

Religião e sociedade pós-secular no pensamento de Habermas

Religion and postsecular society in Habermas' view

Draiton Gonzaga de Souza¹

Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Brasil

draiton@pucrs.br

Resumo

Este artigo trata da questão da religião na sociedade pós-secular, em Jürgen Habermas. Apresentados o processo de secularização – que marca profundamente sociedades ocidentais – e a “tese da secularização”, aborda-se a questão da vitalidade da religião no espaço público da era pós-secular. O objeto do artigo é mostrar as raízes religiosas do direito ocidental, partindo-se do pensamento de Habermas (referencial teórico), e as implicações disso para a esfera pública. Conclui-se que a pós-secularidade, na versão habermasiana, significa exatamente reconhecer a presença e a importância da religião. O método de abordagem é o analítico-crítico.

Palavras-chave: direito, secularização, religião, Habermas, pós-secularização.

Abstract

The following essay deals with the question of religion in post-secular society as seen by Jürgen Habermas. After presenting the process of secularization – which has deeply marked Western societies – and the “secularization thesis”, we discuss the question of the vitality of religion in the public sphere of the post-secular age. The aim of the essay is to show the religious roots of Western Law, as based on Habermas' thought (the theoretical reference). We also seek to show the implications these roots have for the public sphere. In conclusion, we argue that post-secularity, in Habermas' view, means precisely to recognize the presence and importance of religion. The methodology we have applied is analytic-critical.

Keywords: law, secularization, religion, Habermas, post-secularization.

¹ Pós-Doutorado em Filosofia do Direito na Universidade de Tübingen e na Universidade de Bochum. Decano da Escola de Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Advogado. Professor dos Programas de Pós-Graduação em Direito e em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Av. Ipiranga, 6681, Bairro Partenon, 90619-900, Porto Alegre, RS, Brasil.

Introdução

Jürgen Habermas é, sem dúvida alguma, um dos mais destacados pensadores do tempo atual, e sua obra exerce relevante influência sobre diversas áreas do conhecimento, tais como a filosofia, a sociologia e o direito, mormente devido a sua proposta de uma teoria discursiva (*Diskurstheorie*), que ele aplica à Filosofia (*Teoria do agir comunicativo*) – especialmente à Ética (Ética do discurso, *Diskursethik*) – e ao Direito (*Direito e democracia. Entre facticidade e validade*).

O empreendimento pós-metafísico habermasiano de fundamentação da ética e de justificação do Direito, referidas aos princípios D (discursivo) e U (universalização)², prescinde de toda e qualquer base religiosa e, nesse sentido, Habermas encontra-se na tradição da teoria crítica (*Kritische Theorie*). Afirma ele (Habermas, 2002, p. 19):

Com a passagem para o pluralismo ideológico nas sociedades modernas, a religião e o *ethos* nela enraizado se decompõem enquanto fundamento público de validação de uma moral partilhada por todos. Em todo caso, a validação de regras morais obrigatórias para todos não pode mais ser explicada com fundamentos e interpretações que pressupõem a existência e o papel de um deus transcendente, criador e salvador.

O tema da religião, ao qual Habermas se refere na citação acima, aparece relativamente tarde em seu pensamento. Na *Teoria do agir comunicativo* (1981), dedica apenas algumas páginas a essa questão na ótica da teoria da secularização de matriz weberiana. Nessa obra, o papel que a religião tivera nas sociedades tradicionais, isto é, o de garantir integração social ou legitimação política, teria sido assumido nas sociedades modernas pela própria razão comunicativa. Nesse processo, “a autoridade do sagrado foi substituída sucessivamente pela autoridade de um consenso considerado fundamentado” racionalmente (Habermas, 1981, p. 118). Em *Pensamento pós-metafísico* (Habermas, 1992), não se afasta muito da posição de 1981: à religião é atribuída uma função fundamental na história do pensamento ocidental, mas, ao mesmo tempo, o pensador alemão releva como esse papel se esgotou e como a religião deve renunciar a suas pretensões de validade absoluta para limitar-se a oferecer uma visão de mundo entre outras igualmente legítimas.

Entretanto, a temática religiosa que inicialmente desempenhara um papel secundário na obra do pensador alemão tem-se tornado, sempre mais, objeto de intensa investigação do filósofo nos últimos anos, revelando sua abertura para os fenômenos da “superestrutura”, como a religião (cf. Araújo, 1996, p. 192), o que se pode constatar por ocasião da concessão do Prêmio da Paz, quando proferiu uma palestra intitulada *Fé e saber* (2001), e no diálogo que estabeleceu com o Cardeal Joseph Ratzinger, em Munique, em 2004, que se tornaria, no ano seguinte, o Papa Bento XVI. Além disso, em duas obras recentes, ocupou-se intensamente com a questão do religioso: *Entre naturalismo e religião* (Habermas e Ratzinger, 2005) e *Pensamento pós-metafísico II* (Habermas, 2012a), que contém a entrevista de Habermas concedida a Eduardo Mendieta intitulada “Um novo interesse da Filosofia pela religião”.

