Aprender um novo enfoque epistêmico passa por uma “reconstrução de verdades de fé transmitidas, a qual se torna evidente para os próprios participantes”. A adaptação cognitiva exigida aos religiosos, porém, tendo em vista que a consciência secularista não acomoda plenamente o trato cooperativo com aqueles cidadãos, volta-se também aos cidadãos seculares. Isto pelo fato de que estes não devem apenas tolerar moral ou politicamente os religiosos, porém desenvolver uma atitude de “superação autorreflexiva de uma autocompreensão da modernidade” que favorece a crítica científica em detrimento das visões de mundo religiosas (idem, p. 156-157). Pois:

enquanto cidadãos seculares estiverem convencidos de que as tradições religiosas e as comunidades religiosas constituem apenas uma relíquia arcaica de sociedades pré-modernas, mantidas na sociedade atual, eles considerarão a liberdade de religião apenas como uma proteção cultural das espécies naturais em extinção. Na sua visão, a religião não possui mais uma justificação interna. Nesta linha de raciocínio, o próprio princípio de separação entre Igreja e Estado só pode ter o sentido laicista de um indiferentismo preservador (HABERMAS, 2007, p. 157).

Não se pode esperar dos cidadãos que assumem este tipo de enfoque epistêmico que participem da Tradução Cooperativa de Conteúdos Religiosos, pois não levam a sério as contribuições religiosas. Uma mudança de mentalidade é exigida para a compreensão da necessidade de se viver naquilo que Habermas chama de “uma sociedade pós-secular *sintonizada epistemicamente* com a sobrevivência de comunidades religiosas”, e este esforço seria correspondente ao dos religiosos, em seu esforço adaptativo. Disto segue que:

sem tal pressuposição normativa, não se pode exigir nenhuma expectativa normativa de um uso público da razão... Tal pressuposição significa que o etos democrático de cidadãos do Estado (na interpretação por mim sugerida) só pode ser imputado simetricamente a todos os cidadãos se estes, tanto os seculares como os religiosos, passarem por processos de aprendizagem *complementares* (HABERMAS, 2007, p. 158).

Esta proposição se ancora, assim, no pensamento pós-metafísico, que se constitui como uma resposta secular a uma consciência religiosa reflexiva, sendo também um método agnóstico. Em outras palavras, o pensamento pós-metafísico, por um lado, não emite juízos sobre as verdades religiosas e permanece fomentando a estrita delimitação entre os universos da fé e do saber, bem como, por outro lado, coloca-se contra a exclusão da religião da

⁹ BLUMENBERG, Hans. *La legitimación de la Edad Moderna*. Valencia: PRE-TEXTOS, 2008.

genealogia da razão e refuta uma concepção científicista da razão. Esta última extrapola um conhecimento teórico das ciências da natureza importante para o conhecimento do humano, criando uma imagem de mundo que desvaloriza e se opõe a todo tipo de conhecimento sobre o mundo que não se fundamente em observações experimentais e leis.

Podemos obter exemplos de críticas aos fomentadores de uma concepção científicista da razão em Terry Eagleton (2011), que critica Richard Dawkins e Christopher Hitchens pela postura polêmica adotada contra o cristianismo, e no artigo de Agnaldo Portugal (2015), como abordamos no primeiro capítulo, entre outros. Como afirma Robert Audi e Nicholas Wolterstorff (1997, p.105): “muitas vezes, senão a maioria das vezes, somos capazes de avistar argumentos religiosos de uma milha de distância... Tipicamente, no entanto, as perspectivas compreensivas seculares passam despercebidas”¹⁰.

