



**Universidade do Estado do Rio de Janeiro**  
Centro de Ciências Sociais  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Rafael Alves de Santana

**Habermas e o debate em torno do secularismo: implicações para o  
lugar da religião na esfera pública**

Rio de Janeiro  
2013

Rafael Alves de Santana

**Habermas e o debate em torno do secularismo: implicações para o lugar da religião na esfera pública**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Orientador: Prof. Dr. Luiz Bernardo Leite Araújo

Rio de Janeiro

2013

CATALOGAÇÃO NA FONTE  
UERJ/REDE SIRIUS/CCSA

H114h Santana, Rafael Alves.

Habermas e o debate em torno do secularismo:  
implicações para o lugar da religião na esfera pública  
/Rafael Alves Santana. – 2013.

87 f.

Orientador: Luiz Bernardo Leite Araújo.

Dissertação (mestrado) – Universidade do Estado do  
Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Habermas, Jürgen, 1929- – Teses. 2. Filosofia  
alemã - Teses. 3. Secularismo – Teses. I. Araújo, Luiz  
Bernardo Leite. II. Universidade do Estado do Rio de  
Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III.  
Título.

CDU 1(430)

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação,  
desde que citada a fonte.

---

Assinatura

---

Data

Rafael Alves de Santana

**Habermas e o debate em torno do secularismo: implicações para o lugar da religião na esfera pública**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Aprovada em 28 de maio de 2013.

Orientador: Prof. Dr. Luiz Bernardo Leite Araújo  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

Banca Examinadora:

---

Prof. Dr. André Berten  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

---

Prof. Dr. Antonio Carlos Cavalcanti Maia  
Pontícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

Rio de Janeiro

2013

## **AGRADECIMENTOS**

Foi mais difícil que o esperado. Não consigo chegar a uma conclusão diferente ao fazer o exercício (tanto automático, quanto hipnótico) de folhear essas páginas. Penso em todas as coisas que aconteceram e nas que deixaram de acontecer: algumas laudas mais são obrigatórias para agradecer a todos aqueles que não deixaram a conclusão deste trabalho ser impossível.

Quando cheguei ao Rio de Janeiro, tudo o que tinha de patrimônio era um dinheiro contado nos bolsos. Nesse cenário bem clichê de retirante-pesquisador, cada passagem de ônibus, cada folha de xerox para as leituras ou lanche besta na cantina tornava os movimentos em direção à conclusão da tarefa mais difíceis e fazia esvaír o ânimo. Então, num dia, desses que a gente sabe que pode chegar, mas que teima em negar veementemente a existência, a fonte pessoal secou e foi certamente por capricho do destino que, poucos dias depois, recebi a notícia de que fora indicado para uma bolsa de estudos salvadora. Assim, agradeço a CAPES pelo financiamento da pesquisa, pelo subsídio para continuar a vida no Rio podendo comparecer a congressos, comprar livros, cópias e o café forte dos intervalos e madrugadas.

Em grande parte, devo a minha família a conclusão desta saga pessoal. Tenho fresca na memória a estante de livros na casa dos meus pais, a ativa participação da minha mãe em minha vida escolar, a alegria do meu pai ao cursar sua pós-graduação, os recrutamentos da minha irmã pela vizinhança a fim de angariar alunos para sua brincadeira de escola e o orgulho de toda família a cada rebento que entrava na universidade. Sempre esteve presente na fala e nos atos dos meus pais o respeito e a importância dados a educação formal, aos estudos; a maneira como admiram e buscam o conhecimento ainda hoje apontam para mim o caminho a seguir.

Também encontrei inspiração no curso de mestrado. As dificuldades não eram um bem exclusivo meu e também batiam à porta de tantos outros colegas. A maneira como cada um se propunha superar os revezes de sua pesquisa e a paixão que dedicavam elas, e mesmo às conversas mais simples e anedotas cotidianas contadas pelos corredores da UERJ, foram essenciais para me manter motivado e focado. Em especial, guardo grande carinho, respeito e o orgulho de ter estudado com colegas como Aline Correia Ribeiro, Marcela Borges Martinez e Rommel Luz.

No momento mais crítico, onde o papel em branco se tornou um abismo que parecia impossível de ser transposto, tive a valiosa ajuda de Maria Cecília. Fosse com respostas, com dúvidas, com silêncios ou com problemas pelos quais não fui procurar em seu consultório, ela me auxiliou a sair de dentro da minha própria cabeça. Agradeço a ela por me mostrar que se perder dentro de si é tão perigoso quanto uma madrugada carioca.

Agradeço ao PPGFIL pela oportunidade de fazer parte do seu corpo discente. Sempre encontrei ali respostas claras às minhas dúvidas de forasteiro sobre a complicada dinâmica da UERJ. Não tenho como medir a honra de ter estudado com a professora Dirce Eleonora Nigro Solis e com os professores André Berten, Luiz Bicca, Marcelo de Araújo e Ricardo Barbosa. Li com estes mestres autores que antes só conhecia de ouvir falar e descobri estar equivocado sobre vários que julgava conhecer. Descobri temas, dilemas, escolas e ideias que nem sabia existir. Devo muito aos professores André Berten e Antonio Carlos Cavalcanti Maia pelas observações na pré-defesa e pelo clima de amizade, respeito e carinho que me alimentaram os desejos de seguir em frente.

Também importante sublinhar que este trabalho somente aconteceu porque na graduação tive contato com os estudos do professor Luiz Bernardo. Foi seguindo suas intuições que conheci o debate da filosofia política que é tema deste trabalho: tenho diante de mim agora este tema tão denso, vasto e fascinante. À distância admirava seu rigor acadêmico, a atualidade de sua pesquisa e a amplitude da bibliografia elencada. De perto, conheci um pesquisador exemplar, um professor que terei sempre por modelo e uma pessoa vibrante de quem sempre se quer estar junto. As melhores aulas, piadas e liberdades que me atrevo dar ao pensamento, devo a ele. Na entrevista, confessei que era um sonho ser seu orientando. Não fui aquele que sonhei, mas tê-lo como interlocutor foi muito além do que qualquer expectativa.

Entrego essa pesquisa carregando uma dívida. Durante a feitura do trabalho, não satisfeito com este enorme desafio, também me aventurei a casar. Eu e Priscilla resolvemos juntar os livros e as angústias de mestrandos (ela cursava o mestrado em história). Agora com o fim, tenho muito o que acertar. Com o peso da pesquisa, renunciei a noites ao seu lado, cinemas, festas e finais de semana para trabalhar. Muitas noites insone, mau humor, pensamento longe de casa e desatenção nas conversas foram frequentes de minha parte. Ainda assim ela nunca deixou de estar ao meu lado, jamais vacilou quando pensei em desistir e mesmo me deixando só, sei que estava comigo. *Muss es sein?* Nunca saberemos. Mas que tenha sido para tornar o amor nosso bem maior.

As pessoas que se acham totalmente impossibilitadas de ter um interesse na questão de se Deus Existe não têm nenhum direito de ser desdenhosas em relação às pessoas que acreditam apaixonadamente na sua existência ou em relação às pessoas que negam tal existência com paixão igual. Nem um dos dois últimos tem o direito de ser desdenhoso com aqueles para quem o debate parece sem sentido.

*Richard Rorty*

## RESUMO

SANTANA, Rafael Alves de. *Habermas e o debate em torno do secularismo: implicações para o lugar da religião na esfera pública*. 2013. 86 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013.

A presente dissertação tem como objetivo principal investigar o conceito de pós-secularismo na filosofia de Jürgen Habermas. Para tanto, buscamos compreender como a religião aparece ao longo da construção do pensamento habermasiano, pontuando as diversas revisões feitas pelo filósofo e suas escolhas metodológicas, que resultaram numa mudança de perspectiva sobre o papel da religião na esfera pública das sociedades contemporâneas. A discussão de Jürgen Habermas se insere num debate mais amplo sobre o reexame do conceito de secularismo, envolvendo não apenas a filosofia, mas a ampla gama das ciências humanas e sociais. Assim, procuramos apresentar o contexto geral desse debate e os principais interlocutores com quem ou contra quem Habermas constrói sua argumentação. Por fim, tentamos mostrar de que maneira as revisões feitas por Habermas nos seus últimos escritos a respeito da religião, bem como a apropriação do conceito de sociedades pós-seculares, se enquadram na moldura geral da teoria habermasiana, principalmente dentro da estrutura do agir comunicativo e da política deliberativa.

Palavras-chave: Secularismo. Pós-secularismo. Esfera pública

## ABSTRACT

SANTANA, Rafael Alves de. *Habermas and the debate on secularism: implications for the place of religion in the public sphere*. 2013. 86 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013.

This dissertation aims at investigate the concept of post-secularism in the philosophy of Jürgen Habermas. The work seeks to understand how religion appears throughout the construction of Habermas's thinking, pointing out the different revisions made by the philosopher and his methodological choices, which resulted in a change of perspective about the role of religion in the public sphere of contemporary societies. The Habermasian discussion is part of a broader debate on the revision of the concept of secularism, involving not only Philosophy, but the wide range of humanities and social sciences. Thus, this dissertation presents a general context of this debate and its main interlocutors with whom or against whom Habermas builds his argument. Finally, this work tries to show how the revisions made in his last writings concerning religion, as well as the appropriation of the concept of post-secular societies, fall into the general framework of Habermas's theory, especially within the framework of communicative action and deliberative politics.

Keywords: Secularism. Post-secularism. Public sphere.

## SUMÁRIO

	<b>INTRODUÇÃO</b> .....	9
1	<b>O SECULARISMO: CENÁRIOS E DEBATES</b> .....	13
1.1	<b>Antonio Flávio Pierucci</b> .....	16
1.2	<b>Peter Berger</b> .....	21
1.3	<b>Charles Taylor</b> .....	26
2	<b>O SECULARISMO EM HABERMAS</b> .....	31
2.1	<b>A religião na passagem do pensamento mítico para o pensamento moderno</b> .....	31
2.1.1	<u>A concepção mítica de mundo</u> .....	31
2.1.2	<u>A religião e o processo de racionalização do pensamento mítico</u> .....	35
2.2	<b>A religião na evolução social</b> .....	39
2.2.1	<u>A teoria habermasiana da evolução social</u> .....	39
2.2.2	<u>A religião no processo de evolução social</u> .....	43
2.3	<b>A religião e o pensamento pós-metafísico</b> .....	49
3	<b>O PÓS-SECULARISMO E O LUGAR DA RELIGIÃO NA ESFERA PÚBLICA</b> .....	56
3.1	<b>John Rawls e a abordagem padrão</b> .....	59
3.2	<b>Paul Weithman e o inclusivismo</b> .....	67
3.3	<b>Robert Audi e o exclusivismo/separatismo</b> .....	71
3.4	<b>Habermas: a religião e os pressupostos cognitivos para o uso público da da razão</b> .....	73
	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	80
	<b>REFERÊNCIAS</b> .....	85

## INTRODUÇÃO

Ainda que predominante nas reflexões empreendidas por Habermas na última década, as questões sobre Secularismo e Religião não são recentes no quadro geral de sua construção teórica. Desde a elaboração da sua Teoria Social, quando expõe as bases de sua abordagem nos campos da sociologia e da ética, encontramos que algumas das referências preliminares para a análise do religioso na sociedade estão claramente influenciadas pela hipótese da secularização.

Na *Teoria do Agir Comunicativo* (1981) Habermas assume que, com o desenvolvimento da moderna democracia social, a função da religião na promoção da integração dos indivíduos é, essencialmente, transferida para a secularizada razão comunicativa; a ideia subjacente é a de que as pessoas - no estágio de ação comunicativa - chegariam a acordos relativos à sua validade normativa sempre por via da argumentação racional. Podemos perceber no pensamento habermasiano, ainda que não de modo sistemático, a presença de uma “teoria crítica da religião”, em que a religião figura como parte integrante essencial do longo caminho histórico rumo ao desenvolvimento da sociedade moderna democraticamente constituída.

Ao tratar a temática do pensamento pós-metafísico, chega-se então a uma segunda fase na qual a religião perde seu consenso normativo e é colocada à margem do processo de evolução social, de produção da racionalidade. Relegada a um plano residual, sua função passa a dizer respeito somente ao capital cultural da sociedade, guardando uma linguagem com potencial semântico ainda não liquidado. A religião não pode mais pretender carregar sobre si e em si todas as visões de mundo, não devendo absolutizar seus julgamentos; em vez disso, deve submeter-se às condições de um estado liberal.

Já a terceira fase do pensamento habermasiano apresenta uma leitura diferente. Os anos de 1989 e 1990 são identificados pelo autor como marcos históricos, datas que teriam testemunhado quais religiões e quais comunidades de fé teriam assumido, segundo ele, uma inesperada importância política. Em sua visão, é nesse momento que os fundamentalismos no Oriente Médio, África, sudeste da Ásia e no subcontinente da Índia se fazem mais claros. Esses movimentos constituem-se, conclui, em uma espécie de incubadora de unidades terroristas em nível global, que logo se veriam inscritas em conflitos nacionais e étnicos (HABERMAS, 2007, p.129).

Nessas manifestações religiosas de cunho “fundamentalista” predomina fortemente o que Habermas chama de autoconsciência cultural da religião, como nos diversos países islâmicos e em Israel, onde o direito familiar e religioso se apresenta como alternativa válida ao direito civil estatal, quando não o substitui. No Afeganistão e no Iraque, onde a ordem constitucional é, em linhas gerais, liberal, se faz necessária uma – nunca tranquila – compatibilização desta com a *sharia* (o código de leis do Islamismo). Ademais, a autoconsciência cultural da religião marca de modo indelével as grandes civilizações, quando o cristianismo é referido ao Ocidente e o Islã ao Oriente, dando lugar à ideia de “choque de civilizações” (2007, p.130).

Para além desses eventos, o fundamentalismo deve ser entendido como a consequência a longo-prazo “de uma colonização violenta e de uma descolonização mal-sucedida”, fazendo emergir naquelas regiões uma modernização capitalista totalmente deslocada do contexto político e econômico que nelas se desdobrava: “uma modernização capitalista vinda de fora”, diz Habermas, “desencadeia, sob condições desfavoráveis, inseguranças sociais e rejeições culturais” (2007, p.130). Um processo de modernização acelerada ou fracassada, fora de compasso com quaisquer mudanças culturais – como a onda de secularização que ocorreu na Europa pós-Segunda Guerra –, tende a abrir o espaço ideal para que movimentos religiosos passem a apresentar possibilidades de processamento das mudanças sociais radicais que deem conta do sentimento de “desenraizamento” cultural gerado, ocupando lugar na sociedade civil e agudizando na política (2007, p.131s).

Essa inesperada importância política assumida pela religião conduz Habermas a introduzir um novo conceito explicativo para sua presença na contemporaneidade: o pós-secularismo. É a partir dele que passará a desenvolver novas ferramentas conceituais capazes de analisar o retorno aparentemente inesperado da religião.

A primeira consideração que articula é a de que o pós-secularismo não implica necessariamente na rejeição do processo de secularização em curso e tampouco num retorno à predominância teológica típica do período medieval. Uma sociedade pós-secular define-se, antes, pela persistência de comunidades religiosas em um ambiente de contínua secularização. Não se trata apenas de uma extensão das teorias de secularização; a proposta do pós-secularismo apresenta-se mesmo como uma mudança de paradigma que procura superar o modelo explicativo pautado na predominância da racionalidade científica e não metafísica para um

ambiente onde nem a racionalidade metafísica nem a não metafísica são absolutas. Obviamente, essa mudança de paradigma traz consigo novos problemas a serem enfrentados, como o papel de um Estado secular em relação à religiosidade crescente numa sociedade secularizada, e a necessidade de reformular os pressupostos básicos do secularismo frente à religião à luz das complexidades emergentes nas relações entre os indivíduos e entre as comunidades dos indivíduos e seus territórios na contemporaneidade.

O trabalho que ora se apresenta pretende investigar o conceito de pós-secularismo no pensamento de Jürgen Habermas. Uma chave explicativa que surge na última fase da produção filosófica habermasiana – se assim podemos chamá-la –, na qual encontramos o secularismo, a religião, a esfera pública e a democracia como temas predominantes. Estes temas também estarão presentes nesta pesquisa já que se encontram por demais imbricados na complexa formulação da ideia de pós-secularismo.

Importante pontuar que Habermas não está sozinho nesta reflexão e, por este motivo, localizá-lo nesse debate se impõe como um dos objetivos desta pesquisa. A revisão do conceito de secularismo tem ocupado os mais diversos campos do saber, com implicações que dificilmente conseguem ser compiladas num único estudo. A bibliografia sobre o tema é vastíssima, tornando difícil até a tarefa de selecionar por qual caminho entrar, seguir e quais recortes fazer.

Como será apresentado mais à frente, há duas grandes linhas de interpretação sobre o secularismo: a de um processo que desencadeará o fim da religião, por um lado, e a que aponta apenas para um declínio da primazia da religião na ordem social, por outro lado. E, a partir de cada uma, outras infinitudes de interpretações que procuram, ora salvar o conceito, ora recuperar seu sentido originário, ora condená-la ao equívoco. Quando Habermas apresenta o conceito de pós-secularismo é também dentro desse ambiente de revisão conceitual que se coloca a questão aqui estudada.

Na tentativa de deixar clara toda essa rede conceitual, o trabalho foi estruturado da seguinte maneira: 1) no primeiro capítulo é apresentado um cenário geral do debate em torno do conceito de secularismo, ilustrado por três diferentes autores que dão conta, a meu ver, do panorama do debate, de seu desdobramento e seus possíveis cenários. São eles: Antônio Flávio Pierucci, reconhecido estudioso de Max Weber (a quem devemos o conceito de secularismo); Peter Berger, renomado

sociólogo da religião que tem adotado posturas controversas em seus últimos textos; e Charles Taylor, filósofo que lançou a monumental obra “Uma era secular” e com quem Habermas tem dialogado constantemente nos últimos anos; 2) o segundo capítulo está dedicado exclusivamente ao estudo do conceito de secularismo em Habermas, procurando reconstruir (ainda que brevemente) os passos da teoria da religião, na primeira e na segunda fase de seu pensamento, a fim de compreender o recente posicionamento de Habermas sobre o tema; 3) o terceiro capítulo trata do conceito de pós-secularismo em Habermas, tal como aparece em sua obra desde a virada do milênio até os últimos escritos, bem como da discussão acerca do papel da religião na esfera pública, apresentando a abordagem padrão de John Rawls, o inclusivismo de Paul Weithman e o exclusivismo de Robert Audi como perspectivas teóricas importantes para a compreensão da posição “pós-secular” habermasiana.

O tema é grande e complexo, sua bibliografia parece apontar para o infinito quando uma simples tentativa de listá-la é feita, e de modo algum se espera esgotá-lo; antes, procuramos apontar questões e possíveis caminhos a serem trilhados. Habermas é um pensador “enciclopédico”, trazendo à baila inúmeras referências, tendências e autores em suas discussões. Estudar uma seção de seu pensamento abre outras tantas partes para novas análises, o que torna a tarefa do pesquisador espinhosa e de difícil delimitação de qual seria afinal o objeto de pesquisa. Espero que, ao menos nesse ponto, tenha alcançado êxito.

## 1 O SECULARISMO: CENÁRIOS E DEBATES

A complexidade do debate ao redor do conceito de secularismo se atesta pelas discordâncias que se avolumam já na entrada, quando da tentativa de interceptá-lo: discordâncias a respeito de seu significado, de seus desdobramentos, discordâncias a respeito de sua aplicabilidade. O que é isto chamado de secularização? Há somente um secularismo ou são diversos – um conceito passível de incontáveis revisões? Que quadro social é capaz de descrevê-lo? O secularismo, afinal, funciona?

A palavra “secular” surge em uma função descritiva e não valorativa. O termo aparece originalmente para falar da expropriação das terras e outras propriedades da Igreja Católica no bojo das guerras de religião na França, no século XVI, nos tratados da Paz de Westfália em 1648. No Direito Canônico desta mesma época o termo designava uma pessoa religiosa que deixava os serviços da fé. Hoje, intimamente ligado aos estudos sobre a modernidade, o conceito em nada lembra seus usos originais, tornando-se palco de acaloradas divergências em que o mundo contemporâneo, marcadamente o mundo ocidental, vê-se confrontado a um projeto de racionalização do mundo, suas instituições e práticas, - em detrimento de uma visão encantada/religiosa do mundo - que talvez jamais tenha se concretizado.

Como aponta José Zepeda em sua proposta de exame do cenário deste tema, o debate em torno da secularização realiza-se em estreita relação com o debate em torno da modernidade. É neste sentido que Habermas insere-se de maneira inevitável nas teorizações a respeito do que seria, ou no que consistiria, o conceito de modernidade, que há dois séculos nos soava minimamente estável. Era inconteste, com efeito, que vivíamos a modernidade e que esta se caracterizava principalmente pelo afastamento da religião e do mundo mágico - substituído pela racionalização do mundo – que estariam confinados agora a práticas meramente privadas.

A teoria da secularização servia bem, a princípio, para explicar a perda da relevância da religião no advento da modernidade. Autores clássicos da sociologia, como Comte, Durkheim, Marx, Weber e Parsons procuraram compreender o espírito

da sociedade moderna e desenvolveram, ainda que por caminhos diversos, a tese de que a modernidade deslocaria a religião para a periferia da vida social, de modo que as funções estruturais que desempenhava nas sociedades tradicionais e suas instituições perderiam sua razão de ser. Assim, de maneira genérica, o conceito de secularização diria respeito ao “conjunto de mudanças pelo qual a religião perde sua relevância social, ideológica e institucional”<sup>1</sup>

No entanto, a despeito da ampla aceitação, não apenas entre estudiosos da sociedade em geral, como também entre as pessoas comuns, as conclusões a respeito das consequências desse deslocamento da religião foram sempre fonte de controvérsia quando tangenciando o conceito de secularismo. Para Zepeda, dessas discussões, surgiram duas linhas teóricas principais, as quais denomina de 1) tese suave e 2) tese dura/forte.

As reflexões empreendidas na linha da “tese suave” defendem que na modernidade a religião teria sofrido diversas alterações, mas ainda resiste: apesar de as sociedades modernas estarem pautadas numa visão de mundo não sagrada, pluralista e que prioriza a racionalidade instrumental (resultando na perda da influência social/institucional da religião), a religião persiste adotando novas formas de existência. Zepeda destaca Weber como exemplo desta tese. O sociólogo não entendia a modernidade como um processo linear e progressivo que desembocaria numa visão de mundo determinada pelo cálculo e previsão, ou seja, uma visão estritamente racional e científica, logo, a religião desempenharia ainda algum papel na vida da sociedade – um papel cotidiano e não essencial. Também Durkheim chegaria a uma conclusão semelhante: “há algo eterno na religião que está destinado a sobreviver a todos os símbolos particulares com que sucessivamente se tem revestido o pensamento religioso”.<sup>2</sup> Neste sentido, ainda que a religião deixasse de possuir uma primazia na ordem social, ela não estaria necessariamente condenada a desaparecer.

---

1 ZEPEDA, J. “Secularização ou ressacralização? O debate sociológico contemporâneo sobre a teoria da secularização”, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 2010, p. 129.

2 *Ibid.* p. 130.