Nesses escritos, Habermas menciona uma série de fenômenos que apontam para a “vitalidade do elemento religioso”, que o desafiam, tanto no âmbito da Filosofia como no do Direito, a ocupar-se com questões altamente relevantes e atuais, sobretudo no que concerne à relação da religião com a esfera pública (*Öffentlichkeit*) e à fundamentação e à justificação de normas ético-jurídicas num contexto profundamente marcado pela secularização, no Estado religiosamente neutro.

O processo de secularização

No que diz respeito à trajetória da filosofia no Ocidente, Habermas (1992, p. 20) menciona três paradigmas por que ela teria passado: o ontológico, o reflexivo e o linguístico: “Tornou-se costume aplicar à história da filosofia o conceito de ‘paradigma’, oriundo da história da ciência, e dividir as épocas históricas com o auxílio de ‘ser’, ‘consciência’ e ‘linguagem’”. Já no que concerne ao pensamento jurídico ocidental, Habermas (1998, p. 256) aponta para a sucessão de três fases: depois que o direito “se emancipou de fundamentos sagrados e se distanciou de contextos religiosos e metafísicos”, estaria vivendo uma fase pós-metafísica. Portanto, teria passado de uma fundamentação religiosa (teológica) a uma fundamentação metafísica (seja objetiva, seja subjetiva), atingindo o período pós-metafísico.

No modelo teológico (primeira fase), em sua análise genealógica do teor cognitivo da moral, a “valida-

² Segundo Habermas, uma das características principais da Ética do Discurso é a necessidade do *consenso*, que só é atingido quando o discurso (D) for conduzido por uma regra de argumentação, a saber, o critério da universalização, denominado por ele de princípio (U). Habermas propõe uma reformulação do Imperativo Categórico kantiano: não basta mais que o indivíduo proponha a sua máxima querendo que seja universal; deverá, outrossim, submetê-la ao exame discursivo de sua pretensão de universalidade. O acento desloca-se, assim, do indivíduo para o conjunto daqueles que se encontram envolvidos no *agir comunicativo*.

ção de regras morais *obrigatórias para todos*” é explicada “com fundamentos e interpretações que pressupõem a existência e o papel de um deus transcendente, criador e salvador” (Habermas, 2002, p. 19). Partindo da ordem da criação e da história da salvação, a normatividade é obtida a partir dos “fundamentos ontoteológicos e soteriológicos” (2002, p. 17). Na mesma linha de Habermas, com referência aos fundamentos religiosos do Direito, Berman (2004, p. 212) afirma que “instituições, conceitos e valores básicos dos sistemas jurídicos ocidentais têm suas origens em rituais religiosos, liturgias e doutrinas dos séculos XI e XII”. E isso, segundo Habermas (2012a, p. 33), também diz respeito à ideia de política: “Devemos as primeiras *concepções do político* à noção de *nómos* de Israel, da China e da Grécia”.

Ainda baseado na tipologia habermasiana, numa segunda fase, na passagem do *mythos* ao *lógos*, pode-se constatar a forte influência da metafísica sobre o Direito: num primeiro momento, destaca-se uma metafísica centrada no objeto (pensamento antigo e medieval) e, num segundo, uma metafísica da subjetividade (Kant), característica do pensamento moderno, enfatizando o indivíduo livre no uso autônomo de sua racionalidade (razão técnico-científica). Afirma Habermas (2002, p. 29): “Na modernidade, portanto, a vida religiosa, o Estado e a sociedade, assim como a ciência, a moral e a arte, transformam-se em diversas personificações do princípio da subjetividade”.

Essa passagem da filosofia orientada pelo objeto para a – por Habermas denominada – filosofia da subjetividade (*Subjektphilosophie*) trará consequências para as mais diversas esferas da vida humana, incluindo o direito, a filosofia e a religião. Sobre essa mudança epocal, num texto intitulado “Quais são as diferenças essenciais entre a filosofia antiga e a filosofia moderna?”, Hösle (1996, p. 17) afirma: “Mas a oposição absoluta entre o eu e a natureza é apenas o primeiro passo na gênese do mundo moderno. Em Descartes, o eu é apenas autônomo; ele ainda não é onipotente”; a onipotência humana será o passo dado por Ludwig Feuerbach.