Em síntese, considerando a dependência que o Estado constitucional democrático tem de uma solidariedade de cidadãos, religiosos e não religiosos, alimentada pela convicção da necessidade de se viver em uma ordem democrática, o apego a visões secularistas ou fundamentalistas se constitui em um problema. Uma postura de fechamento para o diálogo corrói o procedimento democrático, pois apenas quando uma considerável proporção de cidadãos do Estado consegue atender a algumas expectativas ligadas à civilidade do seu comportamento é que a formação da opinião e da vontade na esfera pública pode funcionar, vencendo as profundas diferenças entre a fé e o saber. Ante a um esgotamento da solidariedade cidadã, no contexto maior de um dinamismo político sem controle que envolve a economia e a sociedade mundiais, Habermas propõe a Tradução Cooperativa dos Conteúdos Religiosos como uma tarefa cooperativa entre cidadãos do Estado que reconhecem a diferença entre as visões de mundo que estão em jogo na esfera pública, porém entendem a limitação de seus enfoques epistêmicos, estando abertos ao diálogo, mesmo que considerem suas visões como irreconciliáveis. Nosso autor parece sugerir que os cidadãos seculares que reconhecem a possibilidade de a religião contribuir para o debate político pela existência de um conteúdo racional nas tradições religiosas devam participar da Tradução Cooperativa, não sendo possível exigir tal postura de um cidadão que não demonstre aquele reconhecimento. Nesse sentido, não seriam apenas os cidadãos religiosos do Estado constitucional democrático os promotores da Tradução, porém cidadãos religiosos em cooperação com cidadãos seculares.

¹⁰ Citado por Jürgen Habermas (2007), na página 160, nota 48.

CONCLUSÃO

Salientamos, inicialmente, que, apesar de não existir um consenso sobre o conceito e a origem da religião e da secularização, os autores aqui abordados assemelham-se na perspectiva de que, na modernidade, as esferas de valor e visões de mundo se pluralizaram e de que a religião e as tradições religiosas não mais dominam a organização e o sentido da vida social. Neste caminho, os diferentes indivíduos tiveram a possibilidade de construir os seus próprios sistemas de fé, com base ou não nos sistemas religiosos tradicionais (ruptura entre fé e prática), enquanto as identidades confessionais têm continuado a existir na vida social. Este processo de “destotalização da experiência humana” em relação à religião, com a progressiva mudança nas condições de fé, revela uma mudança histórica nas sociedades ocidentais nas quais não se pode, ou pode-se cada vez menos, falar em absolutos morais.

Reconhecendo a pluralidade das esferas de valor que orientam os atores sociais e a autonomização dos diferentes campos da vida social, que podemos associar à concepção weberiana de desencantamento do mundo, Habermas considera que, não representando mais a religião a fonte última dos elementos comuns para formação das normas de vivência em sociedade, a argumentação supera a tradição na tarefa de legitimação e fundamentação do campo ético-político, porém não a aniquila.

No contexto em que o sujeito, religioso ou não religioso, manifesta a sua capacidade de falar e agir e se forma na participação em interações linguísticas, a autoridade do melhor argumento é a que se impõe. Aqui, o agir orientado para o entendimento mútuo ganha destaque, pois consiste em uma prática fundamental para a democracia deliberativa habermasiana, na qual, sob a orientação da justiça, estando as diversas formas de comunicação suficientemente institucionalizadas, o procedimento democrático possibilita o alcance de resultados racionais. Desta forma, a legitimidade do Estado consiste na garantia de um processo inclusivo, entre cidadãos livres e iguais, de formação da opinião e da vontade, segundo o qual estes cidadãos, sendo crentes de diferentes credos ou não crentes, poderão chegar ao acordo mútuo sobre questões que atendam ao interesse comum, sem se fechar também a possibilidade do agir estratégico.

Ante a um esgotamento da solidariedade cidadã, no contexto maior de um dinamismo político sem controle que envolve a economia e a sociedade mundiais, Habermas propõe a Tradução Cooperativa dos Conteúdos Religiosos como uma tarefa cooperativa entre cidadãos do Estado que reconhecem a diferença entre as visões de mundo que estão em jogo na esfera pública, porém que entendem a limitação de seus enfoques epistêmicos, estando abertos ao diálogo, mesmo que considerem suas visões como irreconciliáveis. Nosso autor parece sugerir que os cidadãos seculares que reconhecem a possibilidade de a religião contribuir para o debate político pela existência de um conteúdo racional nas tradições religiosas devam participar da Tradução Cooperativa, não sendo possível, porém, exigir tal postura de um cidadão que não demonstre tal reconhecimento. Assim sendo, os promotores desta Tradução seriam os cidadãos religiosos do Estado constitucional democrático em cooperação com os cidadãos seculares (ou, mais apropriadamente, pós-seculares).