Este desaparecimento é, por sua vez, a ideia defendida pela “tese dura/forte”: como um processo irreversível de racionalização, a modernidade poria fim à religião. Para esses teóricos, em primeiro lugar, ocorre o deslocamento da religião institucional para a periferia da sociedade moderna (a partir de uma análise sobre a sociedade europeia); em seguida, se nota a perda do monopólio da visão encantada de mundo para a mentalidade científica e liberal; e, por fim, o constante declínio da relevância social dos signos da religião leva ao seu total esvaziamento. Grandes expoentes do pensamento ocidental moderno abraçaram entusiasticamente a tese do desaparecimento, como Nietzsche, Freud e Karl Marx. Cada um a sua maneira, identificaram a religião como um fenômeno paralisante ou alienante que impediria os homens e os grupos humanos de alcançarem sua autonomia e excelência. Emancipada desta relação e alinhada com outras visões e prioridades (seja a construção do eu, o amplo uso da razão ou a equidade do Estado), a sociedade descartaria a religião completamente. Para Zepeda, tal visão acabou indo além de um postulado teórico, tornando-se um programa político-ideológico no caso desses chamados “mestres da suspeita”.<sup>3</sup>

É principalmente sobre a tese dura que sobrevêm as críticas mais contundentes à teoria da secularização. Seguindo as conclusões de Zepeda podemos vê-las agindo em duas frentes distintas. Na primeira, a partir de uma leitura histórica, se pode constatar sem maiores dificuldades a permanência e a exuberância da religiosidade, mesmo entre as sociedades altamente modernas e laicizadas (sempre colocadas como exemplares no processo de secularização, como os Estados Unidos e sua moralidade protestante), derrubando assim a ideia de incompatibilidade entre religião e modernidade. Outra frente apresenta as seguintes objeções: a) a ideia do desaparecimento da religião se refere mais a uma *crença ideológica* na razão e no progresso do que a uma teoria social; b) os pressupostos históricos se fundamentam num *conceito evolutivo e teleológico* da secularização, ignorando a diversidade dos processos de modernização e as várias modernidades deles decorrentes; c) a teoria da secularização toma o fenômeno religioso do eixo do Atlântico Norte como paradigmático na descrição do caminho a ser seguido (ou, ainda, que teria sido seguido) pelas demais sociedades, convertendo-se assim numa

---

3 Ibid. p. 130s.

*tese de caráter etnocêntrico*; d) ela seria resultado de uma *noção simplista e irrefletida da modernidade* que, como observa o autor, é dotada de diversas camadas, temporalidades e interpretações possíveis:

O conceito de secularização unilinear e progressivo padece de uma visão similar a respeito da mudança e diversidade social que ignora haver na dinâmica de um e outro processo hibridações, fragmentações e verdadeiras torções, de modo que a modernidade em sua fase atual, por exemplo, não é só, nem principalmente, o resultado do suposto “progresso” perseguido pelo projeto esboçado no Iluminismo, mas também e, talvez, a consequência da mistura de ações desejadas e não desejadas, de seus efeitos colaterais, advertidos, imprevistos e até desconhecidos, dando lugar a uma nova etapa da modernidade, cuja denominação variará de acordo com o ângulo e o enfoque que se privilegie: sociedade do risco (Beck), modernidade radical (Giddens), modernidade tardia (Habermas) ou pós-modernidade (Vattimo, Lyotard, etc). Em qualquer caso, uma teoria complexa de mudança social deve se correlacionar a uma teoria complexa da secularização. Ignorar isto leva a afirmações igualmente simplistas quando se faz referência ao surgimento de novos movimentos religiosos (“ressacralização”, “retorno do religioso” ou “vingança de Deus”), na forma de um retorno igualmente linear e mecânico à situação anterior à modernidade que, se não era exatamente uma “idade da fé”, tinha a religião desempenhando um papel central nos níveis institucional, sociocultural e subjetivo.<sup>4</sup>

Antes de tentarmos nos aprofundar nas formulações de Habermas a respeito do secularismo e as implicações do conceito na dinâmica de uma esfera pública que invariavelmente se vê obrigada a conciliar a totalidade dos cidadãos religiosos e não religiosos com seus discursos, será pertinente expor alguns pontos importantes levantados pelos debates atuais sobre o tema do secularismo. O objetivo é contextualizar as atuais reconsiderações de Habermas sobre a temática, além de mapear algumas das várias camadas conceituais e os problemas que dela emergem. Problemas que tocam não somente as controvérsias entre os diversos pensadores, mas que também tangenciam as próprias formulações de Jürgen Habermas.

### 1.1 Antonio Flávio Pierucci

Foi no final da década de 1990 que o sociólogo brasileiro Antonio Flávio Pierucci apresentou uma provocante alternativa para a discussão da tese do secularismo, que exortava a necessidade de uma completa revisão e rediscussão do

---

<sup>4</sup> Ibid. p. 132.

conceito na sua origem. A atual abordagem do conceito não satisfazia, pois, segundo ele, entre tantos 'pós' que marcam as reflexões no campo das humanidades, o termo pós-secularização soa como um dos mais mal postos, tanto quando seu correlato, o "dessecularização": "o propósito é passar a fazer uma sociologia que reconheça a capacidade demonstrada pela religião de resistir ao ataque serrado da modernidade".<sup>5</sup> Na leitura apegada ao "pós", a expressiva revitalização, expansão e multiplicação de movimentos religiosos das últimas décadas indicariam um equívoco, ou no mínimo um enfraquecimento, do paradigma da secularização. Nas sociedades ditas secularizadas, como os Estados Unidos e a França, estaria ocorrendo uma "revanche de Deus", um reencantamento do mundo, ao passo que na "periferia do capitalismo", onde se atestava o avanço missionário das religiões vinculadas ao movimento neopentecostal e da "renovação carismática", as apostas seriam a favor de que o desencantamento sequer teria acontecido. Ou seja, as teses se dividem entre os que acreditam em um secularismo superado pelas forças da fé e entre os que acreditam ter sido um equívoco apontar que em países como os da América Latina, por exemplo, o projeto secular tenha algum dia se concretizado. O erro, segundo Pierucci, está numa leitura equivocada sobre Max Weber: "De acordo com a simplificação que fazem da teoria da secularização atribuída a um Weber evolucionista, a racionalização acabou não se cumprindo de forma linear tal como – alegam – estaria previsto na teoria weberiana".<sup>6</sup>

Pierucci defende que os usos e aplicações do termo estão completamente deslocados de seu lugar original, o que acarreta um dramático problema de interpretação. Afinal, do que estamos falando ao usar o termo "secularização"? "Ninguém sabe", é a sua conclusão. Seria urgente refundar a discussão sobre o conceito a partir de uma correta leitura da teoria weberiana:

[...] os críticos atuais da teoria da secularização fazem uma leitura de sua obra extremamente rala e tola, teleológica, que, digamos assim, "não combina com Weber", incoerente com tudo aquilo que o desenvolvimento recente da *scholarship* em torno de Weber tem produzido e nos tem sido fartamente entregue em crescente número de publicações. Atribuem a Weber, à sua revelia, um prognóstico fechado de definhamento da religião

---

5 PIERUCCI, Antônio Flávio. Secularização em Max Weber: da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido. Revista Brasileira de Ciências Sociais, São Paulo, 1998, p. 03.

6 Ibid. p. 05

na sociedade moderna na razão direta do avanço linear da racionalidade formal-instrumental, profecia que, entretanto não se cumpriu. Como se Weber não costumasse escarnecer das profecias acadêmicas...<sup>7</sup>

Em um exercício filológico, o termo precisa ser então reestabelecido a fim de se compreender seu sentido não linear, dinâmico e esvaziado de pretensões proféticas que erroneamente teriam imputado ao uso do conceito por Max Weber.

O primeiro passo é estabelecer a diferença entre *desencantamento do mundo* e *secularização*, que por vezes são tomados por palavras equivalentes, visto o termo desencantamento aparecer com muito mais frequência nas obras do sociólogo alemão e, como o outro, se referir ao processo de racionalização. Entretanto, cada um diz respeito a processos diferentes. “O [desencantamento do mundo é um] processo essencialmente religioso, porquanto são as religiões éticas que operam a eliminação da magia como meio de salvação”<sup>8</sup>, enquanto a secularização “implica abandono, redução, subtração do *status* religioso [...]; é defecção, uma perda para a religião e emancipação em relação a ela”.<sup>9</sup> Já nesta diferenciação fica apontado um primeiro equívoco dos críticos da tese da secularização, pois ao afirmar o reencantamento como um retrocesso do secularismo, ou seu não acontecimento, misturam os conceitos. Para Pierucci, ambos os processos não se confundem, apesar de estarem os dois sob o movimento da racionalização do mundo.

Há de fato poucas aparições do vocábulo secularização nos escritos de Max Weber. Pela análise de Pierucci, somos informados que o texto do alemão que concentra o maior número de aparições da palavra é o que trata da Sociologia do Direito, nos volumes de *Economia e Sociedade*. São sete passagens em que secularização aparece com diferentes sentidos e assumindo conotações diferentes, ao sabor do contexto em que se insere: passagem 1 - expropriação dos bens eclesiásticos; passagem 2 - progressivo abandono do direito pautado na autoridade para se tornar objeto de acordos selados entre as partes interessadas; passagens 3 e 4 - racionalização formal das leis, que significa a adoção de procedimentos e técnicas racionais e a busca de fundamentação racional para a validade das normas

---

7 Ibid.

8 Ibid. p. 08s.

9 Ibid. p. 09.

jurídicas sem a necessidade de recorrer à tradição ou forças irracionais; passagens 5 e 6 - secularização da administração da justiça; e passagem 7 - surgimento do Direito Natural como uma esfera diferenciada de valor.

Para Pierucci, o “núcleo *hard*” da teoria da secularização em Weber encontra-se entre o processo de racionalização religiosa e o processo de racionalização jurídico-legal.

Se este meu esforço de pesquisa “literária” tiver alguma serventia, que seja a de deixar um pouco mais claro para nós, estudiosos da sociedade brasileira e das latino-americanas, filhos que somos desta “América [que já foi] católica” (Caetano Veloso), que a hipótese da secularização, antes de ser descartada como vencida, deve ser retomada e revalorizada como um *locus* teórico privilegiado, ele mesmo “desencantado” na medida em que pretende continuar sendo um empreendimento teimosamente científico, um lugar virtual no qual possamos discutir objetivamente, *sine ira et studio*, o lugar realmente ocupado pela(s) autoridade(s) religiosa(s) nas sociedades humanas de hoje.<sup>10</sup>

E ainda:

De olho nos “novos teocratas”, dos quais não se cansa de nos lembrar Gore Vidal e que aí estão, insistindo em voltar a fazer valer sobre as nossas repúblicas e as nossas vidas em público o ponto de vista religioso, quer dizer, o “seu” ponto de vista dessecularizador, espero realmente que tenha utilidade o esforço analítico a que me dediquei só para dizer o seguinte: com a ajuda da sociologia weberiana, em meio a toda a polissemia da palavra em exame (a qual, mesmo quando entendida apenas como “declínio da religião”, continua a ter muitos sentidos), podemos redescobrir e voltar a acionar em nossas reflexões o sentido forte de secularização como “*decadência do poder hierocrático*”.<sup>11</sup>

Continuando sua pesquisa lexicográfica, o autor dedica-se ao mapeamento de “A ética protestante e o espírito do capitalismo”. Ainda que a secularização seja de ponta a ponta o tema da obra, são raras as aparições do termo aqui e quando aparece, assim como na Sociologia do Direito, ele se apresenta polissêmico. No primeiro momento, logo no primeiro capítulo, Weber utiliza-o para “classificar” a crítica dos católicos frente ao materialismo dos protestantes, que seria fruto da secularização pela qual passou o protestantismo (o uso do termo nesse sentido reaparece no capítulo V). Também no quinto capítulo, *secularismo* é utilizado para se referir à transmutação de uma máxima popular que afirmava que “a massa de trabalhadores só se mantém fiel a Deus se for mantida na pobreza” em “a massa

---

<sup>10</sup> Ibid. p. 19.

<sup>11</sup> Ibid.

dos homens só trabalha quando forçada pela necessidade”. Secularização seria o apagamento do vestígio religioso numa formulação ideológica.<sup>12</sup>

Os dois últimos usos encontrados por Pierucci estão no ensaio “As seitas protestantes e o espírito do capitalismo”, onde *secularismo* é empregado apenas duas vezes. O que diferencia os usos nessa obra das demais, é que a palavra agora é usada por Weber no interior de uma expressão, *processo de secularização* (*Säkularisationsprozess*):

Aqui, secularização designa antes de mais nada o processo caracteristicamente moderno de declínio da religião [...] desenhando uma trajetória de esmorecimento e de cessão, de subtração de religião, que, se é verdade que pode ocorrer em qualquer época e lugar, constitui em sua tipicidade o roteiro característico dos tempos modernos.<sup>13</sup>

Concluindo, a abundância dos usos de secularismo na sociologia do direito, em contraste com a raridade do seu aparecimento nos demais escritos weberianos, indica que o núcleo duro do conceito de secularização está na esfera político-jurídica. Na leitura do autor, Weber usa o termo em grande proximidade com seu sentido original, que aponta para o direito eclesiástico do catolicismo, isto é, do direito ainda não secularizado.

A importância de se voltar às origens do conceito é o único caminho possível para a dissolução das querelas ao seu redor: “não há como tergiversar quanto à factualidade do processo”, afirma, seja em relação aos fatos passados, seja em relação aos fatos presentes que nos indicam a “progressiva secularização das instituições públicas em sociedades cada vez mais pluralistas em matéria de religiosidade”.

Modestamente, minha proposta soa menos resignada do que esta [abandonar o conceito de secularismo] e, além disso, mais viável: A saber: não abrir mão da secularização. Nem teórica, nem prática, nem terminológica, nem existencialmente. Urge, isto sim, que cada um de nós se esforce por saber do que está falando.<sup>14</sup>

---

12 Ibid. 20s.

13 Ibid. p. 21.

14 Ibid. p. 22.

Retornar às origens possibilitaria aos estudiosos do secularismo evitar os equívocos<sup>15</sup> que a pluralidade de interpretações coloca à frente dos pensadores. Para buscar um consenso categorial mínimo, não é necessário chegar ao extremo de abandonar o termo. Tampouco criar novas nomenclaturas que o remendem.

## 1.2 Peter Berger

Intitulado “O Processo de secularização”, o capítulo 5 da obra “O Dossel Sagrado”, texto de referência nos estudos de sociologia da religião do sociólogo americano Peter Berger, procura contextualizar a sociologia da religião de Weber através de uma interpretação geral do processo de racionalização característico do Ocidente. Toma para isso o papel da profecia ética, especialmente do judaísmo e do protestantismo, no desencantamento do mundo que irá desaguar, por fim, na secularização no mundo moderno, abrindo espaço para o pluralismo religioso.

Não nos interessa refazer passo a passo a leitura do processo de secularização empreendido pelo autor, mas tão somente, como temos feito até aqui, trabalhar seu conceito de secularização. Para Berger, o termo secularização, ao indicar originalmente a expropriação das terras sob a posse das autoridades eclesiásticas e, no direito Canônico, “o retorno de um religioso ao mundo”, tem em seu sentido originário apenas um caráter descritivo. No seu desenvolvimento histórico, tem sido empregado “como um conceito ideológico altamente carregado de conotações valorativas, algumas vezes positivas, outras negativas”. Positivamente é empregado pelos meios progressistas e anticlericais que festejariam a libertação do homem do domínio da religião. Negativamente, pelos meios clericais que o combatem, por significar a paganização da sociedade. Segundo Berger, o uso ideológico do termo chegou a suscitar a ideia de abandonar o seu uso por hoje apresentar-se confuso ou por estar completamente sem sentido. O autor é contrário a esta ideia, defendendo que é preciso voltar-se para o caráter descritivo da

---

15 Lísias Negrão pontua as principais críticas feitas por Pierucci aos sociólogos da dessecularização: “Trariam a ideia de um Weber ao mesmo tempo evolucionista e profético, no sentido de que teria previsto o fim das religiões no mundo moderno; a religião jamais tornará a retomar sua relevância social, pois a ciência seria, segundo Weber, ‘o destino de nosso tempo’; o ressurgimento das religiões no mundo contemporâneo é um produto da secularização - somente esta poderia gerar o pluralismo religioso; fatos empíricos tais como o crescimento das antigas religiões julgadas estagnadas ou o aparecimento das novas religiões, grupos religiosos e de uma nova religiosidade difusa e informe, nada significariam de especial. Demonstrariam apenas o surgimento de ‘comunidades emocionais’ sem maior relevância social; a persistência da crença em Deus por parte da maioria das pessoas também nada significa. São apenas dados empíricos.” (NEGRAO, L. N. Nem “Jardim Encantado”, nem “Clube dos Intelectuais Desencantados”. Revista Brasileira de Ciências Sociais, 2005, p. 32s.)

secularização, pois ela “refere-se a processos disponíveis empiricamente de grande importância na história ocidental moderna”.<sup>16</sup>

O autor parte da seguinte definição: “por secularização entendemos o processo pelo qual setores da sociedade e da cultura são subtraídos à dominação das instituições e símbolos religiosos”.<sup>17</sup> Nesta definição, o autor apresenta duas dimensões do processo: uma delas socioestrutural, já vista em Weber, que é a da separação entre Igreja e Estado e demais setores da sociedade; e a dimensão da cultura, na qual ocorre a crescente diminuição da dominação dos conteúdos religiosos na totalidade da vida cultural e ideação do mundo. Subtendida à dimensão cultural, Berger também aponta uma secularização da consciência, com indivíduos encarando “o mundo e suas próprias vidas sem o recurso às interpretações religiosas”.<sup>18</sup>

Para Berger, um dos efeitos mais evidentes do processo de secularização é a crise de credibilidade que a religião precisa enfrentar junto ao homem comum. Seria a primeira vez na história que a religião perde sua plausibilidade para amplas massas de sociedade, e não apenas para uns poucos indivíduos.

Isso ocasionou uma crise aguda não apenas para a nominação das grandes instituições sociais, mas também para a das biografias individuais [...] surgiu um problema de ‘significado’ tanto para Instituições como o Estado ou a economia, quanto para as rotinas ordinárias da vida cotidiana.

19

---

16 BERGER, Peter. O Dossel Sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião, São Paulo: Paulinas, 1985, p. 117s.

17 Ibid. p. 119.

18 Ibid. p. 120. No sexto capítulo de “O Dossel Sagrado”, Berger propõe uma leitura dialética da relação entre religião e sociedade, para eximir o secularismo de uma leitura pautada pelo idealismo ou pelo materialismo. Relação dialética porque entende que as ideias religiosas levam a mudanças na estrutura social e que as mudanças sociais, por sua vez, ocasionam consequências ao nível da consciência religiosa. “Para Berger, a sociedade é um fenômeno eminentemente dialético, que traduz simultaneamente a dimensão de realidade produzida pelo sujeito, mas que reage continuamente ao seu produtor”. (TEIXEIRA, Faustino. L. C.. Peter Berger e a religião. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 225)

19 Ibid. p. 137. Segundo Negrão “Berger entende a religião como uma forma de atribuição de significado à vida natural e social que exerce função nomizadora. Na ausência de instintos sociais, os homens sentem-se compelidos a criar uma ordem significativa, por ele designada pela palavra “nomos”, extensão do cosmos sagrado e absoluto, fora do qual existe apenas o caos, os terrores da anomia”. (NEGRÃO, op. cit. p. 27)

Esses efeitos da secularização sobre a religião se dão em dois aspectos que se correlacionam: no nível de consciência (secularização subjetiva) e no nível socioestrutural (secularização objetiva)<sup>20</sup>:

Subjetivamente, o homem comum não costuma ser muito seguro acerca de assuntos religiosos, Objetivamente, ele é assediado por uma vasta gama de tentativas de definição da realidade, religiosas ou não, que competem para obter sua adesão, ou, pelo menos, sua atenção, embora nenhuma delas possa obrigá-lo a tanto. Em outras palavras, o fenômeno do “pluralismo” é um correlato socioestrutural de secularização da consciência.<sup>21</sup>

No campo da estrutura social, a consequência mais importante do secularismo é o processo de privatização da religião, ou seja, sua redução ao espaço íntimo dos sujeitos ou aos pequenos grupos. Neste processo, “o Estado não serve mais como uma instância coercitiva no sentido da instituição religiosa dominante”.<sup>22</sup> A isso Berger chama de polarização, pois o Estado assume o papel de guardião da ordem de modo imparcial frente aos diversos grupos que compõem a sociedade, grupos concorrentes, independentes e livres de coerção para decidir sobre sua visão de mundo, enquanto a religião continua a ter seu potencial de realidade na esfera privada, nas relações familiares e relações sociais estritamente ligadas a ela. A religião, privatizada, torna-se assunto de escolha, de predileção do indivíduo, talvez ajudado em suas preferências por influência do seu núcleo familiar.<sup>23</sup> É assim que, na dissolução de seu caráter coletivo, a religião cede seu poder de coerção ao Estado.

Outra consequência da secularização é o pluralismo religioso, resultado da ruptura do monopólio da tradição que instaura uma situação de competição entre visões distintas da realidade, à qual as religiões precisam adaptar-se de maneira sedutora e racionalmente econômica a fim de manter-se existente. A característica social da situação pluralista é que uma religião, sem poder impor-se como imperativo

---

20 “Berger faz certa confusão entre os conceitos de desencantamento e secularização, não os distinguindo como racionalização, respectivamente, dentro do campo religioso (que atua sobre as mentalidades) e dentro do campo científico (fenômeno socioestrutural). Em decorrência disso, o autor norte-americano considera que a secularização pode se dar não apenas no plano da sociedade, mas também na esfera da cultura e da subjetividade”. (NEGRÃO, op. cit p. 32).

21 BERGER, op. cit. nota 16 p. 139

22 Ibid. p. 142.

23 Ibid. p. 145.

inevitável, entra para o mercado junto com as demais visões de mundo concorrentes.

Nesse sentido, o fim dos monopólios religiosos é um processo socioestrutural e sociopsicológico. A religião não legitima mais “o mundo”. Na verdade, os diferentes grupos religiosos procuram, por diversos meios, manter seus mundos parciais em face da pluralidade de mundos parciais concorrentes. Concomitantemente, a pluralidade das legitimações religiosas é interiorizada na consciência como uma pluralidade de possibilidades entre as quais pode-se escolher. *Ipsa facto*, cada escolha particular é relativizada e não é absolutamente segura. Qualquer certeza deve ser buscada na consciência subjetiva do indivíduo, uma vez que não pode mais derivar-se do mundo exterior, partilhado socialmente e tido por evidente. “Essa busca” pode ser legitimada depois como uma “descoberta” de dados existenciais ou psicológicos. As tradições religiosas perderam seu caráter de símbolos abrangentes para toda a sociedade, que deve procurar seu simbolismo unificador em outra parte. Aqueles que continuam a aderir ao mundo tal qual definido pelas tradições religiosas encontram-se, então, numa posição de minoria cognitiva, um *status* que apresenta problemas teóricos e sociopsicológicos.<sup>24</sup>

O pluralismo multiplica ao nível do infinito o número de estruturas de mundo plausíveis, já que os conteúdos religiosos, desprovidos de realidade estável e objetiva, vão se tornando subjetivos, privados, não se referindo mais ao mundo, mas à existência individual e, por isso, personalizáveis.

A consequência principal do processo de secularização seria a “crise da teologia” e a “crise da Igreja” que, num resumo, designa o problema da legitimação ou plausibilidade da religião na sociedade contemporânea. Berger não arrisca prognóstico do futuro da religião, ao contrário, encerra *O Dossel Sagrado* com muita cautela: “[...] pode-se dizer que o futuro da religião em qualquer lugar será modelado decisivamente pelas forças que foram discutidas neste e nos precedentes capítulos – secularização, pluralização e ‘subjetivação’ – e pelas formas com que as diversas instituições religiosas reagirem a essas forças”.

Em 1999 Peter Berger causou espanto ao lançar *The Desecularization of the World: resurgent religion and world politics*. Em seu texto introdutório afirma ter como objetivo argumentar “ser falsa a suposição de que vivemos em um mundo secularizado” e que “toda uma literatura escrita por historiadores e cientistas sociais vagamente chamada de ‘teoria da secularização’ está essencialmente equivocada”,

---

24 Ibid. p. 163.

e isso porque “o mundo de hoje, com algumas exceções [...] é tão ferozmente religioso quanto antes, e até mais em certos lugares”<sup>25</sup>. Mas é preciso fazer justiça ao próprio Berger: seu texto deixa dúvidas se realmente compra a tese da dessecularização ou se ainda se mantém sob aquela cautela em relação à influência massiva do processo de secularização com a qual encerrou a obra *O Dossel Sagrado*. O que nos interessa é levantar as questões que levam o autor a pender para a tese da dessecularização. Os problemas levantados por Berger nos apontam as dificuldades que o conceito de secularização tem enfrentado.

Peter Berger afirma que a ideia central da teoria da secularização é encontrada no Iluminismo, que afirmaria que o declínio da religião, tanto na sociedade como na mentalidade das pessoas, é uma consequência necessária da modernização. Essa ideia central se mostrou errada, ainda que a modernização tenha tido alguns efeitos secularizantes. Segundo Mariz, “o que Berger nega, não é o processo de secularização em si, mas a crença de que a modernidade vá necessariamente gerar o declínio da religião como um todo nos diferentes níveis, tanto social quanto individual”<sup>26</sup>. Mesmo porque o termo dessecularização já traz em si o acontecimento de alguma secularização.

A dessecularização pode ser vista nos intelectuais de tradição islâmica que retomam sua fé; em países como o Irã que reunificaram o Estado e a fé; a explosão islâmica nos países do norte da África e sudeste da Ásia; a explosão evangélica em várias partes do mundo e mais expressivamente na América Latina. Exceções a esse processo (que o autor chama de tese) é a Europa Ocidental, onde existe uma “euro-cultura massivamente secular” que continua apresentando o declínio da religião institucional. A outra exceção é a existência de uma subcultura internacional “composta por pessoas de educação superior no modelo ocidental, em particular no campo das humanidades e das ciências sociais, que é de fato secularizada”<sup>27</sup>. Esta subcultura nutre crenças e valores progressistas e iluministas, e apesar de seus membros serem pouco numerosos, “são muito influentes, pois controlam as

---

25 A paginação refere-se a edição americana da obra. Aqui utilizamos sua versão traduzida publicada pela Revista *Religião e Sociedade*, vol 21, n. 1, p. 9-23, 2001.

26 MARIZ, Cecília. *Secularização e dessecularização: comentários a um texto de Peter Berger*. *Religião*, 2001 p. 27.

27 BERGER, op. cit nota 25 p. 10.

instituições que definem ‘oficialmente’ a realidade” (educação, meios de comunicação de massa, sistema legal). Sem meias palavras, Berger transforma a secularização de tese em exceção no mundo contemporâneo.

A retomada de posição de Peter Berger se nos mostra relevante para colocar a complexidade da discussão da tese do secularismo. Não acreditamos que Berger tenha anteriormente se filiado à ideia “iluminista” do secularismo - o que acreditamos ter mostrado com a rápida apresentação das suas teses em *O Dossel Sagrado*. Tampouco que o diagnóstico da situação religiosa contemporânea vá de encontro às suas leituras anteriores. Mas a emergência e o calor com que trata da questão representam muito bem a efervescência das releituras do processo de secularização.<sup>28</sup>

### 1.3 Charles Taylor

Quem discordaria de que vivemos em uma Era Secular? Aliás, esse certamente é o único ponto de estabilidade e unanimidade do debate: vivemos uma Era Secular, embora não saibamos exatamente o que significa isto ou quais são exatamente seus aspectos; em outras palavras, a concepção-padrão do conceito de secularidade ainda não conseguiu alcançar a estabilidade do consenso. Para Charles Taylor, antes de dedicar-se à busca da questão “qual o significado de dizer que vivemos numa Era Secular”, conjurar possibilidades de definição lhe é tão importante que a própria introdução de seu livro “Uma Era Secular” é uma nota, das mais úteis, à leitura de José Casanova, através da qual o autor procura condensar duas das ideias mais correntes (que, na verdade, diriam respeito a um tipo bem específico de secularismo a que ele chama de *secularidade 1*): a secularização se daria com o confinamento da religião à esfera privada e também uma emancipação das normas em face da religião (laicização). De todo modo, constata, o conceito não está claro, mas dois grandes grupos explicativos poderiam “se candidatar” a preencher esta lacuna. Um primeiro define secularismo a partir das instituições: tendo a religião (ou a fé, ou o mundo mágico) perdido seu papel basal nas “instituições e práticas comuns”, como ocorria nas sociedades pré-modernas, teria

---

28 Não foi nosso propósito e nem é da nossa alçada aqui apresentar um panorama geral do pensamento de Peter Berger, analisar que pontos de dissonância há entre seus últimos textos e sua obra anterior. Para tanto, indicamos o excelente artigo de Cecília Mariz (2001) que apresenta as continuidades e descontinuidades do autor a partir dessa nova tomada de posição.

sido empurrada para o universo privado; o Estado ficava livre de qualquer conexão e compromisso com Deus, embora o processo envolva mais do que somente o Estado. Em termos historiográficos e da chamada “longa duração”, a secularização neste primeiro modelo explicativo de Taylor se refere ao esvaziamento do papel estrutural da religiosidade e do mundo encantado nas instituições, e mesmo nas mentalidades, já que, neste cenário, as pessoas permanecem religiosas e participam das questões políticas, participam do poder e organizam-se socialmente sem jamais “encontrar Deus”, este racionalizado em seu canto independente.

Trata-se então, para o autor, e este é seu segundo ponto, de uma questão de organização do espaço público: enquanto nas sociedades pré-modernas a religião encontrava-se em toda a parte (na organização distrital e cartorial das paróquias, nas festividades sempre vinculadas aos compromissos da fé), hoje ela é um “plano isolado em si mesmo” e outra agenda de compromissos nos é dada (economia, cultura, educação, etc.), sem que haja de existir em alguma delas uma referência a qualquer crença, a qualquer fim derradeiro. Essas esferas, esses espaços se encontrariam racionalizados e esvaziados de Deus, cujos signos se fariam presentes de maneira apenas residual. Os crentes e as práticas religiosas permanecem existindo (o autor cita o caso dos EUA, onde a separação entre os espaços da fé e do Estado não impediram o florescimento da religião e da religiosidade).

O terceiro ponto explicativo de Taylor enfoca “as condições da fé”. A explicação encontra encaixe nas outras duas: a passagem para uma Era Secular é também a passagem de um mundo onde a fé em Deus é inevitável e inquestionável (Deus está em todos os espaços, toda norma descende de Deus) para outro onde ela é puramente opcional e, em termos freudianos, mesmo problemática. Quando “a fé em Deus não é mais axiomática” e passa a encontrar concorrências, seja entre fé diferentes, seja na possibilidade de não se ter fé alguma, a diversidade torna-se o axioma. Encontramos mais detalhes desta numa última reflexão com a qual o autor vai ao fim se alinhar, em um artigo publicado em 2011 e intitulado *Why we need a radical definition of secularism*: “pensamos que o secularismo (ou laïcité) tem a ver com a relação entre o Estado e a religião, enquanto que, na verdade, ele tem a ver

com a resposta (correta) do estado democrático à diversidade”<sup>29</sup>, esta que abarca não só a convivência entre os crentes, mas também a convivência destes com os não-crentes. Para a promoção deste convívio, destaca-se o Estado cuja secularidade estaria assentada numa conduta geral regida por três princípios básicos, a saber: 1) proteger as pessoas em sua pertença e/ou prática, não importando qual perspectiva tenham escolhido aderir; somado a 2) tratar as pessoas com igualdade, sem que importe sua escolha; e somado a 3) dar-lhes toda a audiência. Não há então necessidade ou razão alguma de privilegiar nenhuma religião, seja para oferecer a ela vantagem sobre as outras ou para colocá-la em oposição a pensamentos não-religiosos.

Esta tese tem como objetivo principal deslocar o foco explicativo do secularismo da religião para colocar em evidência suas consequências sociais práticas no cotidiano das pessoas e sua interação no e com o espaço público.

Mas, neste ponto, cabe questionar quais as características, ou quais os formatos possíveis deste espaço público que é, ao mesmo tempo, esvaziado de Deus e animado por uma interseção de crentes (dos mais diversos matizes e orientações) e não-crentes. A marginalização da religião ao espaço privado, como aponta Taylor, não implica necessariamente no seu desaparecimento; a religiosidade como horizonte permanece como opção de escolha e através de signos “residuais” persistentes. Fazendo préstimos a um termo da antropologia, podemos auferir, através de suas afirmações e descrições do papel desempenhado pela religião na pré-modernidade que lá a função de Deus era fundar e dar sentido aos homens, suas normas e instituições, portanto, a pré-modernidade caracteriza-se pela função estrutural da religiosidade. Sendo assim, então, seria possível falar de um rompimento com a estrutura, ou, de outro modo, de seu completo desabamento? Ora, mitos e estruturas não se vão simplesmente e, mesmo que seus sinais compareçam de maneira difusa (residual) nas esferas públicas e privadas da sociedade, não haveria como decretar que estão mortos ou rompidos com sua existência fundadora e infungível. Nesse sentido, a religião estaria ainda no mundo moderno (e/ou no pós moderno) cumprindo seus desígnios estruturais através das

---

29 TAYLOR, Charles. Why we need a radical redefinition of secularism. In: BUTLER, Judith [et al]. The Power of religion in the public sphere. New York: Columbia University Press, 2011, p.36

práticas e ações de seus membros que, religiosos ou não, participam todos de uma opção exclusiva pelo humanismo como norte de suas vidas. Colocando num panorama bem resumido, a noção de Providência foi conduzida, segundo Taylor, a uma concepção economicista e racionalizada das relações com o transcendente, com a qual muito contribuiu as “viradas antropocêntricas” da concepção do mundo apontadas pelo autor.<sup>30</sup>

Qual seria o papel da mentalidade dos indivíduos na manutenção deste estado de coisas? Para clarificar esta ideia, é útil observar o que Charles Taylor vai definir como imaginário social: “o imaginário social não é um conjunto de ideias; é, antes, o que possibilita, mediante a atribuição do sentido, as práticas de uma sociedade”.<sup>31</sup> Esta abordagem é que vai permitir uma visão da dialética existente entre as ideias (ou melhor, os indivíduos) e as instituições – de maneira análoga à teoria das mentalidades da História (*histoire des mentalités*) – que fará o autor chegar à conclusão de que, embora expulsa dos expedientes institucionais essenciais da sociedade (Estado, educação, saúde), a religião jamais perdeu seu papel fundador/estrutural e persiste como referência para as ações dos indivíduos, mesmo que estes tenham optado por uma visão descrente do mundo. A descrença pode ser percebida, então, como uma óbvia recapitulação da crença e somente pode existir porque seu raciocínio rememora uma linha histórica onde há a crença, mas esta é superada.

O que estou oferecendo aqui é outra tese sobre a historicidade das nossas opções atuais, sobre a sedimentação do passado no presente. Abordei isso brevemente no início da Parte 1, onde afirmei que nossa noção de nós mesmos como secular é definida pelo senso histórico (em geral terrivelmente vago) de que passamos a ser daquele jeito ao superar e transpor os antigos modos de crença. Esta é a razão pela qual Deus continua sendo um ponto de referência até mesmo para os descrentes mais inabaláveis, pois ele ajuda a definir a tentação que se tem de superar e deixar de lado a fim de ascender às alturas da racionalidade na qual eles habitam [...] Trata-se de uma condição que não pode ser descrita apenas no tempo presente, mas que também precisa do pretérito perfeito: a condição de “ter superado” a irracionalidade da crença. É essa noção conjugada no participio que subjaz ao uso dos descrentes do “desencantamento” hoje em dia. É difícil imaginar um mundo na qual essa consciência pudesse ter desaparecido.<sup>32</sup>

---

30 TAYLOR, Charles. Uma Era Secular. Trad. Nélio Schneider; Luiza Araujo. São Leopoldo: Unisinos, 2010b. p. 270.

31 TAYLOR, Charles. Imaginários Sociais Modernos. Lisboa: Texto e Grafia, 2010, p. 11.

32 TAYLOR op. cit., nota 30, p. 322s.

O secularismo pode comparecer assim como uma nova fase da crença – inevitável? – no transcendente que se estende a todos e a cada um dos postulantes da Era Secular que, embora vivam e pratiquem a religião ou a rejeitam terminantemente em suas esferas privadas herdadas do individualismo do século XIX, continuam a incluí-la, através da prática coletiva, no jogo social. Deus, por sua vez, pode sobreviver através de uma metamorfose da religião, cujo sentido foi alargado e pode hoje incluir diversas outras expressões civis para além do culto apontados por Taylor, bem como por outros autores como Robert Bellah e Talcot Parsons: o projeto de liberdade e ordem beneficente, centrais à civilização<sup>33</sup>.

---

33 Temos aqui uma contraposição direta aos autores que apostam no desencantamento do mundo como líquido e certo; encabeçando a lista, Marcel Gauchet, já em seu livro de 1985 (*Le désenchantement du monde*), apregoa um afastamento completo da religiosidade do espaço público e de quaisquer outras manifestações civis possíveis. O “fim da religião” se caracterizaria principalmente por uma refundação social, ou seja, na derrota da transcendência estrutural que ocorreria através da secularização da população de maneira proporcional à modernização da sociedade; a sociedade seria autônoma, encontraria sentido e seria fundada em si mesma.

## 2 O SECULARISMO EM HABERMAS

Embora Habermas jamais tenha se empenhado numa explícita teoria da religião, esta possui papel central em sua teoria. O objetivo desse capítulo é reconstruir brevemente o papel da religião na constituição da modernidade e como o conceito de secularismo se delineia na construção teórica de Habermas, se dedicando ao estudo da passagem do pensamento mítico para o pensamento moderno, delineando como a religião exerceu uma tarefa fundamental no processo de racionalização do pensamento mítico no processo de evolução social. No segundo momento é feita uma breve análise sobre o pensamento pós-metafísico, procurando apontar as mudanças que o conceito de secularismo sofre nessa fase do pensamento habermasiano.

### 2.1 A religião na passagem do pensamento mítico para o pensamento moderno

#### 2.1.1 A concepção mítica de mundo

Habermas investiga os sistemas culturais de interpretação que possibilitam ações coerentes dos grupos sociais em meio à diversidade de orientações de ação existentes. Para isso, analisa as condições que as estruturas das imagens de mundo devem cumprir, na tarefa de levar os sujeitos a configurarem racionalmente suas vidas.<sup>34</sup>

A racionalidade das imagens de mundo, para Habermas, não deve ser medida por propriedades lógico-formais, isto é, pela capacidade de abstração e generalização, “mas pelas categorias que se colocam à disposição dos indivíduos para a interpretação de seu mundo”<sup>35</sup> que permitem os humanos primitivos construir “a partir de suas observações dos fenômenos, um encadeamento lógico entre

---

34 HABERMAS, Jürgen. Teoria de la accion comunicativa. Madrid: Taurus, 1987. Tomo I, p. 37.

35 Ibid. p. 73.

causas e efeitos, fato que demonstra similitude com o pensamento moderno nos planos dos processos mentais e dos conteúdos do pensamento”.<sup>36</sup>

O caráter fundamental das imagens míticas de mundo é a sua força totalizante. Os mitos expressam temas que envolvem questões do mundo natural, social e religioso, apresentando uma visão que engloba toda a realidade.

Nos mitos, as inúmeras informações acerca dos mundos natural e social são organizadas de tal forma que cada fenômeno singular está relacionado com os outros, de acordo com “relações de contraste e de similitude”. Os vários aspectos dos fenômenos são ordenados segundo uma perspectiva binária de “identidade e oposição”, de “homologia e heterogeneidade”, de “equivalência e desigualdade”, de tal maneira que a diversidade das observações é reunida numa totalidade compreensível.<sup>37</sup>

As imagens míticas se caracterizam como um pensamento analogizante que estabelece uma rede de correspondências entre todos os fenômenos, fazendo com que tudo se combine numa totalidade<sup>38</sup>. Segundo Hansen, o ser humano é o sistema e o sistema se transubstancia no ser humano, levando esse a sentir-se integrado de maneira harmoniosa ao todo.<sup>39</sup>

As categorias ou os conceitos básicos das imagens de mundo são provenientes das experiências vivenciais humanas. Por um lado, as formas de organização social pautadas na estrutura de reciprocidade dos sistemas de parentesco constroem sociedades imaginárias míticas, nas quais os mitos organizam-se a partir de relações de sangue e alianças; por outro, o grande número de experiências contingentes incontroláveis e desconexas da vida, que levam os seres humanos a sentirem-se expostos e sem defesa frente ao mundo, elaboram a crença em causas e poderes invisíveis que geram e regulam tanto a natureza quanto a sociedade, no intuito de estabelecer um limite a essa avalanche de contingências e dar coerência e unidade à realidade.<sup>40</sup>

---

36 ARAUJO, Luiz Bernardo Leite. *Religião e modernidade em Habermas*. São Paulo: Loyola, 1996, p. 73.

37 *Ibid.* p. 74.

38 HABERMAS, op. cit nota 37, p. 74.

39 HANSEN, Gilvan Luiz. *Modernidade, utopia trabalho*. Londrina: CEFIL, 1999, p. 21.

40 HABERMAS, op. cit. Nota 30 p. 75

A interpretação da vida humana a partir dos mitos, assim como a elaboração dos mitos a partir das vivências humanas, expressam, segundo Habermas, o *modus operandi* de um pensamento baseado em analogias entre a intuição e o real factual.

Assim:

O mais surpreendente para nós é a peculiar nivelção dos distintos âmbitos da realidade: a natureza e a cultura ficam projetadas sobre um mesmo plano. Da recíproca assimilação da natureza pela cultura, e o inverso, da cultura pela natureza, surge, por um lado, uma natureza dotada de traços antropomórficos, inclusa dentro de uma rede de comunicação dos objetos sociais, e nesse sentido humanizada, e por outro lado, uma cultura que, em certo modo naturalizada e coisificada, se resume na trama causal e objetiva de poderes anônimos.<sup>41</sup>

Ao nivelar no mesmo patamar a natureza e a cultura, as interpretações míticas não passam da superfície daquilo que é apreendido intuitivamente. Isso se dá pelo fato de o mito estar apegado àquilo que está imediatamente às vistas, permanecendo na superfície visível do mundo, manifestando assim o que Habermas chama de concretismo.<sup>42</sup> Igualando esses dois âmbitos da realidade, a interpretação mítica impossibilita o indivíduo distinguir entre aquilo que lhe é interno do que lhe é externo, negando a possibilidade de reflexão e levando conseqüentemente à anulação da capacidade crítica do sujeito.<sup>43</sup>

O pensamento mítico, por sua ausência de reflexão, gera uma dupla ilusão: “ilusão sobre si mesmo, pois não é consciente de ser interpretação do mundo, e, portanto, criação humana passível de revisionismo crítico; ilusão sobre o mundo, pois este é dotado de características propriamente humanas”.<sup>44</sup> Tal ilusão é causada por uma diferenciação deficiente entre linguagem e mundo.

A confusão de natureza e cultura não significa somente a *confusão conceitual* de mundo objetivo e mundo social, senão também uma diferenciação que a nós se apresenta deficiente entre *linguagem* e *mundo*, isto é, entre o meio de comunicação “linguagem” e aquele sobre o *que* numa comunicação linguística pode chegar-se a um entendimento (...) As relações mágicas entre o homem e os objetos designados, a relação

---

41 Ibid. p. 76.

42 Ibid. p. 74

43 HANSEN, op. cit. p. nota 41 p. 22.

44 ARAUJO, op. cit. nota 39, p. 75.

concretista entre o significado das expressões e os conteúdos e estados de coisas representados por ela, confirmam a confusão sistemática entre *nexos internos de sentido* e *nexos objetivos externos*.<sup>45</sup>

As relações internas, no entendimento de Habermas, são as que ocorrem entre as expressões simbólicas da realidade. Por sua vez, as relações externas acontecem entre as entidades que figuram no mundo. A relação lógica entre premissas e conclusões é interna, e a relação entre causa e efeito é externa. Contudo, as relações interna e externa estão conceitualmente dentro de uma mesma unidade de interpretação mítica, na qual ambas complementam-se sem o problema de sofrerem rupturas.

Nessa “indiferenciação” entre relações internas e externas e no nivelamento das dimensões reais da natureza e da cultura, surge a problemática das imagens míticas de mundo, pois, enquanto tais imagens dominam o âmbito do conhecimento e as orientações de ação, não há a possibilidade de distinguir aquilo que se encontra no âmbito da subjetividade, já que nem as intenções e os motivos estão separados da ação e suas consequências, nem os sentimentos separados de suas manifestações normativamente fixadas.<sup>46</sup> “O pensamento mítico não permite a diferenciação entre as atitudes básicas (objetivante, normativa e expressiva) diante dos mundos (objetivo, social e subjetivo), confundindo as pretensões de validade (verdade proposicional, correção normativa e veracidade expressiva), que se referem aos conceitos formais de mundo”.<sup>47</sup>

### Segundo Habermas:

O mito não permite uma clara distinção categorial entre coisas e pessoas, entre objetos que podem ser manipulados e agentes, sujeitos capazes de linguagem e ação, aos que imputamos ações e manifestações linguísticas. Daí ser de todo consequente que as práticas mágicas ignorem a distinção entre ação teleológica e ação comunicativa, entre intervenção instrumental nas situações objetivamente dadas efetuada com vistas a realizar um propósito e o estabelecimento de relações interpessoais (...). O conceito mítico de “poderes” e o conceito mágico de “manipulação” impedem sistematicamente a separação entre a atitude objetivamente frente a um mundo de estados de coisas existentes e a atitude de conformidade ou não

---

45 HABERMAS, op. cit. nota 30 p. 78.

46 Ibid. p. 81.

47 CAVALCANTE, Alberto Rocha. O projeto da modernidade em Habermas. Londrina: EDUEL, 2001, p. 26.

conformidade frente a um mundo de relações interpessoais legitimamente reguladas.<sup>48</sup>

Os problemas presentes na estrutura de racionalidade das imagens míticas de mundo apresentam-se então na sua deficiência em diferenciar as atitudes fundamentais frente ao mundo objetivo, social e subjetivo, e na ausência de reflexão sobre as imagens de mundo, que impedem que essas sejam vistas como uma interpretação do mundo, como uma tradição cultural. Habermas reconhece a racionalidade das imagens míticas pelo seu potencial de fundamentação de sentido, oferecendo eixos orientadores de sentido para a vida humana. Contudo, esse modelo de racionalidade é insuficiente, pois não permite um distanciamento do mundo, impossibilitando a prática de ações comunicativas realizada entre sujeitos dotados de racionalidade, ação e linguagem.