Esta proposta considera a dependência que o Estado constitucional democrático tem de uma solidariedade de cidadãos, religiosos e não religiosos, que é abastecida por uma convicção da necessidade de se viver em uma ordem democrática. Por esta razão, o apego a visões secularistas ou fundamentalistas é apresentado por Habermas como um problema. Uma postura de fechamento para o diálogo abalaria o procedimento democrático, pois apenas quando uma considerável proporção de cidadãos do Estado consegue atender a algumas expectativas ligadas à civilidade do seu comportamento é que a formação da opinião e da

vontade na esfera pública pode funcionar, vencendo as profundas diferenças entre a fé e o saber. A razão comunicativa, inscrita no processo de Tradução Cooperativa dos Conteúdos Religiosos, seria uma saída possível para o “descarrilamento” que as visões extremistas poderiam causar na secularização ocidental.

Por fim, consideramos que a Tradução Cooperativa proposta por Habermas e o conceito de “deliberação”, formulado por Aristóteles em sua *Ética a Nicômaco*, poderiam ser aproximados. Acreditamos que a descrição aristotélica da capacidade humana de realizar uma “escolha deliberada” (que envolve um necessário diálogo interno entre razão e desejo como pré-condição de toda ação) pode clarificar as condições dentro das quais a tradução dos conteúdos valorativos das visões de mundo e o diálogo entre elas se tornam possíveis.

Tendo em vista que as paixões irracionais são tão humanas quanto a razão, observa-se que, para Aristóteles, a razão e o pensamento acompanham o agir humano. A deliberação, neste sentido, tem sempre por objeto coisas que realizamos, cujo resultado, porém, não se mostra já dado, mas sempre dependente de uma escolha consciente. Delibera-se, assim, sobre os meios de se praticar uma ação, bem como sobre os fins visados, que, nesta concepção, são objetos de um “desejo raciocinado” ou de uma “razão desejanse”. Neste caminho, as ações que dizem respeito aos meios de se alcançar o fim desejado serão voluntárias e feitas por escolha. No livro III da *Ética*, Aristóteles distingue tipos de ação, sendo a ação por escolha, ou deliberação, uma delas. Assim, tanto a virtude quanto o vício dependem da escolha humana, pois, se o agir depende de nós, o não agir também depende. Cabe ao homem, assim, escolher entre ser virtuoso ou entregue aos vícios.

Respeitando as particularidades das proposições, a Tradução habermasiana nos remete à deliberação aristotélica. O fato de o agir virtuoso ou vicioso também depender de uma escolha humana particular pode ser comparado, na pós-secularidade, à disposição deliberada, por parte dos cidadãos religiosos e seculares do Estado democrático de direito, para a compreensão das limitações das diferentes visões quanto aos entendimentos e proposições sobre o mundo e a vida social, o que aponta, por sua vez, para a importância do diálogo e da manutenção das regras do jogo democrático. Entendemos que a proposta de Jürgen Habermas se direciona à capacidade humana de agir racionalmente, da mesma forma que a escolha deliberada, abordada por Aristóteles, é acompanhada de pensamento e de razão.