### 2.1.2 A religião e o processo de racionalização do pensamento mítico

A racionalização das imagens de mundo começa com o problema da teodiceia (o problema do mal), e de como justificar a desigualdade na distribuição dos bens entre os indivíduos no plano da sociedade. Habermas, apoiado em Weber, diz que a teodiceia é o problema ético fundamental comum a todas as religiões universais. O rompimento das imagens míticas de mundo por meio da religião provém da necessidade de uma explicação para o sofrimento humano tido como injusto.<sup>49</sup>

A primeira mudança na interpretação do mundo trazido pelas religiões ocorre no âmbito da visão sobre o sofrimento. Nas sociedades tribais o sofrimento era visto como consequência de uma culpa secreta, que desencadeava uma possessão demoníaca ou a ira de uma divindade. Entretanto, como os cultos tribais estavam direcionados apenas para a dimensão coletiva da sociedade, não ofereciam solução para a culpa e o destino individual.

As religiões inserem, então, duas novas ideias: a de que o infortúnio individual, o sofrimento, não era algo meritório, mas contingente. A partir disso insere

---

48 HABERMAS, op. cit. nota 30 p. 77.

49 Ibid. p. 267.

o elemento da esperança na redenção de todos os males, inclusive da morte, por meio de uma intervenção divina. Outra ideia é a formação de comunidades religiosas independentes de associações étnicas, que se configuram como religiões universais, visto que elas se ocupam com a salvação dos indivíduos e não mais com a comunidade.

Dessa forma, a religião assume o papel de determinar as fontes geradoras do sofrimento individual e indicar o comportamento a ser adotado pelos indivíduos para evitar o sofrimento. Esse fator teria criado as estruturas religiosas, as quais Weber chama de “centros de organização profissional de cura de almas”, onde os interesses materiais e as ideias dos sacerdotes e magos puderam florescer. Habermas considera a explicação de Weber muito reduzida, e por isso acrescenta que o ponto de partida do pensamento religioso

(...) é resultado de processos de aprendizagem que se colocam em marcha quando as ideias de justiça das sociedades tribais chocam-se frontalmente com a nova realidade das sociedades de classe. As religiões universais se desenvolvem sem exceção nas “civilizações”, isto é, no marco das sociedades organizadas na forma estatal, em que surgem novas formas de produção independentes do sistema de parentesco e as correspondentes formas de exploração econômica. Mas para arrastar as massas, que em todas as partes estavam prisioneiras do envolvente primitivismo da magia, a um movimento religioso de tipo ético, esse potencial teve que ser desencadeado primeiro pelos profetas.<sup>50</sup>

A religião aparece para suprir a necessidade de satisfazer o interesse racional de compreender o mundo ideal e material, pois o mundo real é tido como um *non sense* frente à patente desigualdade social. Por isso, as religiões partem na busca de dar um sentido para o mundo. Assim, o problema ético “é parte de uma pergunta teológica, cosmológica e metafísica pela estrutura do mundo em seu conjunto. Esta ordem de mundo é pensada de modo que os aspectos ônticos e normativos se fundem entre si”.<sup>51</sup>

Em nível de conteúdo, no afã de responder ao problema fundamental da teodiceia, as religiões universais encontram soluções distintas: o teocentrismo no ocidente e o cosmocentrismo no oriente. A religião ocidental elabora a concepção de

---

50 Ibid. p. 268.

51 Ibid. p. 269.

um deus criador, supramundano e pessoal; no oriente parte-se da ideia de um cosmos impessoal e não criado. No ocidente, com a concepção supramundana, a divindade é um deus de ação e o crente entende a si como instrumento dessa divindade, que participa da bondade divina mediante a esperança na graça. Por sua vez, no oriente a divindade é um deus da ordem e onde o crente participa do divino através da autorredenção que se dá pelo saber, por entender-se como um recipiente da divindade.<sup>52</sup>

Apesar das diferenças de conteúdo, as religiões universais oferecem soluções ao mesmo problema fundamental “dentro de um marco categorial da concepção de uma ordem religiosa-metafísica em que se fundam os aspectos do ôntico, do normativo e do expressivo”.<sup>53</sup> Para Habermas, essas diferenças de conteúdo se explicam mediante o estudo dos diferentes pontos de vista estritamente sociológicos, pois são eles que decidem tanto sobre a dinâmica e extensão dos processos de racionalização, como sobre a seleção de conteúdos estruturalmente possíveis.

Além do caráter de representação da divindade, outro elemento que distingue as religiões universais é a avaliação do mundo em seu conjunto, na atitude de sua negação ou afirmação, isto é, se a sociedade e o mundo em torno do crente possui algum valor intrínseco. A negação ocorre devido ao dualismo entre físico e metafísico, e de maneira mais acentuada nas religiões de salvação, pois estas necessitam criar uma imagem depreciativa do mundo para que o crente o veja como apenas uma passagem histórica ou uma simples fachada fenomênica que esconde atrás de si a essência das coisas e a salvação. Essa radicalização do dualismo é explicada como uma sinalização dos conflitos sociais enfrentado pelos profetas, sendo que esses enfatizam prioritariamente o porvir em detrimento do presente.<sup>54</sup>

Em relação aos aspectos estruturais, Habermas, guiado por Weber, utiliza dois critérios para medir o grau de racionalização das imagens de mundo: a superação do pensamento mágico (desencantamento); e o grau de sistematização das relações entre o humano e o divino (dogmatização). Weber prioriza a superação

---

52 Idem.

53 Idem.

54 Ibid. p. 270.

das práticas mágicas em detrimento da superação do pensamento mítico, colocando à mostra as tensões existentes entre as religiões de redenção e o mundo (em geral) e as suas instituições (esferas de ação humana). “O choque fazia-se mais agudo à medida que as religiões de salvação superavam o ritualismo primitivo e que a posse dos bens mundanos e o conhecimento do mundo eram racionalizados”.<sup>55</sup>

As imagens de mundo tornam-se mais racionais conforme era permitido conceber o mundo de maneira mais unívoca, pois isso supõe um conceito mais sistemático do mundo, não no plano da formalidade, mas num conceito de uma ordem do mundo que outorga unidade a esse. Tal unidade conceitual é “concebida como Deus criador ou como fundamento do ser, que reúne em si os aspectos de ser e dever-ser, de essência e fenômeno”.<sup>56</sup>

Segundo Habermas, Weber se concentra no aspecto normativo do dever-ser e, conseqüentemente, nas estruturas de consciência prático-morais que permitem uma nova postura do sujeito frente ao mundo. Essa postura se dá de dois modos: o ascetismo e o misticismo. O primeiro privilegia a ação; o segundo a contemplação. A busca passiva pela salvação representada pela mística conduz o crente a uma atitude de fuga do mundo, enquanto que somente as religiões de orientação ascética vinculam a crença religiosa a uma ação ética.<sup>57</sup>

Esse ascetismo marca profundamente o protestantismo, que segundo Araujo traz uma novidade “que reside justamente no fato de recusar o mundo, desdenhar os bens e as glórias terrestres, sem no entanto fugir do mundo pela via contemplativa”.<sup>58</sup> Tal modelo de ascetismo chamado de intramundano tende a adotar uma postura de domínio sobre o mundo, já que esse é destituído de valor e objetivado. Contudo, essa forma ativa de alcançar a salvação permite uma profunda, mas não total descentração das imagens de mundo, pois se restringe apenas ao âmbito da ética.

---

55 ARAUJO op. cit. nota 39, p. 133.

56 HABERMAS op. cit. nota 30 p. 273.

57 Ibid. p. 275.

58 ARAUJO op. cit. nota 39, p. 134.

A racionalização do âmbito cognitivo ocorre nas imagens cosmológicas e metafísicas do mundo. Habermas faz o mesmo contraste realizado por Weber ao comparar ação e fuga do mundo no âmbito da prática, no entanto na forma de *visão teórica* ou *acomodação prática* ao mundo. A visão teórica é o exercício de contemplação do mundo na medida em que vai depurando-o dos aspectos normativos e expressivos que estavam vinculados a uma concepção ôntica do mundo.

O processo de racionalização das imagens míticas de mundo, que mais tarde desembocará no pensamento moderno, não pode ser visto apenas como resultado de uma secularização do cristianismo, nem mesmo apenas do resgate da tradição grega. Antes, numa concepção habermasiana, foi o encontro entre essas duas imagens religiosas de mundo, que após terem transformado o pensamento mítico, possibilitaram o início da descentração de mundo, a partir da racionalização esfera da ética e na dimensão cognitiva.

## 2.2 A religião na evolução social

### 2.2.1 A teoria habermasiana da evolução social

A compreensão do projeto habermasiano para a fundamentação de uma racionalidade comunicativa exige a passagem pela sua teoria de evolução social. A elaboração da *Teoria do Agir Comunicativo* configura a aposta de Habermas na apropriação da linguagem em geral e da comunicação em particular para fundamentar a sua teoria social crítica e seu projeto de emancipação por via do Agir Comunicativo. As bases iniciais de seu projeto de fundamentar a teoria crítica numa epistemologia com traços de uma teoria social se dá, no seu entender, porque somente essa “examina as condições sob as quais se revela ‘a razão que se faz transparente a si mesma’”.<sup>59</sup>

Habermas, na obra *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*, claramente expressa acreditar na existência de uma homologia entre o desenvolvimento do Eu e a evolução social.

---

59 GIDDENS, Anthony. Razón sin revolución? La teoría des kommunikativen handelns de Habermas. In: v.v.a.a. Habermas y la modernidad. Madrid: Cátedra, 1988, p. 155.

Os modelos ontogenéticos foram certamente melhor analisados e verificados do que os seus correspondentes social-evolutivos. Todavia, não pode surpreender o fato de que, na história do gênero, encontrem-se estruturas homólogas de consciência, se considerarmos que a intersubjetividade (linguisticamente produzida) do acordo assinala que, em tal história, verificou-se a inovação que tornou inicialmente possível o plano da aprendizagem sócio-cultural. Nesse plano, a reprodução da sociedade e a socialização dos seus membros são dois aspectos do mesmo processo, ambos dependentes das mesmas estruturas.<sup>60</sup>

Segundo McCarthy, “a ideia é, pois, que a capacidade de aprendizagem dos indivíduos é a base da ‘aprendizagem social’; os processos de aprendizagem ontogenéticos representam um ‘recurso’ que pode ser utilizado na formação de novas estruturas sociais”.<sup>61</sup> A homologia proposta por Habermas tende a considerar a evolução social como um processo de aprendizagem não apenas individual, mas principalmente numa consciência prático-moral existente nas instituições sociais responsáveis pelas estruturas de racionalidade das sociedades. É preciso chamar a atenção para o erro de considerar a capacidade de aprendizagem dos indivíduos como a única responsável pela evolução social; antes, a aprendizagem individual é a base na qual está fundamentada a aprendizagem social, ocorrendo de fato a mútua interdependência entre os processos de aprendizagem e o nível de evolução da sociedade.

A aprendizagem social se baseia na aprendizagem individual. Habermas sugere que os mecanismos de aprendizagem relevantes pertencem ao equipamento básico do organismo humano (ainda a questão de se em efeito se produz uma aprendizagem e com que alcance, depende de condições contingentes, empíricas, em momentos específicos de cada fase). Na teoria da evolução social os mecanismos de aprendizagem jogam um papel vagamente análogo ao que jogam as mutações na teoria da evolução biológica: estas produzem uma variação evolutivamente relevante. Ainda que os processos de aprendizagem individual – que por não afetar a constituição genética do organismo – carecem de importância para a evolução biológica, os resultados de aprendizagem em nível sócio-cultural podem ser transmitidos como parte de uma tradição. Neste sentido, a tradição cultural serve de meio para a conservação e transmissão de inovações produtoras de variação<sup>62</sup>.

Ao recorrer à psicologia desenvolvimentista para explicitar a lógica da evolução social, Habermas procura fazer uma análise empírica do desenvolvimento

---

60 HABERMAS, Jürgen. Para a reconstrução do materialismo histórico. 2 ed. Trad. Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Brasiliense, 1990, p. 15.

61 MACCARTHY, Thomas. La teoría crítica de Jürgen Habermas. 4 ed. Trad. Manuel Jimenes Redondo. Madrid: Technos, 2002, p. 296.

62 Idem.

prático-moral, aliada a uma reconstrução racional das intuições morais, colocando assim a reflexão filosófica numa relação de complementaridade com a psicologia.<sup>63</sup> A partir dessa perspectiva, Habermas acredita ser capaz, mesmo que resguardando a categoria de “suposição”<sup>64</sup>, reforçar as intuições de sua teoria moral universalista que considera a consciência coletiva e as estruturas sociais reflexo da racionalidade individual.<sup>65</sup>

A idéia mestra de Habermas – é partindo da psicogênese, na qual se encontram os elementos teóricos para afirmar que a criança desenvolve estruturas de pensamento cada vez mais complexas no desempenho de solução de problemas – mostrar que no âmbito social também há processos de descentração que “comprovam a capacidade crescente dos sistemas societários de solucionar seus problemas, de aprender a manejar em patamares cada vez mais complexos e elevados de produção e reprodução de bens e valores que sustentam e mantêm ‘vivos’ estes sistemas”. Notadamente a esse respeito, fica implícito, na reflexão habermasiana, um processo de desenvolvimento da razão que perpassa a vida do indivíduo e a história das sociedades, numa marcha sincronizada por patamares de diferenciação, complexidade e integração, em escala cada vez mais elevada e abstrata.<sup>66</sup>

Essas considerações referem-se ao fato de Habermas partir da ideia de que as estruturas normativas de uma determinada sociedade podem ser racionalmente reconstruídas e verificadas em modelos de desenvolvimento, nos moldes da lógica da psicologia cognitiva do desenvolvimento formulada por Piaget.<sup>67</sup> Para o autor, o estruturalismo genético de Piaget oferece condições para a superação do evolucionismo presente no estruturalismo, além de ter proximidade com a teoria do conhecimento na linha da reflexão de Kant a Pierce. O grande ganho está no fato de a teoria dos sistemas oferecer “instrumentos utilizáveis para analisar as condições preliminares para as inovações evolutivas”.<sup>68</sup>

O modelo piagetiano é reconstrutivo no sentido de que, ao admitir processos de aprendizagem logicamente descritíveis, não prejudica questões relativas à dinâmica evolutiva; ou seja, Piaget distingue no plano ontogenético etapas de construção do conhecimento que se caracterizam por níveis de capacidade de aprendizado, que formam uma “hierarquia

---

63 BANNWART JÚNIOR, Clodomiro J. Moral pós-convencional em Habermas. Campinas: Dissertação de mestrado/UNICAMP, 2002, p. 64.

64 HABERMAS, op. cit. nota 63 p. 67.

65 BANNWART JÚNIOR, op. cit. nota 65 p. 64.

66 Idem

67 HABERMAS, op. cit. nota 63, p. 35.

68 Ibid. p. 40.

estrutural” na qual estádios ulteriores mais complexos e abrangentes não só pressupõem como se desenvolvem com base nos estádios anteriores.<sup>69</sup>

Partindo das psicologias cognitivistas e da psicanalítica do desenvolvimento, Habermas distingue quatro estágios do desenvolvimento do Eu: a) simbiótico: referente ao primeiro ano de vida do indivíduo e no qual não é possível falar de delimitação da subjetividade, pois a criança não é capaz de ver seu próprio corpo separado do ambiente, não havendo assim uma separação objetiva entre sujeito e objeto; b) egocêntrico: no qual a criança já diferencia entre o Eu e o ambiente, mas ainda não é capaz de perceber, compreender, julgar as situações independentes de seu corpo, ou de seu próprio de vista, não ocorrendo assim a diferenciação entre esfera física e esfera social; c) sociocêntrico-objetivista: fase em que há uma objetivação da natureza externa, domínio de um sistema de atos linguísticos e a articulação de expectativas generalizadas de comportamento, por meio do desenvolvimento cognoscitivo, linguístico-comunicativo e interativo, respectivamente; d) universalista: estágio marcado pela capacidade de pensar por hipóteses e trabalhar com discursos, tornando reflexivo o sistema de delimitações do Eu e transcendendo a ideia de um objetivismo de uma natureza dada e de um sociocentrismo ordenado, questionando assim o dogmatismo sobre o dado e existente no ambiente.<sup>70</sup>

Habermas chama a atenção para a necessidade de evitar paralelismos precipitados entre o desenvolvimento do Eu e a evolução das imagens de mundo, quando se faz a homologia entre ambas, fazendo quatro considerações a esse respeito: a) não se deve confundir estruturas da consciência com os conteúdos da tradição cultural; b) “nem todos os indivíduos são igualmente representativos do grau de desenvolvimento de sua sociedade”; c) “o modelo ontogenético de desenvolvimento não pode refletir as estruturas da história do gênero, pelo simples fato de que as estruturas coletivas de consciência valem tão-somente para os

---

69 ARAUJO, op. cit. nota 39, p. 48.

70 HABERMAS, op. cit. nota 63, p. 16.

membros adultos da sociedade”; d) o sistema de personalidade possui imperativos diferentes do sistema social.<sup>71</sup>

### Segundo Giddens:

A concepção de aprendizagem de Piaget como etapas do desenvolvimento cognitivo pode nos ajudar a ilustrar em que consiste tal abertura para a aprendizagem. As três fases principais da evolução social – a mítica, a metafísica-religiosa e a moderna (como Comte!) – se correspondem com a diferenciação das capacidades cognitivas que Piaget identifica.<sup>72</sup>

“Na leitura de Habermas, a religião é um elemento importante dentro do processo evolutivo de aprendizagem. A despeito da secularização do mundo moderno ser analisada sob vários ângulos, o fio condutor da racionalização interna das religiões universais (...) é vital na compreensão da emergência da modernidade”.<sup>73</sup> Interessa para a presente pesquisa investigar qual é o papel da religião no processo de aprendizagem social; tarefa a ser realizada a seguir.

#### 2.2.2 A religião no processo de evolução social

Habermas acena para a ocorrência de uma aprendizagem de nível sócio-cultural, que caracterizaria a evolução social. A ideia de aprendizagem é fundamental para Habermas romper com o conceito de evolução do materialismo histórico baseado numa teleologia imanente à história. Na concepção do autor, “quando falamos de evolução, entendemos na realidade processos cumulativos nos quais se torna reconhecível uma direção”.<sup>74</sup> Os processos cumulativos referidos por Habermas são as aprendizagens na dimensão técnica – referente ao desenvolvimento das forças produtivas -, e na dimensão da consciência prático-moral – referente às estruturas de interação.<sup>75</sup> São nos níveis de aprendizagem na dimensão do trabalho (técnica) e interação (prático-moral) que se reconhece a

---

71 Ibid. p. 17s.

72 GIDDENS, op. cit. nota 62, p. 162.

73 ARAUJO, op. cit. nota 39, p. 51.

74 HABERMAS op. cit. nota 63, p. 122.

75 Ibid p. 128.

direção da evolução, isto é, o modo pelo qual a sociedade vai tornando-se racionalizada e capaz de reorganizar seus sistemas de ação.

A evolução social está pautada sobre dois planos: “a utilização progressiva da capacidade de aprendizado dentro da faixa institucional de variação permitida por um princípio organizativo, e a institucionalização progressiva de novos níveis de capacidade de aprendizado”.<sup>76</sup> O “princípio organizativo” é fundamental para o projeto habermasiano de reconstrução do materialismo histórico, pois permite a saída de uma análise meramente descritiva até então proposta, para alcançar uma maior abstração quanto aos princípios sociais de organização. Segundo Habermas: “Por ‘princípios de organização’ entendo as inovações que se tornam possíveis através de graus de aprendizagem reconstruíveis segundo uma lógica de desenvolvimento, e que institucionalizam um nível de aprendizado da sociedade que se apresenta como novo em cada oportunidade”.<sup>77</sup>

Ao falar do “princípio organizativo” Habermas tem em vista a separação entre a lógica e a dinâmica do desenvolvimento. A lógica refere-se ao “modelo racionalmente reconstruível de uma hierarquia de estruturas empíricas”, e a dinâmica aos “processos em que se desenvolvem os substratos empíricos”. Sobre isso explica Araujo:

*A lógica* representa o modelo de uma hierarquia de estruturas passíveis de reconstrução racional, num sentido similar ao da psicologia cognitiva do desenvolvimento de Piaget, enquanto a *dinâmica* diz respeito ao processo pelo qual se efetua a evolução dos conteúdos empíricos, e por isso mesmo condicionados, dessas estruturas. Temos aqui uma teoria evolucionária que, ao postular estruturas universais invariantes sem negligenciar a variação de mecanismos empíricos, se dispensa de tecer prognósticos para o futuro (...) A lógica do desenvolvimento circunscreve um espaço no qual as estruturas mais complexas podem ser formadas.<sup>78</sup>

A partir desses conceitos, Habermas acredita ter potencializado novamente o materialismo histórico proposto por Marx, que encontrava na categoria do trabalho o substrato material e universal da constituição da razão. O resgate da concepção emancipatória de razão não se dá para Habermas automaticamente com a

---

76 INGRAM, David. Habermas e a dialética da razão. 2 ed. Brasília: UNB, 1994, p. 159.

77 HABERMAS, op. cit. nota 63, p. 121.

78 ARAUJO, op. cit nota 39, p. 44.

superação das relações de trabalho alienadas do capitalismo, como supunha Marx, e sim a partir da adoção de uma perspectiva da lógica da evolução social como um processo de aprendizagem, que se dá nas dimensões do trabalho e interação, ambas orientadas por um princípio de organização pautado sobre uma lógica do desenvolvimento. Por isso é preciso analisar criticamente os princípios de organização social, pois:

O princípio de organização de uma sociedade delimita margens de possibilidade; estabelece, em particular, dentro de que estruturas são possíveis transformações do sistema institucional, e em que proporção podem ser socialmente utilizadas as capacidades disponíveis de forças produtivas, ou em que proporção pode ser estimulado o desenvolvimento de novas forças produtiva.<sup>79</sup>

Habermas afirma que os princípios de organização social encontram-se no núcleo institucional, e são as instituições que estabelecem o modo pelo qual ocorre a integração social. Dito de outro modo, as formas de integração social são determinadas pelos princípios de organização social presente nas instituições fundamentais de uma sociedade. Por isso, a evolução social implica em novas formas de integração oriundas de novos princípios de organização.<sup>80</sup>

O nível de evolução de uma sociedade é percebido na complexidade de sua articulação social e na pretensão de universalidade de suas normas. E nesse momento torna-se perceptível o isomorfismo entre a evolução ontogenética e a filogenética, usada por Habermas para designar uma realidade social articulada:

Num primeiro momento, as ações, os motivos (ou as expectativas de comportamento) e os sujeitos agentes são ainda percebidos apenas num único plano de realidade. Ao nível sucessivo, as ações e as normas se separam: as normas se deslocam, juntamente com os agentes e seus motivos, para um plano que se encontra, por assim dizer, por trás do plano da realidade das ações. Ao último nível, os princípios com os quais se podem produzir normas de ação se distinguem dessas normas mesmas; os princípios são deslocados para trás até mesmo da linha das normas, ou seja, dos sistemas de ação existentes.<sup>81</sup>

Partindo desse esboço geral, Habermas compreende do seguinte modo a evolução social. As sociedades paleolíticas se estruturam a partir de um universo

---

79 HABERMAS, op. cit. nota 63, p. 134.

80 Ibid. p. 135.

81 Ibid. p. 136.

mágico-animista, particularista e pouco coerente. As sociedades neolíticas se fundamentam em representações mitológicas, numa imagem sócio-mórfica de mundo ainda incapaz de diferenciar as imagens de mundo das normas. As civilizações arcaicas são marcadas pela instituição do Estado e a divisão da sociedade em classes econômicas. As civilizações desenvolvidas rompem definitivamente com o pensamento mítico e as explicações narrativas são substituídas por fundamentações argumentativas.<sup>82</sup>

Habermas, na tentativa de esboçar analiticamente como ocorre a passagem de uma sociedade para outra, apresenta o conceito de “teoria genética da ação”, que é aplicado à análise das sociedades, conceito referido à infraestrutura dos sistemas de ação. Para tanto, Habermas apropria-se dos conceitos da psicologia desenvolvimentista que, no seu entender, corresponde aos graus de desenvolvimento da competência interativa, e que são os seguintes: a) nível pré-convencional, no qual sujeito e ação são percebidos num único plano da realidade; b) nível convencional, no qual os motivos da ação podem ser analisados independente da realização da ação; c) nível pós-convencional, no qual as normas existentes necessitam de justificação a partir de pontos de vista universalistas.<sup>83</sup>

A pesquisa limita-se a conhecer como Habermas percebe a estrutura das civilizações desenvolvidas e da época moderna, que de modo geral são assim descritas:

**Grandes civilizações desenvolvidas:** a) sistema de ação estruturado em termos *convencionais*; b) ruptura com o pensamento mítico, formação de imagens racionalizadas de mundo (com representações *pós-convencionais* do direito e da moral); c) regulamentação dos conflitos a partir do ponto de vista de uma moral convencional desvinculada da pessoa de referência do detentor do poder (sistema desenvolvido de jurisdição, direito dependente da tradição, mas sistematizado). **Época moderna:** a) âmbitos de ação estruturados em termos *pós-convencionais*: diferenciação de um âmbito de agir estratégico regulamentado de modo universalista (empresa capitalista, direito privado burguês). Encaminhamento da formação de uma vontade política, motivada em termos de princípio (democracia formal); b) doutrinas de legitimação de composição *universalista* (direito natural racional); regulamentação de conflitos a partir do ponto de vista de uma rigorosa *separação entre legalidade e moralidade*; direito geral, formal e inteiramente racionalizado, moral privada guiada por princípios.<sup>84</sup>

---

82 ARAUJO, op. cit. nota 39, p. 52s.

83 HABERMAS, op. cit. nota 63, p. 136s.

84 Ibid. p. 138.

Segundo Habermas cada sociedade forma para si uma identidade racional, sendo essa identidade forjada a partir de conteúdos normativos.<sup>85</sup> E é partindo desse conceito que Habermas identifica quatro estágios da evolução social: 1) as sociedades arcaicas, determinadas por estruturas de parentesco e orientadas por imagens míticas do mundo; 2) as primeiras civilizações, que dispõem de organização política, mas são ainda carentes de uma justificação racional e, por isso, fundamentadas nas imagens religiosas de mundo; 3) As grandes religiões universais e as sociedades desenvolvidas, que trazem consigo a pretensão de validade universal, retirando o Estado ou a *polis* e colocando a humanidade como suporte para as normas, e desse modo liberando o indivíduo de criar sua identidade a partir de normas concretas; 4) a época moderna, que se apropria do núcleo moral universalista das grandes religiões universais e purifica-o dos elementos míticos ainda restantes, relegando a religião a uma esfera própria separada das demais.<sup>86</sup>

A partir desses indicativos, Habermas aponta para um papel primordial das grandes religiões universais na passagem para a modernidade, pois é na religião que está contido o potencial de uma razão universal característica do pensamento moderno e do estágio pós-convencional do desenvolvimento prático-moral. Segundo Araujo:

As sociedades capitalistas dos tempos modernos não diferem, pois, das chamadas sociedades tradicionais por atingirem um potencial universalista. Tal potencial está contido nas visões racionalizadas de mundo. Caracteriza-se melhor a modernidade, em termos habermasianos, ao se falar na *liberação progressiva e sistemática do enorme potencial de racionalização das imagens religiosas e metafísicas de mundo*. Trata-se de uma mudança de forma e não de conteúdo.<sup>87</sup>

As religiões universais oferecem as condições para o surgimento das sociedades modernas devido a três fatores principais: 1) possibilitam a formação de uma identidade do Eu altamente individualizada e não convencional; 2) justificam suas doutrinas de modo argumentativo, apesar de ainda estarem fundamentadas em

---

85 Ibid. p. 77.

86 Ibid. p. 82-85.

87 ARAUJO, op. cit nota 39, p. 58.

perspectivas míticas; 3) elaboram as primeiras noções de um mundo dessacralizado a partir do dualismo entre a transcendência divina e um mundo profano.<sup>88</sup>

Portanto, é a partir da racionalização feita pelas religiões universais das imagens míticas de mundo e das estruturas normativas das sociedades arcaicas e das primeiras civilizações, que a modernidade é gestada. Na leitura habermasiana da evolução social, orientada por uma noção de aprendizagem de nível sociocultural, as religiões universais são fundamentais para as inovações normativas que tornaram possíveis a institucionalização de um nível de aprendizado da sociedade capaz de solidificar as bases para a modernidade.

Para Mendieta é justo a essa racionalização que Weber chama secularização. Ela possui, então, dois aspectos: em primeiro lugar, as cosmovisões tradicionais perdem seu poder justificador, quando são interiorizadas (nesse sentido, “secularização” vai significar subjetivação ou “relativização subjetiva”) e, em seu outro aspecto, é a racionalização como lugar de contestação e inovação; ao mesmo tempo um “lugar para preservação e transmissão da tradição”.<sup>89</sup>

Secularización, en suma, significa que las perspectivas religiosas, así como las metafísicas, se convierten en el lugar de su propia deslegitimación y relegitimación. La tradición es descubierta como tal en el mismo instante en que llega a abrirse a la reconfiguración y el análisis racional. Por esta razón, Habermas observa que ‘las ideologías son coetáneas de la crítica de la ideología’. O, formulando en términos ligeramente diferentes: la tradición de la modernidad es la crítica de la tradición por la tradición.<sup>90</sup>

Apesar de Habermas não desenvolver uma teoria sobre a secularização, é perceptível que nessa primeira fase do seu pensamento, o modo como concebe o papel da religião na formação da modernidade está claramente influenciada pela hipótese da secularização. Para Reder e Smith, em última análise, a religião aparece como uma fase do desenvolvimento da moderna sociedade democrática.<sup>91</sup>

---

88 HABERMAS, op. cit. nota 63, p. 84s.

89 MENDIETA, Eduardo. La lingüistificación de lo sagrado. In: HABERMAS, Jürgen. Israel o Atenas: ensayos sobre religión, teología y racionalidad. Madrid: Trotta, 2001, p. 34.

90 Ibid, p. 35.

91 REDER, Michael; SCHMIDT, Josef. Habermas and Religion. In: HABERMAS, Jürgen et. al. An awareness of what is missing: faith and reason in a post-secular age. Cambridge: Polity Press, 2010, p. 05.

### 2.3 A religião e o pensamento pós-metafísico

A religião teve importância fundamental na passagem do pensamento mítico para o pensamento moderno. Esse é oriundo do encontro do cristianismo com o resgate da tradição de pensamento grego, que, após terem transformado o pensamento mítico, possibilitaram o início da descentração de mundo a partir da racionalização das esferas ética, nas religiões de redenção, e cognitiva, nas imagens cosmológico-metafísicas de mundo. No âmbito da evolução social, a modernidade é gestada a partir da racionalização realizada pelas religiões universais nas imagens míticas de mundo e nas estruturas normativas das sociedades arcaicas e das primeiras civilizações. As religiões universais forneceram a base para o surgimento da modernidade, sendo fundamentais para as inovações normativas que tornaram possível a institucionalização de um nível de aprendizado da sociedade.

Se for seguido o caminho da lógica evolutiva proposta por Habermas, a sociedade moderna alcança um estágio de sociedade pós-metafísica, e consequentemente pós-religiosa, visto a religião encontrar sua base num modelo metafísico de pensamento. Mesmo possuidora de grande potencial de racionalização, reconhecido por Habermas como pode ser visto no transcorrer da pesquisa, a religião está fortemente marcada por um alto grau de universalismo, e por uma forte proposta de visão unificadora do mundo, características declaradamente metafísicas.

Comentando sobre a moral disposta pelas religiões, Oliveira apresenta as prescrições morais como fundamentadas em razões ontológicas e soteriológicas, o que indica a pertença da religião ao estágio metafísico de pensamento:

A legitimação ontológica se radica na estruturação do mundo, que é produto da legislação sábia do criador. Ele concede ao ser humano e às comunidades humanas um *status* especial na ordem da criação. A partir daqui se pode fundamentar o mundo categorial do direito natural, que articula uma ética cosmológicamente legitimada: o que as coisas são, segundo sua essência, possui um conteúdo teleológico. Também o ser humano faz parte dessa ordem essencial: nesta ordem ele pode ler o que é e o que deve ser. O conteúdo racional das prescrições morais tem uma legitimação ontológica a partir da estruturação racional dos entes. A justificação soteriológica, por sua vez, se radica na bondade e justiça de um Deus salvador que um dia cumprirá sua promessa de salvação. De certo modo, não é correto falar aqui de prescrições morais, porque o que é

proposto não é um sistema de regras, mas uma forma de viver que deve ser imitada, o que significa dizer que, nas interpretações de mundo religioso-metafísicas, o justo está intimamente vinculado a determinadas concepções de vida boa.<sup>92</sup>

A religião, estando a caminho do processo de evolução social, também está sujeita a passar pela racionalização das imagens de mundo, visto encontrar-se num estágio anterior ao que Habermas chama de pós-convencional, no qual há a completude do processo de descentração de mundo, a conclusão da evolução social. Nesse sentido, “é a própria lógica evolucionária das sociedades que explica a falta de espaço para as religiões nas sociedades modernas: a autoridade do sagrado é substituída, no processo de evolução social, pela autoridade de um consenso racional”.<sup>93</sup> No momento, é apropriado fazer uma digressão sobre o entendimento habermasiano do que consiste o pensamento pós-metafísico.

Sobre a metafísica, Habermas apresenta o seguinte entendimento:

Apesar de todas as diferenças entre Platão e Aristóteles, a totalidade do pensamento metafísico obedece a Parmênides e toma como ponto de partida a questão do ser do ente – o que o torna ontológico. O verdadeiro conhecimento tem a ver com aquilo que é pura simplesmente geral, imutável e necessário. Pouco importa que esse pensamento seja interpretado à luz do modelo da matemática como contemplação e anamnese ou segundo o modelo da lógica, como discurso de reflexão – trata-se, em ambos os casos, de estruturas do próprio ente, que se configuram no conhecimento (...) A metafísica surgira como a ciência do geral imutável e necessário.<sup>94</sup>

Na esteira do pensamento habermasiano, Oliveira esclarece a perspectiva acima:

O tema central da metafísica é a “unidade e a multiplicidade”: a metafísica tudo refere ao uno enquanto origem e fundamento de tudo. É essa a referência ao uno que permite pensar a realidade como totalidade: todos os dados e fenômenos são, por essa referência, pensados como constituindo um todo. Por essa razão, a explicação dos fenômenos não pode ocorrer no nível dos próprios fenômenos, mas a partir de algo que subjaz aos fenômenos, seu fundamento ontológico, as essências, as idéias, formas ou substâncias, que, como uno e todo, são de natureza conceitual (...) Nessa perspectiva, pode-se compreender que a metafísica tenha rompido com um tipo de postura que caracteriza a relação compreensiva do homem com seu mundo, que consiste em relacionar, sem mediação, o particular com o particular. Para a metafísica, só posso compreender o real na medida em

92 OLIVEIRA, Manfredo Araujo de. Teoria da ação comunicativa e teologia. In: Revista Tempo Brasileiro. Rio de Janeiro, nº 138, jul/set/1999, p. 110.

93 Ibid. p. 117.

94 HABERMAS, Jürgen. Pensamento Pós-Metafísico. Trad. Flávio Beno Siebneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990, p. 22.

que dou uma explicação a partir de princípios, isto é, na medida em que o particular é compreendido a partir do universal (...) Na metafísica ocorre, claramente, o triunfo do uno sobre o múltiplo, do universal sobre o particular, do inteligível sobre o sensível, do eterno sobre o histórico.<sup>95</sup>

A contribuição de Oliveira traz em si os aspectos do pensamento metafísico que mais interessam aos estudos de Habermas. a) o pensamento de identidade: caracterizado pelo “olhar dirigido ao todo”, a metafísica é orientada por um pensamento unitário no qual cada coisa e acontecimento é considerado enquanto parte de um todo, expresso por meio de conceitos e em termos de princípios pelos quais tudo é explicado; b) o idealismo ou a doutrina das ideias: “o uno e o todo resultam de um esforço heróico do pensamento”, isto é, a existência de uma relação interna entre pensamento e o ser, entre o conceito e a essência dos fenômenos; c) o conceito forte de teoria: a primazia e completude em si da teoria frente à *práxis* e o desprezo pelo materialismo e pelo pragmatismo, como promessa de acesso à verdade.<sup>96</sup>

Habermas caracteriza do modo acima o pensamento metafísico vigente até Hegel. Todavia, a partir do século XVII desenvolvimentos históricos socialmente condicionados começaram a questionar a racionalidade metafísica. O pensamento totalizador é questionado pelo “novo tipo de racionalidade metódica” vindo com o método experimental das ciências da natureza; a irrupção da consciência histórica questiona o conceito de razão não situada; outro choque é “a mudança de paradigma da filosofia da consciência para a filosofia da linguagem”; e a transformação da relação entre teoria e *práxis*.<sup>97</sup>

A racionalidade procedimental, oriunda das ciências da natureza, modificou o conceito gestado na metafísica da razão que “se reconhece a si mesma no mundo racionalmente estruturado ou doa ela mesma uma estrutura racional à natureza e à história”, para uma racionalidade que só conhece seus próprios procedimentos, seu método de conhecimento.<sup>98</sup> “Passa a valer como racional, não mais a ordem das

---

95 OLIVEIRA, Manfredo Araujo de. Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea. São Paulo: Loyola, 1996, p. 339s.

96 HABERMAS, op. cit. nota 96, p. 39s.

97 Ibid. p. 43.

98 OLIVEIRA, Manfredo Araujo de. Para além da fragmentação: pressupostos e objeções da racionalidade dialética contemporânea. São Paulo: Loyola, 2002, p. 63.

coisas encontrada no próprio mundo ou concebida pelo sujeito, nem aquela surgida do processo de formação do espírito, mas somente a solução problemas que aparecem no momento em que se manipula a realidade de modo metodicamente correto”.<sup>99</sup> Três significativas inversões ocorrem na estrutura do pensamento: não é mais possível distinguir entre essência e fenômeno, bem como determinar o lugar do singular no todo, visto que as estruturas da ciência moderna não a situam mais no contexto de detectar o lugar que cada realidade ocupa no todo do *cosmos*; a ciência moderna conhece apenas o acesso objetivo à natureza, baseado na observação, e a divisão radical dos objetos de estudo; instaura as premissas hipotéticas a serem comprovadas a partir de consequências no lugar da pretensão de um saber encontrado por meio um de argumento tido como fundamental ou último.<sup>100</sup>

A irrupção da consciência histórica provocou a mudança no modo de situar a razão, tirando-a do plano da ideia, para os gregos, e do plano transcendental, para os modernos, tornando-a histórica:

O historicismo e a filosofia da vida atribuíram à mediação da tradição, à experiência estética e à existência histórica, social e corporal do indivíduo um significado gnosiológico, o qual não tardaria em explodir o conceito clássico de sujeito transcendental. No lugar da síntese transcendental é introduzida a produtividade da “vida”, aparentemente concreta, porém destituída de estrutura (...) O sujeito transcendental perde sua conhecida posição dupla como sendo um frente à totalidade e como um entre muitos (...) A consciência transcendental deve ser submetida às condições da faticidade histórica e da existência intra-mundana, sem que haja prejuízo de sua originalidade fundadora do mundo. Todavia, estas condições não devem ser pensadas com se fossem um elemento ôntico, que aparece no mundo. Elas restringem, ao invés disso e como que a partir de dentro, as realizações de produção do sujeito que está no mundo, limitando em sua fonte a espontaneidade que projeta o mundo.<sup>101</sup>

A mudança de paradigma da filosofia da consciência para a filosofia da linguagem caracteriza o que Habermas denomina “reviravolta linguística”. “Tal reviravolta tem para Habermas, muitos motivos, entre os quais o de que a linguagem constitui a mediação para as objetivações socioculturais do espírito humano, e, por

---

99 HABERMAS, op. cit. nota 96, p. 44.

100 OLIVEIRA, op. cit. nota 100, p. 63.

101 HABERMAS, op. cit. nota 96, p. 50s

consequente, que uma análise confiável da atividade do espírito deve radicar-se não diretamente em fenômenos da consciência, mas em suas expressões linguísticas”.<sup>102</sup>

A mudança da relação entre teoria e *práxis* ocorre pelo fato da filosofia, na contemporaneidade, ser considerada uma disciplina ao lado de outras. Segundo Oliveira:

As conseqüências são radicais: ela perdeu seu acesso privilegiado à verdade e à significação salvífica da teoria; conserva, contudo, uma relação específica com o saber pré-teórico e com a totalidade do mundo vivido a partir de onde ela pode voltar-se para a ciência como um todo e articular um auto-reflexo sobre a ciência enquanto tal. E precisamente nesse ponto ela mostra sua diferença radical com a tradição metafísica: enquanto a metafísica pretendeu articular a fundamentação última do saber, a filosofia hoje detecta o fundamento do sentido expresso nas teorias científicas e na *práxis* pré-científica, o que abala profundamente o primado da teoria em relação à *práxis* na forma como a tradição metafísica o concebeu.<sup>103</sup>

Em todo esse contexto, a religião perde quase que por completo o consenso normativo pelo qual foi responsável por tanto tempo, pois, com o desaparecimento da forma tradicional de normatividade, ocorre o aparecimento das imagens racionalizadas de mundo que deixam para trás toda a fundamentação religioso-metafísica.<sup>104</sup> Todas essas transformações foram certeiras no abalo da estrutura do pensamento religioso, colocando-a à margem do processo de evolução social e de produção de racionalidade, na qual teve fundamental participação.

Ao que parece, no caso da religião não se trata mais do que uma forma indiferenciada do mundo da vida que se tornou obsoleta e, portanto, só pode estar nas sociedades modernas de modo residual. Tem sido retirada da religião a sua pretensão de validade normativa e verdade universal. Segundo isto, ela não apenas havia ficado sem relação real com o mundo, senão que teria de haver emudecido desde o ponto de vista argumentativo.<sup>105</sup>

A esfera na qual a religião poderia sobreviver, e diga-se que de modo residual, é na esfera moral, pois, a filosofia prática moderna pode “‘apresentar-se como herdeira da religião salvífica’ precisamente de onde a metafísica nunca havia podido reclamar para si funções de substituição ou de competência””.<sup>106</sup> Nesse

---

102 OLIVEIRA, op. cit. nota 97, p. 345.

103 OLIVEIRA, op. ci. nota 100, p. 69.

104 OLIVEIRA, op. cit nota 94, p. 117.

105 ZAMORA, José A. Religion tras su final: Adorno versus Habermas. Bragança Paulista: EDUSF, 1996, p. 17s.

106 Ibid. p. 18.

sentindo, Habermas “é de opinião que o conteúdo essencial da ética iluminista moderna concorda, em princípio, com as grandes doutrinas proféticas que tiveram influência na humanidade pela mediação das principais tradições místicas”.<sup>107</sup>

Mesmo que Habermas tenha relegado a religião a plano “residual”, ainda assim ela se sustenta naquilo que a filosofia e a ciência não são capazes de oferecer resposta satisfatória à humanidade: o problema da contingência, do sofrimento individual e de tudo aquilo que envolve a negatividade que se encontra na existência humana individual. Todas essas são questões que nem o progresso técnico-científico, nem a evolução dos sistemas sociais foram capazes de dar consolo, sentido, esperança, como faz a expectativa de salvação religiosa.<sup>108</sup> Além do mais:

A “diluição comunicativa” (kommunikative Verflüssigung) dos potenciais semânticos da religião pressupõe a vigência efetiva de sua mediação socializadora. Se a religião perde sua substância transcendente e sua relevância social, os filósofos também perdem o material de seu trabalho *diluidor*. Habermas parece lamentar neste contexto que, com o desaparecimento da religião, a humanidade poderia perder o que ele descreve como a terminologia de “capital cultural”, de cujos potenciais tem alimentado até agora de modo essencial a força integradora da sociedade. Habermas percebe de modo mais intenso nos últimos tempos o perigo de que se as tradições religiosas perdem sua vigência, também poderia perder suas potencialidades de racionalidade secularizados (...) Habermas nem se quer exclui “que as tradições monoteístas dispõem de uma linguagem com um potencial semântico não liquidado, que na força para abrir o mundo e configurar a identidade, na capacidade de renovação, diferenciação e alcance se manifesta superior” ao discurso ético em suas figuras seculares.<sup>109</sup>

Desse modo, a religião também tem papel fundamental no que tange ao capital cultural da sociedade, como elemento de mediação socializadora e, apesar da guinada linguística, oferece uma linguagem com um potencial semântico ainda não liquidado e que é capaz ainda de fomentar a racionalidade. No mesmo sentido escreve Oliveira:

J. Habermas interpreta a tese marxiana da efetivação da filosofia como a dissolução das visões de mundo metafísica e religiosa e a ligação definitiva com o contexto experimental da práxis do mundo vivido. No entanto, a

---

107 OLIVEIRA, op. cit. nota 94, p. 109.

108 ZAMORA, op. cit nota 107, p. 18.

109 Ibid., p. 19s.

religião, considerada a partir de fora, continua insubstituível para lidar com o cotidiano com o que está além do cotidiano. Enquanto a religião contiver conteúdos semânticos inspiradores e inelimináveis, que se subtraem à força de expressão da linguagem filosófica, haverá uma coexistência entre filosofia e religião. A filosofia pós-metafísica não pode nem substituir nem recalcar a religião.<sup>110</sup>

Quase dez anos depois da sua obra magna, a Teoria do Agir Comunicativo, Habermas parece reafirmar a relação entre a razão e a religião como reciprocamente influenciadas nos processos de aprendizado individual e social. A disputa autocrítica da razão secular com as convicções de fé parece fomentar o potencial racionalizante do pensamento religioso. Para Reder e Schmidt,<sup>111</sup> Habermas reconhece a importância da religião para as sociedades modernas em dois aspectos: para a compreensão dos conceitos centrais da história das ideias, visto que muitos conceitos foram desenvolvidos a partir de convicções religiosas; e os elementos semânticos presentes nas religiões, que diferem da filosofia, e que – talvez – colaborem para o jus ordenamento das sociedades modernas. Apesar dessas duas mudanças de perspectiva, permanece ainda a ideia central presente na Teoria do Agir Comunicativo: a religião não pode mais pretender executar a tarefa de integrar sob sua égide as visões de mundo.