REFERÊNCIAS

- ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. Pluralismo e Justiça. São Paulo: Edições Loyola, 2010.
- ARENDDT, Hannah. A condição humana. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.
- ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco. Tradução e notas: Luciano Ferreira de Souza. São Paulo: Martin Claret, 2015.
- CASANOVA, José. O problema da religião e as ansiedades da democracia secular europeia, pp 1-16; A globalização do catolicismo e o retorno a uma igreja universal, pp 17-45; Política católica e muçulmana em perspectiva comparada, pp 46-72. In: REVER Revista de Estudos da Religião. Dezembro, 2010. ISSN 1677-1222.
- EAGLETON, Terry. O debate sobre Deus. Razão fé e revolução. Tradução de Regina Lyra. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.
- EAGLETON, Terry. A morte de Deus na cultura. Rio de Janeiro: Record, 2016.
- HABERMAS, Jürgen. Consciência moral e agir comunicativo. Tradução de Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.
- HABERMAS, Jürgen. Pensamento pós-metafísico: Estudos filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.
- HABERMAS, Jürgen. Direito e democracia: Entre facticidade e validade, volume II. Tradução de Flávio Beno Siebeniechler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.
- HABERMAS, Jürgen. A inclusão do outro. Estudos de teoria política. Tradução de George Sperber e Paulo Astor Soethe. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- HABERMAS, Jürgen. Entre naturalismo e religião: Estudos filosóficos. Tradução de Flávio Beno Siebeniechler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.
- HABERMAS, Jürgen. Fé e Saber. São Paulo: Editora Unesp, 2013.
- HABERMAS, Jürgen. Mudança estrutural da esfera pública: Investigações sobre uma categoria da sociedade burguesa. Tradução de Denilson Luís Werle. 1 ed. São Paulo: Unesp, 2014.
- HABERMAS, Jürgen e HATZINGER, Joseph. Dialética da secularização: sobre razão e religião. São Paulo: Ideias & Letras, 2015 (7ª reimpressão).
- HALL, Stuart. A identidade cultural na pós-modernidade. Traduzido por Tomaz Tadeu da Silva e Guaracira Lopes Louro. 10. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.
- HERVIEU-LÉGER, Danielle. (1999). A religião despedaçada: Reflexões prévias sobre a modernidade religiosa. In: O peregrino e o convertido. A religião em movimento. Tradução de João Batista Kreuch. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2008.
- OLIVEIRA, Juliano Cordeiro da Costa. Secularismo e religião na democracia deliberativa de Habermas: Da pragmática ao déficit ontológico e metafísico. Teresina: Edufpi, 2018.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber. São Paulo: USP Editora 34, 2013 (3ª edição).

PORTUGAL, Agnaldo Cuoco. Secularização, Cristianismo e Ciência: Será mesmo o fim? In: MAIA, Antonio Glaudenir Brasil; OLIVEIRA, Geovani Paulino. Orgs. Filosofia, religião e secularização [recurso eletrônico]. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2015 (p. 61-83).

ROSA, Wanderley Pereira da; RIBEIRO, Osvaldo Luiz. Orgs. Religião e sociedade (pós) secular. Santo André, SP: Editora Unida, 2014.

SCHLUCHTER, Wolfgang. O desencantamento do mundo: seis estudos sobre Max Weber. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2014.

TAYLOR, Charles. As fontes do self: A construção da identidade moderna. São Paulo: Editora Loyola, 1997.

TAYLOR, Charles. Uma era secular. São Paulo: Editora Unissinos, 2010.

WEBER, Max. Ensaios de Sociologia [recurso eletrônico]. Rio de Janeiro: LTC Editora, 1979.

WEBER, Max. (1904). A “objetividade” do conhecimento na Ciência Social e na Ciência Política. In. Metodologia das Ciências Sociais. SP: Cortez, 1993. Pp 107-154.

WEBER, Max. Política e Ciência: Duas Vocações. 20 ed. Tradução de Leonidas Hegenberg e Octany Silveira da Mota [recurso eletrônico]. São Paulo: Editora Cultrix, 2013.

WEBER, Max. Sociologia da Religião (capítulo V). In: Economia e Sociedade: Fundamentos de Sociologia Compreensiva. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. 4ª edição. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000, 2009 (reimpressão), 464 páginas.

WEBER, Max. A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

STRAUSS, Leo. Os três movimentos da modernidade. Ethic@ - Florianópolis v.12, n.2, 2013, p.321– 345.

<http://www.focolares.org.br/>

www.pucsp.br/rever/rv4_2010/t_casanova.pdf

www.pucsp.br/rever/rv4_2010/t_casanova2.pdf

www.pucsp.br/rever/rv4_2010/t_casanova3.pdf