---

110 OLIVEIRA, op. cit. nota 100, p. 70s

111 REDER e SCHMIDT, op. cit. nota 93, p. 113.

### 3 O PÓS-SECULARISMO E O LUGAR DA RELIGIÃO NA ESFERA PÚBLICA

Em meio a esses debates em curso sobre a secularização e a dessecularização, Habermas introduz um novo conceito para explicar a religião na contemporaneidade: pós-secularismo. Ele tenta desenvolver novas ferramentas conceituais para analisar o retorno aparentemente inesperado da religião. O pós-secularismo não implica a rejeição do processo em curso de secularização e também não indica um retorno à predominância teológica medieval. A sociedade pós-secular é definida, num primeiro momento, como "a persistência de comunidades religiosas em um ambiente que continua a se secularizar".<sup>112</sup> Como essas tendências aparentemente contraditórias continuam a coexistir?

Já em 1999 Habermas apontava para uma mudança de seu olhar sobre a religião, sendo importante a observação feita por Eduardo Mendieta, num diálogo com o filósofo alemão, acerca de duas tendências contraditórias nos trabalhos de Habermas até aquele momento. Na obra *Textos e Contextos*, ao escrever sobre Horkheimer, ele afirmara que

[...] é vão querer salvar um sentido incondicional sem Deus, pois a dignidade da filosofia consiste em reafirmar com insistência que nenhuma pretensão de validade pode adquirir consistência cognitiva, se não for justificada perante o fórum do discurso fundamentado.<sup>113</sup>

Por outro lado, em *Pensamento pós-metafísico* Habermas havia afirmado:

Enquanto a linguagem religiosa traz consigo conteúdos semânticos inspiradores, que não podem ser lançados fora e que se subtraem, por ora, da força expressiva de uma linguagem filosófica, ficando à espera de uma tradução para discursos fundadores, a filosofia, mesmo em sua figura pós- metafísica, não poderá substituir ou desalojar a religião.<sup>114</sup>

A contradição é interpretada por Mendieta como ora a religião sendo “diluída em razão comunicativa e recolhida na ética do discurso”, ora a religião é tida como

---

112 HABERMAS, Jürgen. O futuro da natureza humana: a caminho de uma eugenia liberal? Trad. Karina Jannini.; 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010, p. 139.

113 HABERMAS, Jürgen. Era das transições. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003, p. 214.

114 Idem.

nutridora e conservadora de conteúdos semânticos “imprescindíveis para a ética, para a moral e para a própria filosofia”. A resposta de Habermas é *sui generis*:

Não vejo, porém, contradição alguma. Na discussão com Horkheimer, só pretendi mostrar que o conceito de uma verdade incondicional é defensável, não somente com princípios teológicos fortes, mas também sob as premissas mais modestas do pensamento pós-metafísico. A outra citação, ao contrário, manifesta a convicção de que, no discurso religioso, estão conservados potenciais de significação que não podem ser lançados fora. Eles ainda não foram explorados plenamente pela filosofia, nem traduzidos para a linguagem dos argumentos públicos, isto é, argumentos que sejam capazes de convencer em geral.<sup>115</sup>

Os apontamentos de Mendieta nos revelam como no final da década de 1990 Habermas apresenta uma crescente cautela no trato da secularização. No texto *Fé e Saber*, onde o autor apresenta pela primeira vez seu conceito de pós-secularismo, a secularização é vista não como um processo linear, como nos pareceu nas suas reflexões anteriores. Agora, Habermas assume que a secularização é dominada (ainda) por sentimentos ambivalentes e que o processo tem a ver com uma dialética inacabada.<sup>116</sup> É clara a tentativa de deixar de lado os dois extremos do secularismo e do fundamentalismo religioso a fim de buscar uma terceira via.

Ao perfazer este trajeto, ele considerou, nos últimos anos, a crescente atenção às reservas de sentido contidas no discurso religioso, bem como os riscos do discurso secularizado e cientificista. Apesar do desencanto da consciência pública e da diferenciação funcional entre religião e Estado, a importância da religião não arrefeceu, em vez disso, um reavivamento da religião tomou lugar no mundo contemporâneo. Habermas configura esse movimento como a crescente influência das principais religiões, o aumento do fundamentalismo e a violência religiosa florescente. Por outro lado, o ressurgimento religioso não desmerece totalmente a secularização, nem leva a uma contrassecularização ou dessecularização. Houve uma mudança nas condições sociais e políticas, assim como uma mudança na "consciência" que caracteriza a sociedade pós-secular.<sup>117</sup>

---

115 Idem.

116 HABERMAS, op. cit. nota 114, p. 137.

117 Em várias obras Habermas apresenta tal configuração da situação atual das sociedades secularizadas: “Após o 11 de Setembro”, em *O Ocidente Dividido*; “Fé e Saber”, em *O futuro da Natureza humana*; “Que significa uma sociedad “postsecular”?”, em *Ay Europa!*; “Um diálogo sobre Deus e o Mundo”, em *O Ocidente dividido*, “Religião na Esfera Pública”, em *Entre Naturalismo e Religião*; e em muitas entrevistas e conferências dispersas que escapam à nossa alçada no momento.

A consciência do fracasso desse processo, segundo ele, leva então a uma sociedade pós-secular. Enquanto a secular lida com a religião por processos de substituição e apropriação de conteúdos religiosos, a pós-secular admite a persistência do religioso e a coexistência pacífica das esferas de sentido. Enquanto o Estado secular emascula a religião e só a admite sem quaisquer pretensões cognitivas, o pós-secular tem certa sensibilidade em relação ao poder e ao conhecimento do religioso. Também admite uma certa neutralidade em relação às pretensões de autoridade tanto das ciências, quanto das religiões. Podemos dizer que Habermas é um pouco ambíguo em relação a este ponto, mas sua atenção se dirige mais à comunidade política e ao senso comum (algo compartilhado por esta comunidade, influenciado tanto pela ciência como pelas idéias religiosas), que na modernidade se tem esclarecido pela ciência.<sup>118</sup>

Nem as teses clássicas da teoria da secularização nem as novas propostas oriundas da dessecularização são suficientes para entender o aumento da presença da religião e seus consequentes desafios políticos na contemporaneidade.

Trouxemos no início do capítulo uma “primeira definição” de pós-secularismo. Isso porque não há apenas a supracitada. Encontramos pelo menos outras duas que ampliam o sentido do conceito. No famoso encontro entre Habermas com o até então Cardeal Joseph Ratzinger, o filósofo apresenta da seguinte forma o pós-secularismo:

Isso não significa apenas que a religião consegue manter seu lugar num ambiente cada vez mais secularizado e que a sociedade por ora continua contando com a permanência das comunidades religiosas. A expressão “pós secular” tributa às comunidades religiosas não apenas reconhecimento público pela contribuição funcional que elas prestam à reprodução de motivos e atitudes. Na verdade, reflete-se na consciência pública de uma sociedade pós-secular uma convicção normativa que traz consequências para as relações políticas dos cidadãos não-crentes com os crentes.<sup>119</sup>

*E em Que significa una sociedad “postsecular” nos diz:*

Até agora tenho tentado, do ponto de vista de um observador sociológico, responder a pergunta de por que podemos chamar de “pós-seculares” as sociedades amplamente secularizadas. Nestas sociedades, a religião mantém uma relevância pública, enquanto vai perdendo terreno a certeza

---

118 CRUZ, Eduardo. A propósito de um texto de Habermas: a herança brasileira de um dilema da civilização ocidental. IN: Estudos Avançados, São Paulo, v. 18, n 52, 2004, p. 332.

119 HABERMAS, Jürgen; RATZINGER, Joseph. Dialética da secularização: sobre razão e religião. Trad. Alfred J. Keller. Aparecida: Ideias & Letras, 2007, p. 52.

secularista de que, no curso de uma modernização acelerada, a religião irá desaparecer em todo o mundo.”<sup>120</sup>

A tese da pós-secularização procura oferecer formas alternativas de abordar a secularização no mundo contemporâneo. Ao expor as limitações gerais das clássicas teses da secularização, o pós-secularismo não se apresenta como uma extensão das teorias secularistas anteriores, antes disso, é uma mudança de paradigma. Estas definições suscitam duas conclusões importantes: a secularização não conduz necessariamente ao enfraquecimento da influência religiosa e a crescente importância da religião não coloca em perigo o processo de secularização. No entanto, isso não significa que não há tensão entre a religião e o secular. Nem a religião nem o secular afirmam sua supremacia; ambos contam uns aos outros como adversários iguais.

A formulação desse novo paradigma e a consequente reformulação sobre o processo de secularismo colocam, para Habermas, vários outros problemas, que podemos resumir em duas questões: Quais são as condições desta remodelação radical da relação entre a religião e o secular? Qual é o papel de um Estado secular em relação à religiosidade crescente numa sociedade secularizada?

O debate em torno desses problemas é extenso. Antes de entrar nas teses habermasianas, vale conhecer, ainda que brevemente, as teses de três de seus interlocutores principais.

### 3.1 John Rawls e a abordagem padrão<sup>121</sup>

---

120 HABERMAS, Jürgen. *Ay, Europa! : pequeños escritos políticos*. Trad. José Luis López de Lizaga [et. ali]. Madrid: Editorial Trotta, 2009, p. 69.

121 Por abordagem padrão, entendo o afirmado por Araujo: “É chamada de abordagem padrão por ser aquela apoiada em noções de legitimidade política e de ética da cidadania claramente vigentes nas democracias constitucionais bem estabelecidas. Em breves palavras, é a abordagem que - adotando uma justificação normativa não sectária fundada em razões publicamente acessíveis, por um lado, e requerendo dos cidadãos certa moderação no uso de argumentos direta e exclusivamente religiosos ao tratarem do exercício do poder coercitivo e dos termos fundamentais da cooperação política, por outro lado - acarreta uma interpretação restritiva do papel político da religião”. ARAUJO, Luiz Bernardo Leite. *John Rawls e a visão inclusiva da razão pública*. Pelotas, Dissertatio, n 34, 2011, p. 99.

Rawls apresenta sua teoria de justiça como uma concepção política, pois tem em vista o que chama de “estrutura básica” de uma democracia constitucional moderna<sup>122</sup>. Com isso, o autor procura se desvencilhar de controvérsias e doutrinas de ordem moral e religiosa, além de evitar formulações metafísicas. Nesse sentido, podemos dizer que a teoria de Rawls procura fundamentar-se em “princípios substantivos de justiça, ou seja, pretende oferecer critérios independentes que permitam julgar o grau de justiça das instituições sociais ou da sociedade como um todo”.<sup>123</sup>

Outro detalhe importante, para o qual Rawls chama a atenção procurando firmar sua teoria da justiça como concepção política, é que ela não representa a aplicação de uma concepção moral geral<sup>124</sup>, isto é, uma teoria que se aplica da mesma maneira a todas as formas sociais, assim como às ações dos indivíduos. Como dito acima, o autor visa apenas os princípios que regeriam as estruturas básicas de uma sociedade democrática.

A teoria da justiça de Rawls procura caminhar entre duas tradições que em certa medida apresentam-se como concorrentes, pois discordam sobre o modo de organizar nas estruturas básicas da sociedade os valores da liberdade e da igualdade:

Para simplificar, digamos que existe entre a tradição de Locke, que dá mais importância ao que Benjamin Constant chama de “liberdade dos Modernos”, isto é, a liberdade de pensamento e de consciência, certos direitos básicos da pessoa e da propriedade, e a tradição de Rousseau, que põe a ênfase na “Liberdade dos Antigos”, ou seja, a igualdade das liberdades políticas e os valores da vida pública.<sup>125</sup>

O diálogo que Rawls propõe com as duas tradições resulta na proposta de dois princípios guias para a efetivação dos valores da liberdade e da igualdade, de modo que os cidadãos possam participar de uma sociedade encarada como um

---

122 RAWLS, J. Uma teoria da justiça. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 25., p. 203. “Entende-se como estrutura básica a maneira pela qual as principais instituições sociais se arranjam em um sistema único, pelo qual consignam direitos e deveres fundamentais e estruturam a distribuição de vantagens resultante da cooperação social.” Ibid, p. 3.

123 FIGUEIREDO, Argelina C. Princípios de justiça e avaliações políticas. In: Lua Nova: revista de cultura e política. N. 39, 1997. p. 81.

124 RAWLS, John. Justiça e democracia. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 204.

125 Ibid, p. 207.

sistema de cooperação equitativa com vistas à vantagem mútua. Partindo dessa perspectiva, Rawls apresenta a justiça como equidade como alternativa para o utilitarismo predominante na tradição da filosofia política.

No utilitarismo, segundo Rawls, “a ideia principal é a de que a sociedade está ordenada de forma correta e, portanto, justa, quando suas instituições mais importantes estão planejadas de modo a conseguir o maior saldo líquido de satisfação obtido a partir da soma das participações individuais de todos os seus membros”.<sup>126</sup> Nessa perspectiva, o bem se define independentemente do justo, e o justo se define como aquilo que maximiza o bem. A sociedade, então, deve distribuir seus meios de satisfação – quaisquer que sejam – de modo a conseguir, se possível, o grau máximo de satisfações. Os termos da cooperação social são estabelecidos por tudo quanto consiga a satisfação máxima da soma dos desejos racionais dos indivíduos. Como o justo é aquilo que maximiza o bem, e o bem é a máxima satisfação dos desejos, em princípio não há razão para que os benefícios maiores de alguns não devam compensar as perdas menores de outros, ou, para que a violação da liberdade de alguns não possa ser justificada por um bem maior partilhado por muitos.<sup>127</sup> Baseado nessas ideias, Rawls critica no utilitarismo o fato de sua teoria de justificação estar centrada na maximização do bem-estar coletivo, à custa dos direitos de cada indivíduo, gerando uma situação que teria de ser classificada como profundamente injusta.

Assim, argumenta Rawls:

Afigurou-se a muitos filósofos, e isso parece apoiar-se nas convicções do senso comum, que nós por princípio estabelecemos uma distinção entre as exigências da liberdade e do direito de um lado, e do outro lado, a desejabilidade do aumento do bem-estar social agregado, e que damos uma certa prioridade, quando não um peso absoluto, àquelas exigências. Cada membro da sociedade é visto com possuidor de uma inviolabilidade fundada na justiça, ou, como dizem alguns, no direito natural, que nem mesmo o bem-estar de todos os outros pode anular. A justiça nega que a perda da liberdade para alguns fique por um bem maior partilhado por outros. O raciocínio que equilibra os ganhos e as perdas de diferentes pessoas como se elas fossem uma só pessoa, fica excluído. Portanto, numa sociedade justa as liberdades básicas são tomadas como pressupostos e os direitos assegurados pela justiça não estão sujeitos à negociação política ou ao cálculo dos interesses sociais.<sup>128</sup>

---

126 RAWLS, op. cit nota 122, p. 25.

127 Ibid, p. 26-28.

128 Ibid, p. 30.

A diferença de concepção da teoria de justiça como equidade, no caso do utilitarismo, aparece em três pontos fundamentais: 1) Rawls afirma a prioridade do justo sobre o bem e a definição da justiça pela equidade do processo de escolha dos princípios de justiça; 2) Enquanto o utilitarismo estende à sociedade o princípio de escolha feita por um único ser humano, a justiça como equidade, sendo uma visão contratualista, sustenta que os princípios da escolha social, e portanto os princípios da justiça, são objetos de um consenso social; 3) O utilitarismo é uma teoria teleológica, enquanto que a justiça como equidade é uma teoria deontológica<sup>129</sup>. Posto isso, temos que a teoria de justiça como equidade apresentada por Rawls pode ser definida como: uma doutrina contratualista e deontológica da justiça que possui como traço essencial a afirmação da prioridade do justo sobre o bem e a definição da justiça pela equidade do processo de escolha dos princípios de justiça.

Os dois princípios norteadores para a efetivação dos valores da liberdade e da igualdade, que são o parâmetro segundo o qual se deve avaliar o grau de justiça de arranjos sociais, políticos e econômicos, são assim enunciados por Rawls:

(1) Cada pessoa tem direito igual a um sistema plenamente adequado de liberdades e de direitos básicos para todos, compatíveis com um mesmo sistema para todos

(2) As desigualdades sociais e econômicas devem preencher duas condições: em primeiro lugar, devem estar ligadas a funções e a posições abertas a todos em condições de justa (*fair*) igualdades e oportunidades; e, em segundo lugar, devem proporcionar a maior vantagem para os membros mais desfavorecidos da sociedade.<sup>130</sup>

Para Rawls, tais princípios estão de acordo com uma intuição fundamental de que a sociedade se constitui como um sistema de cooperação social equitativa entre pessoas livres e iguais. Essa intuição fundamental parece estar implícita na cultura pública de uma sociedade democrática, sendo a partir dela que se ligam todas as demais ideias básicas. A cooperação social é possuidora de três elementos: 1) é “guiada por regras publicamente reconhecidas e por procedimentos que aqueles que cooperam aceitam e consideram como regendo sua conduta com toda a razão”; 2)

129 Ibid, p. 30-32

130 RAWLS, op. cit nota 124, p. 207s.

“implica a ideia de que os seus termos são equitativos (*fair*), de que cada participante pode razoavelmente aceitá-los, com a condição de que todos os outros os aceitem igualmente”; 3) “exige que se tenha uma ideia da vantagem racional de cada participante, isto é, do seu bem”<sup>131</sup>.

Além da ideia básica de cooperação, de uma fruição intuitiva fundamental também emerge a ideia básica de pessoa. Para Rawls:

A ideia intuitiva básica, aqui, é a de que, em virtude de suas capacidades morais, assim como as da razão, do pensamento e do julgamento que a ela estão ligadas, dizemos que essas pessoas são livres. Ademais, dado que elas possuem essas capacidades na medida necessária para serem membros integrais da sociedade, dizemos que são iguais entre si.<sup>132</sup>

Rawls chama a atenção para o fato de essa ser uma concepção de pessoa de acordo com uma ideia política da justiça, e não com uma doutrina moral abrangente. Trata-se sim de uma ideia moral, mas partindo da concepção cotidiana das pessoas como unidades de pensamento, de deliberação e de responsabilidade básica.<sup>133</sup>

Como membros integrantes de um sistema equitativo de cooperação social, os indivíduos são concebidos como pessoas morais dotadas de duas faculdades que seriam a capacidade de ter uma concepção do seu próprio bem, da sua vantagem racional, e de um senso de justiça, a capacidade de compreender e aplicar princípios de justiça.<sup>134</sup> Desse modo, as pessoas são capazes de formar, de rever e de tentar concretizar racionalmente sua concepção de bem.

Outra ideia básica fundamental na concepção de pessoa é a identidade pública dos indivíduos como sujeitos livres. Para Rawls, isso significa: 1) as pessoas são livres pelo fato de se considerarem a si mesmas e as demais como moralmente capazes de ter uma concepção de bem; 2) as pessoas consideram a si mesmas como livres na condição de fontes originárias de reivindicações legítimas; 3) as

---

131 Ibid, 214.

132 Ibid, p. 216.

133 Ibid, p. 215.

134 Ibid, p. 216.

peças se consideram livres porque são capazes de assumir a responsabilidade dos seus fins<sup>135</sup>.

A ideia de pessoa livre traz à tona outro ponto essencial da teoria da justiça como equidade: a sua compatibilidade com o liberalismo enquanto doutrina política. Para Rawls, a teoria da justiça como equidade é proveniente de uma concepção liberal, pois:

(...) enquanto doutrina política, o liberalismo pressupõe que num Estado democrático moderno existem necessariamente concepções do bem em conflito e incomensuráveis entre si. (...) Este é um fato social fundamental que toda concepção política viável da justiça, que não queira depender do uso autocrático do poder do Estado, deve reconhecer. Isso não quer dizer, é claro, que tal concepção não possa impor cerceamentos aos indivíduos e aos grupos, mas sim que, se o fizer, esses cerceamentos serão justificados, direta ou indiretamente, pelas condições exigidas pela justiça política para a estrutura básica.<sup>136</sup>

A justiça como equidade é uma teoria política de justiça que visa à unidade da sociedade a partir de sua concepção como um sistema de cooperação entre pessoas livres e iguais. Tal cooperação acontece mediante a aceitação pública pelos indivíduos de uma concepção política de justiça para reger a estrutura básica da sociedade. Essa concepção de justiça é independente do conceito de bem, regendo a estrutura básica da sociedade e fundamentando instituições que estabeleçam um contexto no qual as concepções autorizadas de bem possam ser sustentadas.

Rawls constata que as sociedades democráticas modernas se caracterizam pelo pluralismo de doutrinas religiosas, filosóficas e morais abrangentes – razoáveis e não razoáveis – incompatíveis entre si. Neste cenário, coloca-se o problema filosófico que o autor procura enfrentar:

como é possível existir, ao longo do tempo, uma sociedade estável e justa de cidadãos livres e iguais, profundamente divididos por doutrinas religiosas, filosóficas e morais razoáveis, embora incompatíveis. Em outras palavras: como é possível que doutrinas abrangentes profundamente opostas, embora razoáveis, possam conviver e que todas endossem a concepção política de um regime constitucional? Qual é a estrutura e o teor

---

135 Ibid, p. 226ss

136 Ibid, p. 232s.

de uma concepção política que conquista o apoio de um tal consenso sobreposto?<sup>137</sup>

O objetivo de Rawls é “formular uma concepção de justiça política para um regime democrático constitucional que a pluralidade de doutrinas razoáveis – característica da cultura de um regime democrático livre – possa endossar”.<sup>138</sup> Trata-se de “descobrir em que condições é possível haver uma base de justificação pública razoável no tocante às questões políticas fundamentais”.<sup>139</sup> Diante da diversidade de visões de mundo, o autor sustenta a necessidade de um "consenso sobreposto", qual seja, um acordo harmônico em torno de uma concepção pública de justiça compartilhada por todos os membros da comunidade social. A busca deste consenso demanda da parte dos cidadãos o uso da razão pública, ou seja, da capacidade de colocar-se na esfera pública buscando alcançar um entendimento capaz de sobrepujar dissensos resultantes da pluralidade de doutrinas abrangentes.

Rawls afirma que uma doutrina abrangente qualquer, ainda que razoável, não pode garantir a base da unidade social, dado o fato do pluralismo razoável. A base da unidade social, antes, baseia-se num consenso sobre a concepção política, onde cada doutrina razoável endossa a concepção política a partir de seu ponto de vista específico.<sup>140</sup> Com o conceito de consenso sobreposto, Rawls visa possibilitar a construção de uma ideia de sociedade bem ordenada, incluindo o fato do pluralismo razoável. Seu papel fundamental é o de alcançar o equilíbrio reflexivo geral e amplo na afirmação da concepção política sobre a base de suas diversas doutrinas abrangentes razoáveis, estabelecendo a justificação a partir de um consenso razoável. O razoável, aqui, diz respeito aos juízos político-morais passíveis de serem publicamente acordados por indivíduos que endossam diversas doutrinas filosóficas, morais e religiosas (doutrinas abrangentes), não operando com a categoria de verdade e expressando uma atitude reflexiva de tolerância, pois reconhece os limites

---

137 RAWLS, John. O liberalismo político. 2ª Ed. São Paulo: Ática, 2000, p. 33.

138 Ibid, p. 26.

139 Ibid, p. 27.

140 Ibid, p. 179.

da capacidade de julgar, isto é, reconhece os limites do juízo e afirma a liberdade de consciência e pensamento.<sup>141</sup>

A busca desse consenso sobreposto exige dos cidadãos o uso da razão pública. Por razão pública, Rawls entende “a razão de cidadãos iguais que, enquanto corpo coletivo, exercem um poder político final e coercitivo uns sobre os outros ao promulgar leis e emendar sua constituição”.<sup>142</sup> Nesse sentido, só há uma razão pública, a qual não pode ser confundida com as várias razões da sociedade civil ou das associações - as chamadas razões sociais - que se caracterizam por fazer parte daquilo que denomina “cultura de fundo”.<sup>143</sup> A razão somente é pública

“como razão dos cidadãos livres e iguais, é a razão do público, seu tema é o bem do público no que diz respeito a questões de justiça política fundamenta, cujas questões são de dois tipos, elementos constitucionais essenciais e questões de justiça básica; e a sua natureza e conteúdo são públicos, sendo expressos no raciocínio público por uma família de concepções razoáveis de justiça política que se pense que possa satisfazer o critério de reciprocidade”.<sup>144</sup>

Tal definição já aponta para o conteúdo da razão pública: questões referentes ao ordenamento da estrutura básica da sociedade democrática, que expressem valores políticos que outros cidadãos livres e iguais também possam endossar.<sup>145</sup> Isso não implica em exclusão no debate político dos princípios das doutrinas abrangentes religiosas ou seculares, desde que esses princípios sejam sustentados por razões “adequadamente públicas”. Essa exigência é nomeada como *provisio* e se trata de uma clausula restritiva obrigando a que todos os argumentos não públicos sejam traduzidos politicamente.<sup>146</sup> Segundo Araujo, “a exigência que permanece a todo instante, na interpretação rawlsiana da razão pública, consiste em traduzir os

---

141 SILVEIRA, A justificação por consenso sobreposto em Rawls. In: *Philósophos*. Goiás, PHILÓSOPHOS 12 (1) 2007, p. 24.

142 RAWLS, op. cit. nota 140, p. 263.

143 *Ibid*, 269.

144 RAWLS, John. *O direito dos povos*. São Paulo, Martins Fontes, 2001, p. 175.

145 *Ibid*, p. 185.

146 *Ibid*, p. 201.

argumentos morais, filosóficos e religiosos utilizados no processo de justificação normativa para linguagem do político, igualmente acessível a todos os cidadãos”.<sup>147</sup>

É neste ponto que reside o interesse do presente capítulo. Um dos principais debates acerca do conceito de razão pública está nos critérios de delimitação do uso de razões públicas e não públicas nos processos políticos. Dessa discussão, costuma-se destacar duas categorias de respostas: a *inclusivista*, que admite a participação da religião no debate político, e a *exclusivista*, que defende a não participação da religião no debate político e nas decisões públicas.

### 3.2 Paul Weithman e o inclusivismo

Weithman apresenta dois princípios que permitiriam aos cidadãos religiosos participar dos debates e decisões políticas baseados em suas crenças. Tais princípios aparecem como uma alternativa e uma crítica às teorias que procuram defender um “standard approach”, mais especificamente as teorias de Rawls e Robert Audi. Os pontos sobre os quais as críticas são dirigidas dizem respeito à exigência que o “standard approach” lança sobre os cidadãos de estarem preparados para oferecer justificativas racionais das suas posições e de que tais justificativas devam ser acessíveis aos demais cidadãos. Weithman, a partir dos seus princípios, defende justamente a posição contrária: os cidadãos não precisam estar preparados para oferecer justificativas racionais sobre suas posições, nem tornarem acessíveis suas justificativas para participar dos debates e decisões políticas. Perspectiva delicada e por isso rica nos temas que suscita e nas críticas que oferece. Nosso interesse aqui está mais nas críticas oferecidas e seus desdobramentos, tanto apontando para soluções como na colocação de novos problemas sobre a questão da participação da religião na esfera pública.

Os princípios defendidos por Weithman são:

(5.1) Cidadãos de uma democracia liberal podem basear seus votos em razões extraídas do que compreendem de sua visão moral, incluindo suas visões

---

147 ARAUJO, Luiz Bernardo Leite. Pluralismo e justiça. São Paulo: Loyola, 2010, p. 156.

religiosas, sem que existam outras razões que sejam suficientes para seu voto – providos de sua sincera crença de que seu governo possa ser justificado ao adotar as medidas pelas quais eles votaram.

(5.2) Cidadãos de uma democracia liberal podem oferecer argumentos no debate político público que dependem das razões extraídas do que compreendem de sua visão moral, incluindo suas visões religiosas, sem sobrepô-los a outros argumentos – providos de sua sincera crença de que seu governo possa ser justificado ao adotar medidas que lhes favoreçam e estejam preparados para perceber que o que pensam deve justificar a adoção dessas mesmas medidas.

Antes de tudo, Weithman procura fazer alguns esclarecimentos sobre conceitos chaves de sua perspectiva, visto que já nesse momento ele pontua suas divergências com o “*standard approach*”. Primeiramente, apresenta seu entendimento sobre “visão moral” (*moral view*) como “um conjunto de proposições ordenado de forma sistemática que diz respeito à correta ou boa conduta”, e “visão moral religiosa” como “opinião moral que utiliza proposições religiosas para apoiar as suas reivindicações de ordem ética ou meta-ética”.<sup>148</sup> Essas proposições religiosas dizem respeito tanto à crença nos dogmas quanto à crença nas autoridades religiosas – a questão da autoridade, seja religiosa ou não, é particularmente fundamental na defesa de (5.1). O segundo conceito é o de “dependência” (*dependence*), no qual Weithman defende a ideia de que as razões apresentadas para defesa ou aceite de posições são extraídas da visão moral, isto é, do conjunto de proposições que diz respeito à correta ou boa conduta que o cidadão acredita.<sup>149</sup> Um terceiro conceito que está implícito nos dois princípios é o de “ponto de vista moral abrangente”, o qual é adaptado de Rawls, mas com algum distanciamento. “Visão abrangente” é uma adaptação da ideia de “doutrina abrangente” de Rawls, que se refere tanto às questões relativas às relações entre as pessoas quanto às questões relativas à totalidade de valores de uma pessoa. Mas, diferente de Rawls, não distingue entre totalmente abrangentes e parcialmente abrangentes; junta as ideias dentro do mesmo conceito de “ponto de vista moral abrangente”. Uma última ideia, e que me parece ser o cerne da proposta de Weithman, é a de crença dos

---

148 WEITHMAN. Paul J. Religion and the obligations of citizenship. Cambridge University Press, 2002, p. 122.

149 Idem

cidadãos nas suas razões. Aqui residem as principais divergências entre os princípios e o *standard approach*.<sup>150</sup>

Colocadas as diferenças, Weithman procura apresentar algumas defesas aos seus princípios. Para os princípios serem válidos é preciso que estejam sobre um fundamento apropriado, e encontrar um fundamento apropriado depende do entendimento do quanto é racional aos cidadãos pensarem seus papéis e de como os cidadãos podem racionalmente esperar que outros acreditem nas razões que pertencem a cada um. “Se há desacordos razoáveis sobre que tipo de razões são acessíveis sobre a que fins um governo deve servir, então será irracional a alguns cidadãos esperar que outros lhes ofereçam razões que consideram acessíveis”.<sup>151</sup> Weithman defende que não há divergência razoável sobre qual modelo de cidadania é a correta dentro de um regime democrático liberal e sobre que tipos de razões os cidadãos podem confiar quando votam ou defendem publicamente seus fins políticos. Não há razoabilidade quando se procura por um padrão único. Para ele, a razoabilidade de tal desacordo depende das circunstâncias sociais.

Assim como Rawls, Weithman acredita que o pluralismo das concepções sobre o bem é natural, assim como as discordâncias também são naturais. Nos EUA, a religiosidade inspirou movimentos e comportamentos políticos e suas implicações políticas são explícitas. Ainda que não sejam instituições primariamente políticas, a sua missão institucional é influenciada pela percepção sensível das necessidades dos seus congregados. Elas intervêm no debate político e nos argumentos dos civis porque acreditam que seus argumentos e pontos de vista devem ser postos em prática. Elas trabalham para integrar seus membros à vida política. As instituições religiosas são, assim, mais uma entre várias associações secundárias que florescem em condições de liberdade e que naturalmente têm o papel de integrar os cidadãos na vida política. Entretanto, nos EUA, as igrejas preencheram plenamente essa função: a de tornar aptos certos segmentos da população para a participação no processo político.<sup>152</sup>

---

150 Ibid, p. 122-129.

151 Ibid, p. 137.

152 Ibid., p. 139s.

É irracional esperar que as discordâncias não aconteçam. Isso porque a discordância é o resultado natural do livre exercício da razão por pessoas racionais. Weithman oferece a suposição de que a discordância poderia ser eliminada se a religião cessasse seu engajamento e a produção de argumentos políticos, a fim de mostrar a contribuição das igrejas à democracia liberal. Segundo o autor: a) as igrejas contribuem para o argumento civil e para o debate político circulando seus ensinamentos na sociedade. Parte do que essa contribuição tem valor é o emprego de conceitos morais distintos para enfrentar compreensões aceitas no valor da democracia liberal; b) as igrejas ampliam a identificação cidadã e a percepção de cidadania, principalmente dos pobres e minorias. Perceber-se cidadão deve ser o objetivo, o caminho da democracia liberal.<sup>153</sup>

Uma outra alternativa, que inicialmente soa promissora, seria que se fizesse uma distinção clara entre o que são argumentos religiosos e o que são argumentos políticos. Assim, sendo feita essa distinção, as igrejas poderiam fazer apenas contribuições teológicas para o argumento civil. Elas poderiam contribuir desenvolvendo seus ensinamentos tradicionais e o debate em torno do social. Entrando em debates políticos, deveriam estar prontas para oferecer razões acessíveis para suas posições políticas e encorajar seus membros a fazer o mesmo. Disponibilizaria a eles informações e os ajudaria a desenvolver suas aptidões políticas.<sup>154</sup>

Argumentos civis e outras razões políticas seriam governados por (5.1) e (5.2). Em seus ensinamentos, as igrejas deveriam assegurar a honra desses dois conjuntos de normas. Essa alternativa, se implementada, permitiria às igrejas fazer muitas de suas contribuições sem produzir argumentos e votos que os proponentes da *standard approach* achariam problemáticos. Infelizmente essa alternativa não é implementável.<sup>155</sup>

Assim, Weithman afirma que se as discordâncias são naturais e não há modo de eliminá-las, então é nela e por ela que o voto e a defesa se sustentam. E, como a

---

153 Ibid., p. 140s

154 Ibid., p. 142.

155 Ibid., p. 143s.

religião oferece um conjunto de proposições ordenado de forma sistemática que diz respeito à correta ou boa conduta, formando assim a visão moral dos cidadãos, é legítimo que tais proposições sejam consideradas razões justificativas, mesmo quando não há outra razão para a qual apelar.

### 3.3 Robert Audi e o exclusivismo/separatismo

“A relação entre religião e democracia é um dos temas mais importantes da filosofia política contemporânea”. É assim que Robert Audi inicia sua reflexão sobre o lugar da religião na democracia liberal. É importante ressaltar que é sobre as sociedades liberais que recai a reflexão do autor, não nos interessando aqui, portanto, discutir problemas de outros contextos sociais.

Do ponto de vista da filosofia política liberal, tanto a democracia como a liberdade religiosa são valores que “valem a pena ser preservados”. No entanto, a relação entre eles está “longe de ser fácil”, pois ocorre em várias ocasiões o choque entre valores religiosos com certas liberdades defendidas<sup>156</sup>. É no sentido de garantir a preservação das liberdades, inclusive a religiosa, que as democracias liberais observam a separação institucional entre Igreja e Estado, e no seu bojo a separação entre as considerações religiosas e considerações políticas na conduta cidadã. Mas de que tipo e em que medida deve ser essa separação são os problemas sobre os quais Audi mira suas teses. E, apesar dos problemas, uma coisa é certa para ele: “Um Estado democrático liberal pode ser considerado o único que preserva a liberdade e oferece espaço adequado para a autonomia individual.”<sup>157</sup> Tanto os cidadãos religiosos quanto os não-religiosos têm o desejo de viver numa sociedade em que a liberdade é preservada. Audi nem discute a primazia da democracia liberal como forma governo capaz de atender esse desejo. Seu intento é discutir princípios liberais democráticos que devem nortear a conduta do Estado, das instituições

---

156 Audi cita o caso do aborto e do suicídio assistido como exemplos de liberdades consideradas imorais frente aos valores religiosos.

157 AUDI, R; WOLTERSTORFF, N. Religion in the public square: the place of the religious convictions in the political debate. New York: Rowmann & Littlefield, 1996, p. 01s.

religiosas e do cidadão individual no contexto da separação entre instituição religiosa e Estado.

Começando pelo Estado, Audi enuncia três princípios: 1) princípio libertário: “o Estado deve permitir a prática de qualquer religião, embora dentro de certos limites”.<sup>158</sup> Este é um princípio de tolerância sob o qual estão asseguradas a liberdade de crença religiosa, a liberdade de culto e a liberdade de se envolver (e ensinar) ritos e rituais de uma religião; 2) princípio igualitário: “o Estado não deve dar preferência a nenhuma religião em detrimento de outra”.<sup>159</sup> Este é um princípio de imparcialidade que garante a livre escolha na escolha religiosa, sem a pressão de adotar a religião preferida do Estado (ainda que este não obrigue nenhum cidadão a adotá-la); 3) princípio de neutralidade: “que o Estado não deve favorecer nem desfavorecer a religião (ou religiosos) como tal, isto é, dar preferência positiva ou negativa para instituições ou pessoas, simplesmente porque eles são religiosos”.<sup>160</sup> Assim como o Estado não deve dar preferência a nenhuma religião em detrimento de outra, também não deve favorecer nem desfavorecer as instituições e cidadãos religiosos. Por trás do princípio de neutralidade, está o ideal da igualdade de tratamento entre cidadãos em geral.<sup>161</sup>

Para as instituições religiosas, Audi enuncia o princípio de neutralidade política eclesiástica: “Por muitas das mesmas razões por que o Estado não deve interferir na religião, as igrejas não devem interferir no governo”.<sup>162</sup> Essa não interferência no governo é entendida como a abstenção da igreja em “apoiar candidatos a cargos públicos ou pressionar por leis ou políticas públicas que restringem a conduta humana”.<sup>163</sup> A “política” anunciada no princípio deve ser entendida de modo estrito, isto é, não incluindo questões morais. As instituições religiosas não estão cerceadas de emitir pública e oficialmente suas posições

---

158 Ibid., p. 04.

159 Idem.

160 Idem.

161 Ibid., p. 08

162 Ibid., p. 38.

163 Ibid., p. 40.

morais, mas essas posturas não devem envolver-se nas questões políticas, nas questões que dizem respeito à governança.<sup>164</sup>

E para o cidadão individual, são enunciados dois princípios: 1) princípio da justificação secular: o cidadão “tem uma obrigação *prima facie* de não defender ou apoiar qualquer política de direito público que restringe a conduta humana, a não ser que a pessoa tenha, e esteja disposta a oferecer, a razão secular adequada para esta defesa ou apoio”<sup>165</sup>; 2) princípio da motivação secular: o cidadão tem obrigação de se abster de defender ou apoiar uma política pública que restringe a conduta humana, a menos esteja suficientemente motivado por razão secular adequada.<sup>166</sup>

Nestes princípios, fica claro o viés exclusivista da tese de Audi, em que a restrição aos argumentos e motivações religiosas na cultura política pública é total.

### 3.4 Habermas: a religião e os pressupostos cognitivos para o uso público da razão

No artigo *Religião na Esfera Pública: pressuposições para o “uso público da razão” de cidadãos seculares e religiosos*, Habermas afirma que, desde a Reforma Protestante e o Iluminismo, a cultura religiosa, principalmente do ocidente, enfrenta três desafios: o pluralismo religioso, as ciências modernas, o direito positivo e a moral social profana. Mediante tais enfrentamentos, “as comunidades tradicionais de fé veem-se obrigadas sob tais aspectos, a processar dissonâncias cognitivas que não se colocam para cidadãos seculares ou que se colocam apenas quando estes também seguem doutrinas ancoradas em dogmas”.<sup>167</sup> Vale deter-se brevemente sobre cada uma dessas dissonâncias.

Os cidadãos religiosos precisam encontrar um enfoque epistêmico que seja aberto às visões de mundo e às religiões estranhas, as quais eles, até o momento, conheciam apenas pelo intermédio do universo discursivo adotado pela religião à qual pertencem. Isso pode dar certo à proporção que

---

<sup>164</sup> Audi faz uma interessante discussão, que vale a pena ser lida, sobre as questões políticas que envolvem questões morais (Ibid., p. 41-44).

<sup>165</sup> Ibid., p. 25.

<sup>166</sup> Ibid., p. 29.

<sup>167</sup> HABERMAS, Jürgen. Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007, p. 155.

correlacionarem, de modo auto-reflexivo, suas próprias idéias religiosas com as asserções de doutrinas salvíficas concorrentes, sem colocar em risco a própria pretensão de verdade, que é exclusiva.<sup>168</sup>

Para Habermas, esse processo ocorre a partir de um trabalho de autorreflexão hermenêutica, que deve ser realizado pelo ângulo da autopercepção religiosa. A teologia já realiza essa tarefa, juntamente com a filosofia da religião de cunho apologético, quando assume o encargo de explicar a razoabilidade da fé. O sucesso dessa reelaboração dogmática é visto, na prática da fé das comunidades, quando as verdades transmitidas se tornam evidentes para os próprios participantes. Por evidente, quer se dizer que as verdades da fé aceitas não são consequência de um poder discursivo que domestica ou impõe adaptações, mas que corresponda a um processo de aprendizagem vivenciado pelos participantes.<sup>169</sup> Nesse processo de autorreflexão, as comunidades de fé precisam reconhecer-se como uma comunidade de interpretação entre muitas outras. No entanto, essa consciência reflexiva deve “conduzir os participantes a reconhecer que se movem num mesmo universo de discurso e se respeitar mutuamente como participantes cooperativos na busca de uma verdade ético-existencial”. E, para tanto, é requerida a cultura do reconhecimento, “cujos primeiros princípios fundamentais se extraem do mundo secularizado do universalismo próprio tanto da moral como do direito racional”.<sup>170</sup>

Os cidadãos religiosos precisam encontrar, além disso, um enfoque epistêmico aberto ao sentido próprio do saber secular e ao monopólio do saber de especialistas, institucionalizado socialmente. E isso só pode acontecer quando eles determinarem, a partir de sua visão religiosa, a relação entre conteúdos de fé dogmáticos e saber sobre o mundo de tal modo que os progressos do conhecimento autônomo não entrem em contradição com as asserções relevantes para a salvação.<sup>171</sup>

Habermas acredita que a consciência religiosa foi motivada a seguir na direção da “modernização” do mundo secular. Contudo, ainda assim, as religiões levantaram no passado pretensões de validade e de configuração exclusivas que

---

168 Idem.

169 Ibid, p. 156

170 HABERMAS, Jürgen. Fragmentos filosóficos-teológicos: de la impresión sensible a la expresión simbólica. Madrid: Trotta, 1999, p. 99s.

171 HABERMAS, op. cit. nota 166, p. 155.

não combinam de forma nenhuma com as pretensões de legitimidade de uma ordem de poder e de direito seculares.<sup>172</sup> Segundo o autor:

Cada religião é, originalmente, “*imagem* de mundo” ou “*comprehensive doctrine*”, inclusive no sentido de que ela pretende ser, ela mesma, uma autoridade capaz de estruturar uma forma de vida *em seu todo*. Sob as condições da secularização da sociedade e do pluralismo de visões de mundo, a religião é obrigada a lançar fora tal pretensão a uma configuração abrangente da vida. Juntamente com a diferenciação funcional de sistemas parciais da sociedade, a própria vida da comunidade religiosa se separa de seu entorno social.<sup>173</sup>

Habermas aponta para a necessidade de a religião compreender a necessidade das comunidades de fé inserir-se no universalismo igualitário da ordem jurídica da sociedade secular. As religiões precisam diferenciar cognitivamente a moral igualitária da sociedade, do etos da comunidade de fé. Essa diferenciação se faz necessária devido à expectativa normativa com a qual o Estado confronta as comunidades religiosas, assim como a expectativa das próprias comunidades de se “afirmar no interior da sociedade moderna e obter condições para exercer, através da esfera pública política, influência na sociedade como um todo”.<sup>174</sup> Assim, a religião se adapta as estruturas que regem a sociedade secular, ao mesmo tempo em que conserva suas pretensões cognitivas e seu etos próprio.

Na concepção habermasiana, é o Estado liberal, por meio do direito fundamental à liberdade de religião, quem oferece às comunidades religiosas uma moldura institucional para que elas resolvam seus problemas internos e coexistam de modo legítimo com a comunidade de não-crentes. O Estado liberal legitima o dissenso, a nível cognitivo, entre crentes, não-crentes e crentes que seguem outras crenças. Vale ressaltar que a legitimação se dá em relação ao dissenso cognitivo, desacoplado da dissidência de nível social, procurando não afetar as interações entre os cidadãos da comunidade política.

A concessão de iguais liberdades éticas exige a secularização do poder do Estado. Não obstante isso, ela proíbe igualmente a supergeneralização política de uma visão secularista. À proporção que cidadãos (*Bürger*) secularizados assumem o seu papel de cidadãos de um Estado (*Staatsbürger*), não podem negar que as imagens de mundo religiosas

---

172 Ibid., p. 341.

173 Ibid., p. 343.

174 Ibid., p. 344.

possuem, em princípio, um potencial de verdade nem contestar o direito dos co-cidadãos religiosos de apresentarem contribuições a discussões públicas lançando mão da linguagem religiosa. Uma cultura liberal pode, inclusive, esperar que os cidadãos secularizados participem de esforços visando a tradução de contribuições religiosas relevantes para uma linguagem acessível publicamente.<sup>175</sup>

Desse modo, fica assegurado às comunidades religiosas, “a liberdade de movimento que lhes permite, a partir da perspectiva interna das suas doutrinas – cuja substância não foi tocada –, colocar-se numa relação cognitiva razoável, não somente com as diretrizes de outras comunidades religiosas, mas também com as formas de pensamento e de comunicação de seus entornos seculares”.<sup>176</sup>

Os cidadãos religiosos precisam assumir, finalmente, um enfoque epistêmico para encarar os argumentos seculares que gozam de precedência na arena política. E isso só é possível à medida que conseguirem inserir, de modo convincente, o individualismo igualitário do direito da razão e da moral universalista no contexto de suas respectivas doutrinas abrangentes.<sup>177</sup>

Além do pluralismo em termos de visões de mundo, Habermas credita à luta em prol da tolerância religiosa, o combustível para o surgimento do Estado constitucional democrático.<sup>178</sup> Utilizado inicialmente para se referir apenas à transigência religiosa no séc. XVI, a tolerância passou a ser um conceito do direito no decorrer do século XVII. No início, englobava dois aspectos: referia-se a destinatários religiosos por um lado, e por outro a transigência das autoridades. Em Spinoza e Locke, a tolerância já apontava para um ato jurídico autoritário, que repousava no reconhecimento recíproco da liberdade de religião dos outros, e o direito negativo de ser poupado de práticas religiosas estranhas. Nas reflexões contemporâneas, a tolerância deixa de ter o caráter permissivo de uma autoridade que garanta liberdades religiosas, para assumir uma concepção de respeito. A liberdade de religião é “tida como um direito fundamental que compete a toda pessoa enquanto ser humano, independente da religião à qual adere”.<sup>179</sup>

Assim:

---

175 Ibid., p. 346.

176 Ibid, p. 343.

177 Ibid., p. 155.

178 Ibid., p. 285.

179 Ibid., p. 279s.

As conhecidas condições para a convivência liberal de diferentes comunidades religiosas passam por tal teste de reciprocidade, o qual implica, em primeira linha, a renúncia dos meios de coação política para a imposição de verdade de fé, bem como uma liberdade de associação que exclui qualquer tipo de coação moral contra os próprios membros. Quando encontram reconhecimento intersubjetivo para além das fronteiras confessionais, normas desse tipo podem fornecer argumentos em condições de *sobrepujar* razões subjetivas alocadas a favor de uma recusa de convicções e práticas religiosas estranhas (...) Existe um nexo conceitual entre tal fundamentação universalista do direito fundamental da liberdade de religião, de um lado, e as bases normativas de um Estado constitucional, isto é, da democracia e dos direitos humanos, de outro lado.<sup>180</sup>

As bases normativas de um Estado de direito democrático, segundo Habermas, formaram-se dentro do quadro de uma tradição filosófica que apela exclusivamente a uma “razão natural”, ou seja, a argumentos públicos que, de acordo com sua pretensão, são *acessíveis de uma mesma maneira* a todas as pessoas.” É a compreensão de uma razão humana comum que se constitui como a base epistêmica para justificar o poder do Estado secular independente das legitimações religiosas.<sup>181</sup>

O Estado constitucional de direito é condição necessária para a garantia da liberdade de religião, à medida que se constitui como uma resposta política adequada aos desafios do pluralismo religioso:

Porquanto, os cidadãos só poderão especificar consensualmente a fronteira de uma tolerância exigida reciprocamente, se tomarem suas decisões à luz de um modo de deliberação que leva as partes, ao mesmo tempo atingidas e participantes, à assunção recíproca de perspectivas e à equitativa ponderação dos interesses. Os procedimentos democráticos do Estado constitucional estão precisamente a serviço de tal formação da vontade deliberativa. A tolerância religiosa pode ser garantida de modo transigente pelas condições sob as quais os cidadãos de uma comunidade democrática se concedem mutuamente liberdade de religião. Desta maneira, é possível solucionar o aparente paradoxo a pouco mencionado: pelo direito ao livre exercício da própria religião e pela correspondente liberdade negativa de não ser molestado pela religião dos outros. Na visão de um legislador democrático que eleva os destinatários do direito à condição de autores desse mesmo direito, o ato jurídico que impõe a todos uma tolerância recíproca funde-se com a auto-obrigação virtuosa a um comportamento tolerante.<sup>182</sup>

Além disso, é necessário também que as partes envolvidas (crentes, não-crentes e crentes de outras denominações) acordem em relação às fronteiras que

---

180 Ibid., p. 281s.

181 Ibid., p. 135.

182 Ibid., p. 282.

separam o direito positivo do exercício da religião, da liberdade negativa, para que haja garantia da não obrigatoriedade de ninguém seguir a religião do outro, e cada um seguir livremente o que lhe convir. Esse acordo só pode ocorrer quando os participantes discutem mediante a apresentação de argumentos convincentes e aceitáveis de modo igual por todas as partes, e seguindo regras discursivas equitativas, que pressupõem dos participantes que esses assumam as perspectivas uns dos outros - procedimento encontrado na formação deliberativo-democrática, segundo Habermas.<sup>183</sup>

As expectativas e modos de pensar e de se comportar dos cidadãos, que não podem ser simplesmente impostas mediante o direito, podem ser, no entanto, explicadas a partir desses dois componentes da legitimação. As condições para uma participação bem sucedida na prática comum da autodeterminação definem o papel do cidadão do Estado: os cidadãos devem respeitar-se reciprocamente como membros de sua respectiva comunidade política, dotados de iguais direitos, apesar de seu dissenso em questões envolvendo convicções religiosas e visões de mundo; sobre esta base de uma solidariedade de cidadãos do Estado, eles devem procurar, quando se trata de questões disputadas, um entendimento mútuo motivado racionalmente, ou seja, eles são obrigados a apresentar uns aos outros, bons argumentos.<sup>184</sup>

Não são apenas as comunidades de fé que estão expostas a dissonâncias cognitivas. Da consciência secular, também é exigida uma autorreflexão no que concerne a uma “autocompreensão da modernidade, exclusiva e esclerosada em termos secularistas”.<sup>185</sup> Habermas aponta para o fato de os cidadãos seculares considerarem a religião como uma “reliquia arcaica” das sociedades pré-modernas, que irão sucumbir frente à modernização social e cultural, e suas visões de mundo irão se dissolver à luz da crítica científica. Tal modo de ver a religião leva à compreensão do direito à liberdade de religião como uma “proteção cultural para espécies naturais em extinção”.<sup>186</sup>

A exigência de uma mudança no enfoque epistêmico da consciência secularista em relação à religião se dá a partir das premissas adotadas no Estado constitucional democrático. Quando o Estado admite a exteriorização religiosa na esfera pública política, exige de todos os participantes dessa esfera – comunidades

---

183 Ibid., p. 136.

184 Ibid., p. 137.

185 Ibid., p. 157.

186 Idem.

de fé e cidadãos seculares – a não exclusão da possibilidade do conteúdo cognitivo existente no pensamento religioso.

Pressupõe-se um enfoque epistêmico que resulta da certificação autocrítica dos limites da razão secular. 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*.<sup>187</sup>

A reflexão proposta parece apontar para a religião como participante fundamental no que tange ao capital cultural da sociedade, sendo elemento de mediação socializadora e fomentadora da racionalidade. As religiões universais são fundamentais, neste sentido, para as inovações normativas que tornaram possíveis a institucionalização de um nível de aprendizado da sociedade capaz de solidificar as bases da modernidade. Além disso, o pluralismo das visões de mundo e a luta em prol da tolerância religiosa forneceram o combustível para o surgimento do Estado constitucional democrático, e ainda hoje é impulso para a configuração desse Estado.

---

187 Ibid., p. 158.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Quem quiser evitar uma guerra entre as civilizações precisa se lembrar da dialética inacabada do nosso próprio processo ocidental de secularização.<sup>188</sup>

Talvez essa seja uma das mais significativas colocações de Habermas em suas recentes intervenções. Compreender o Ocidente, cada vez mais agitado pelas incertezas e descaminhos de um mundo sem fronteiras perenes e palco de encontros culturais nem sempre amistosos, sempre esteve no centro das atenções deste filósofo. Isso se revela em seus estudos de teoria social, do processo de desenvolvimento da modernidade e, principalmente, sua investigação da razão.

São todos temas e reflexões muito caros e úteis para aqueles que buscam modelos teóricos explicativos que deem conta da contemporaneidade ocidental. Chama a atenção, no entanto, a ideia da secularização como parte de uma dialética inacabada. A estranheza não reside no fato de Habermas apresentar algo que não tenha antes defendido. Afinal de contas, em seus estudos – e esta é uma das razões de ser um autor difícil de ser lido – ele sempre procurou mostrar a dialética dos processos que culminaram na sociedade ocidental contemporânea, tecendo seus diagnósticos do tempo presente mediante um complexo método reconstrutivo alheio a qualquer tipo de filosofia da história dogmática. Mas a persistência do tema da secularização é de nos intrigar.

Como se tentou mostrar ao longo desta pesquisa, a secularização, uma solução teórica que sempre soou tão sólida e conveniente, foi revelando-se nas últimas décadas uma presença incômoda até ser finalmente colocada em xeque. O que realmente se pretendia dizer com o termo? Ele seria aplicável e/ou daria conta do real? Habermas, como pensador do seu tempo, não escapou à tempestade que recaiu sobre o conceito. Repensá-lo acabou mesmo por levar o filósofo a rever aspectos do seu pensamento, revisando muitos pontos e criando novas ferramentas conceituais, talvez mais capazes de lidar com os emergentes problemas nascidos dessas revisões.

---

188 HABERMAS, op. cit. nota p, 137.

Este trabalho tentou lançar luz sobre uma dessas ferramentas, a saber, o novo conceito que Habermas utiliza para explicar o papel da religião no mundo contemporâneo: o pós-secularismo. Com ele, desafiou-se a suposição da clássica ideia da secularização – que ele mesmo usou tão fortemente quanto seus demais colegas filósofos, sociólogos ou historiadores – que pregava, então, a supremacia da razão secular sobre a religião e subordinava a religião à razão nas tais sociedades secularizadas. De maneira distinta, em uma sociedade pós-secular, a própria razão secularizada é como que impelida ao reconhecimento da religião como instância tão explicativa do humano quanto qualquer outra. Na nova compreensão habermasiana, portanto, isso implica num duplo processo de aprendizagem: as comunidades de fé e as seculares precisam reconhecer-se como comunidades de interpretação entre muitas, sem qualquer subordinação ou supremacia de umas sobre outras.

Podemos fazer as seguintes considerações: a secularização não é mais vista apenas como um processo, mas também como um projeto político e o secularismo se revela agora como mais uma doutrina, entre tantas outras, e passa a ser entendido como ideologia por uns, e como visão de mundo por outros. O “secular” torna-se uma categoria epistêmica articulada para explicar uma realidade social permeada por um pluralismo de visões de mundo não orientadas pela religião. Tais distinções estão longe de serem meros preciosismos conceituais, mas são sim fundamentais para as discussões atuais travadas no campo da Política, principalmente no que tange à participação da religião na esfera pública nas comunidades ditas seculares. Assim, na medida em que a secularização deixa de ser compreendida como uma narrativa de desaparecimento da religião ou perda de sua primazia, mas como uma categoria de análise da construção de uma situação sócio-histórica de conflitos entre doutrinas religiosas e não religiosas, torna-se possível compreender a complexidade das relações políticas contemporâneas, principalmente nas questões relacionadas à esfera pública. No caso desta pesquisa, focou-se na questão dos limites da participação da religião na razão pública.

É interessante perceber ainda que a discussão de Habermas levanta também um debate sobre seu próprio pensamento: teria Habermas “redescoberto” a religião, e, em caso positivo, essa redescoberta teria acarretado mudanças significativas

sobre seu pensamento? Aqui podemos apresentar dois estudiosos que servem de exemplo desse debate.<sup>189</sup>

Luiz Bernardo Leite Araujo identifica a presença constante da religião, ainda que não constituída como teoria, mas dispersa nos escritos de Habermas. “As imagens religiosas de mundo sempre tiveram relevância heurística no pensamento habermasiano”<sup>190</sup> sob dois principais aspectos: de uma crítica radical concomitante a uma abertura ao fenômeno religioso. O autor aponta para uma postura dialética diante do problema da relação entre razão e religião, em que não seria possível uma “reconciliação definitiva entre o sagrado e o profano e tampouco expropriação de uma esfera pela outra”. No entanto, acredita, na última década é perceptível uma mudança significativa na abordagem de Habermas em relação à religião:

[...] embora tenha ocorrido, no meu entender, uma mudança de tonalidade ou de ênfase na posição de Habermas sobre o significado e o papel da religião na esfera pública, ao menos da visão predominante até a última década, com base numa maior abertura à inclusão de razões religiosas no debate político, por um lado, e na expectativa de decodificação dos potenciais semânticos das doutrinas religiosas em sociedades democráticas pluralistas adaptadas à persistência das comunidades religiosas num ambiente secularizado, por outro lado.<sup>191</sup>

A mudança de ênfase não significa, entretanto, a confecção de uma nova abordagem da temática por Habermas. Araujo defende uma constância na reflexão do filósofo quando trazemos à tona a perspectiva evolucionária que perpassa o seu edifício teórico, na qual a religião é uma “pedra angular”.<sup>192</sup> Segundo a leitura de Araujo, a religião consiste em “dimensão imprescindível do aprendizado evolutivo, ou seja, como mecanismo vital no desenvolvimento da capacidade humana de conhecimento, de linguagem e de ação”<sup>193</sup>, o que de modo algum as atuais reflexões habermasianas contradizem ou mesmo ignoram.

A mudança fundamental que Araujo percebe na última década, a partir do conceito de pós-secularismo, está na maneira como Habermas lê a modernidade

---

189 Não nos interessa esmiuçar os argumentos de todos dos autores. Para tanto, recomendamos – e muito – os excelentes artigos, ricos nas referências e perspicazes em suas análises.

190 Araujo, Luiz Bernardo Leite. Habermas e a religião na esfera pública: um breve ensaio de interpretação, p. 233.

191 Ibid, p. 234.

192 Ibid, p. 239.

193 Ibid, p. 240.

secular: há um questionamento sobre a leitura secularista do processo de modernização, mas sem perder de vista o caráter dialético desse processo.

[...] o agora chamado “agnosticismo metodológico” de Habermas deve ser interpretado não como ruptura em relação à avaliação filosófica das pretensões de verdade da linguagem religiosa, cujo universo de validade é mantido à distância da filosofia e seu discurso fundamentador, e sim como aplicação coerente de uma compreensão dialética da secularização.<sup>194</sup>

Alessandro Pinzani, por sua vez, não acredita que tenha ocorrido uma mudança de ênfase na reflexão de Habermas a respeito da religião, mas sim sua permanência no mesmo lugar de outrora, sem lhe atribuir nenhum valor positivo e firme na mesma ideia de que “os crentes devem renunciar a considerar como não negociáveis seus valores e devem abrir-se para posições diferentes presentes na sociedade secularizada sem se considerarem ‘estrangeiros sem pátria’, por assim dizer”.<sup>195</sup> Para Pinzani, Habermas mantém a posição de seus primeiros escritos, na qual à religião é atribuído um papel fundamental, agora esgotado, no pensamento da história ocidental, restando-lhe o status de uma visão de mundo tão legítima quanto tantas outras. Segundo Pinzani, Habermas reduz a religião à dimensão moral, útil para criar uma atitude moral nos cidadãos, porém destituída de valor intrínseco.<sup>196</sup>

Pinzani adota a mesma leitura quanto à necessidade da dupla aprendizagem por parte da religião e do secularismo, ou seja, do respeito recíproco entre ambos. Mas, a respeito da relação entre religião e política, é enfático:

Tudo o que a religião faz legitimamente é, então, contribuir *possivelmente* de maneira sensata à discussão de questões de princípios sobre as quais não há consenso; isso não significa, contudo, que qualquer afirmação religiosa sobre tais questões possui *ipso facto* valor ou sensatez, ou que ela mereça uma atenção e um respeito particular. Se a contribuição em questão for contrária à mencionada moral igualitária, ela poderá ser considerada inútil para a discussão. O respeito de posições religiosas não significa a aceitação acrítica delas.<sup>197</sup>

Minha leitura se aproxima muito da feita por Araujo, ou, ao menos, tem essa pretensão. No entanto, é imprescindível chamar a atenção para as controvérsias em

---

194 Ibid, p. 243.

195 PINZANI, Alessandro. Fé e saber? Sobre alguns mal-entendidos relativos a Habermas e à religião. p. 213s.

196 Ibid, p. 215.

197 Ibid, p. 219.

torno do tema. Acredito que Habermas não tem se furtado a elas, e que a gama de interlocutores reunidos em seus textos, bem como novas nuances que aparecem no que diz e reflete a respeito de suas afirmações passadas, revelam a importância que o tema tem para seu pensamento, bastante conhecido por estar em compasso com as últimas questões de seu tempo. Esta dissertação de mestrado, entendida como um trabalho em progresso, procurou tão somente apresentar um breve panorama desse complexo debate.

## REFERÊNCIAS

ARAGÃO, Lucia M. C. *Razão comunicativa e teoria social crítica em Jürgen Habermas*. 2.ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

ARAUJO, Luiz Bernardo Leite. *Religião e modernidade em Habermas*. São Paulo: Loyola, 1996. (Coleção Filosofia; 37)

\_\_\_\_\_. John Rawls e a visão inclusiva da razão pública. *Dissertatio*, Pelotas, n. 34, p.91–105, 2011.

\_\_\_\_\_. *Pluralismo e justiça: estudos sobre Habermas*. São Paulo: Loyola, 2010.

AUDI, R; WOLTERSTORFF, N. *Religion in the public square: the place of the religious convictions in the political debate*. New York: Rowmann & Littlefield, 1996.

BANNWART JÚNIOR, Clodomiro J. *Moral pós-convencional em Habermas*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade de Campinas, Campinas, 2002. (in mimeo).

BERGER, Peter. *O Dossel Sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. Trad. José Carlos Barcelos. São Paulo: Paulinas, 1985. (Coleção Sociologia e Religião)

\_\_\_\_\_. The dessecularization of the World: a global overview. In: BERGER, Peter. *The dessecularization of the World: resurgent religion and world politics*. Michigan: Grand Rapids, 1999.

CAVALCANTE, Alberto Rocha. *O projeto da modernidade em Habermas*. Londrina: EDUEL, 2001.

CRUZ, Eduardo. A propósito de um texto de Habermas: a herança brasileira de um dilema da civilização ocidental. *Estudos Avançados*, São Paulo, v.18, n. 52, p. 331-340, 2004.

FIGUEIREDO, Argelina C. Princípios de justiça e avaliações políticas. *Lua Nova: revista de cultura e política*, n.39, p.73-103,1997.

GIDDENS, Anthony. Razón sin revolución? La theorie des kommunikativen handelns de Habermas. In: v.v.a.a. *Habermas y la modernidad*. Madrid: Cátedra, 1988.

HABERMAS, Jürgen. *Fragmentos filosóficos-teológicos: de la impresión sensible a la expresión simbólica*. Trad. Juan Carlos Velasco Arroyo. Madrid: Trotta, 1999.

\_\_\_\_\_. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. 2 ed. Trad. Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Brasiliense, 1990a.

\_\_\_\_\_. *Pensamento pós-metafísico*. Trad.Flávio Beno Siebneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990b. (Biblioteca Tempo Universitário; 90)

\_\_\_\_\_. *Teoria de la accion comunicativa*. Madrid: Taurus, 1987. Tomo I.

\_\_\_\_\_. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

\_\_\_\_\_. ; RATZINGER, Joseph. *Dialética da secularização: sobre razão e religião*. Trad. Alfred J. Keller. Aparecida: Ideias & Letras, 2007.

\_\_\_\_\_. *O futuro da natureza humana: a caminho de uma eugenia liberal?* Trad. Karina Jannini.; 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

\_\_\_\_\_. *Era das transições*. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

\_\_\_\_\_. *O Ocidente dividido*. Trad. Luciana Villas Bôas. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2006.

\_\_\_\_\_. *Ay, Europa!:* pequeños escritos políticos. Trad. José Luis López de Lizaga et all. Madrid: Trotta, 2009

HANSEN, Gilvan Luiz. *Modernidade, utopia trabalho*. Londrina: CEFIL, 1999.

INGRAM, David. *Habermas e a dialética da razão*. 2.ed. Trad. Sérgio Bath. Brasília: UNB, 1994.

MACCARTHY, Thomas. *La teoría crítica de Jürgen Habermas*. 4.ed. Trad. Manuel Jimenes Redondo. Madrid: Technos, 2002.

MARIZ, Cecília. Secularização e dessecularização: comentários a um texto de Peter Berger. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 21, n.1, p. 25-40, 2001.

MENDIETA, Eduardo. *La lingüistificación de lo sagrado*. In: HABERMAS, Jürgen. *Israel o Atenas: ensayos sobre religión, teología y racionalidad*. Madrid: Trotta, 2001.

NEGRAO, L. N. Nem "Jardim Encantado", nem "Clube dos Intelectuais Desencantados". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 20, p. 23-36, 2005.

OLIVEIRA, Manfredo Araujo de. *Para além da fragmentação: pressupostos e objeções da racionalidade dialética contemporânea*. São Paulo: Loyola, 2002. (Coleção Filosofia – 54)

\_\_\_\_\_. *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo: Loyola, 1996. (Coleção Filosofia – 40)

\_\_\_\_\_. Teoria da ação comunicativa e teologia. *Revista Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, n.138, p.109-131, jul./set.1999.

PINZANI, Alessandro; LIMA, Clóvis Montenegro; DUTRA, Delamar Volpato. *O pensamento vivo de Habermas: uma visão interdisciplinar*. Florianópolis: NEFIPO, 2009.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Secularização em Max Weber: da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 13, n. 37, p. 43-73, 1998.

RAWLS, John. *Justiça e democracia*. Trad. Irene A. Paternot. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

\_\_\_\_\_. *Uma teoria da justiça*. Trad. Almiro Pisetta, Lenita M. R. Esteves. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

RAWLS, John. *O liberalismo político*. Trad. Dinah de Abreu Azevedo. 2.ed. São Paulo: Ática, 2000.

\_\_\_\_\_. *O direito dos povos*. Trad. Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2001. (Justiça e direito)

REDER, Michael; SCHMIDT, Josef. Habermas and Religion. In: HABERMAS, Jürgen et. al. *An awareness of what is missing: faith and reason in a post-secular age*. Cambridge: Polity Press, 2010.

RORTY, Richard. *O futuro da religião: solidariedade, caridade, ironia*. Rio de Janeiro: Relum Dumará, 2006.

SILVEIRA, A justificação por consenso sobreposto em Rawls. *Philosophos*, Goiás, v.12, n.1, p.11-37, 2007.

TAYLOR, Charles. *Imaginários sociais modernos*. Lisboa: Texto e Grafia, 2010a (Coleção Pilares).

\_\_\_\_\_. *Um era secular*. Trad. Nélio Schneider; Luiza Araujo. São Leopoldo: Unisinos, 2010b. (Coleção Ideias).

\_\_\_\_\_. Why we need a radical redefinition of secularism. In: BUTLER, Judith et al. *The Power of religion in the public sphere*. New York: Columbia University Press, 2011.

TEIXEIRA, Faustino. L. C. Peter Berger e a religião. In: TEIXEIRA, Faustino (Org.). *Sociologia da religião: enfoques teóricos*. Petrópolis: Vozes, 2003.

STEIL, Carlos Alberto "Para ler Gauchet". *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 3, p. 24-49, 1994.

ZAMORA, José A. *Religion tras su final: Adorno versus Habermas*. Bragança Paulista: EDUSF, 1996.

WEITHMAN. Paul J. *Religion and the obligations of citizenship*. Cambridge University Press, 2002.

ZEPEDA, José de Jesús Legorreta. "Secularização ou ressacralização? O debate sociológico contemporâneo sobre a teoria da secularização" *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 25, n. 73, p. 129-141, 2010.