A religião cederá o espaço que ocupava para a humanidade, chegando-se a considerar a subjetividade e Deus como grandezas excludentes: para se afirmar o ser humano, será necessário negar Deus; Feuerbach (1990, p. 189) resume seu ateísmo da seguinte maneira: “nego Deus; e isso significa: nego a negação do homem”. Para que a pessoa humana se realize integralmente, terá de prescindir do Absoluto, da transcendência; aqui aparece a seguinte disjunção: ou o homem ou Deus; ora, o homem; logo, tem-se a negação de Deus.

Portanto, há uma espécie de banimento da questão da transcendência religiosa do horizonte da vida hu-

mana, a fim de que o ser humano possa se concentrar nas atividades da *civitas terrena*. Feuerbach (1989, p. 237) afirma de forma lapidar: “desejo apenas que o objetivo que me propus [...] não tenha sido deixado de lado, ou seja, o de fazer de vós, de amigos de Deus amigos dos homens, de pensadores crentes e rezadores trabalhadores, de candidatos ao além estudantes do aquém, de cristãos [...] homens completos”.

Chega-se a afirmar, nesse contexto, que “Teologia é Antropologia” e que o discurso sobre Deus nada mais é que discurso sobre o ser humano, pois “o homem é deus para o homem” (segundo Feuerbach, “*homo homini deus*”). Essa apoteose do ser humano ocorre no Século da Luzes (*Aufklärung*), em que se considera que a razão, por meio da ciência e da técnica, conseguirá resolver os problemas humanos, sendo colocada, dessa forma, a base do que Habermas (2007, p. 7) denomina naturalismo, isto é, “uma autocompreensão objetivada das pessoas nos moldes das ciências naturais”.

A racionalização da vida, segundo essa nova visão de mundo, leva a uma exclusão da magia (*Zauber*), a um “desencantamento do mundo” (*Entzauberung der Welt*), para utilizar uma expressão de Weber (1994, p. 9), a qual foi possibilitada pela própria racionalização da religião, reduzindo o mundo a um mero mecanismo causal. A preocupação com a vida terrena (imane) – a fidelidade à terra (Nietzsche) – substitui a preocupação com a vida eterna (transcendente), o que se expressa poeticamente na frase de Heinrich Heine (1855, p. 9), citado por Freud em *O futuro de uma ilusão*: “Deixemos o céu para os anjos e para os pardais”. Doravante, toda tentativa de fundamentação e de justificação de normas que não parta da autonomia do ser humano será desqualificada como heterônoma e como expressão do estado infantil da humanidade (Comte e Freud).

Portanto, dá-se a passagem do teológico ao antropológico, do transcendente ao imane, do eterno ao passageiro, do divino ao humano, do céu à terra, do além ao aquém, do sagrado ao profano, da *civitas Dei* à *civitas terrena*, que constitui o que comumente se denomina secularização, palavra oriunda do latim *saecularisatio* e que remonta a *saeculum*; em português, “século” significa tanto um período de cem anos como “este tempo” e, por extensão, mundo, aparecendo como sinônimo “deste mundo” em trechos neotestamentários (ver Mt 13,22 e Mc 4,19).

E a noção de passagem (transferência) está na base da palavra latina *saecularisatio* (secularização), utilizada pela primeira vez no contexto jurídico (jurídico-canônico e jurídico-político) (cf. Marramao, 1997): (i) no campo jurídico-canônico, ocorre a palavra *saecularisatio* no *Codex Iuris Canonici*, quando trata da passagem

do estado de “regular” (ordens religiosas) para o “secular”, isto é, no momento em que um monge abandona o mosteiro e vai viver como “secular”. Também se usa esse termo para designar o presbítero que abandona o exercício do sacerdócio e se laiciza, se seculariza; (ii) no âmbito jurídico-político, a palavra secularização é utilizada como sinônima de desapropriação, isto é, quando determinados bens passaram da Igreja para o Estado, como aconteceu, por exemplo, na época de Otto von Bismarck. Mencionem-se aqui as negociações para a Paz da Vestfália (em Münster, maio de 1646), levando à passagem de propriedades religiosas para o âmbito secular (cf. Marramao, 1997, p. 17). Em ambos os casos, está presente a ideia de passagem, de trânsito de um estado para o outro; no segundo caso, tem-se, claramente, a troca de titularidade de certos bens, que passam do poder espiritual para o poder temporal. Sobre isso afirma Habermas (2013, p. 5): “A palavra ‘secularização’ teve, a princípio, o significado jurídico de uma transferência compulsória dos bens da Igreja para o poder público secular. Esse significado foi transmutado para o surgimento da modernidade cultural e social como um todo”.

Além desses significados, Joas (2009, p. 293) acrescenta outros: a secularização como genealogia da cultura moderna em relação à tradição judaico-cristã, tanto numa visão crítica (negativa) como numa visão afirmativa; também menciona três conceitos procedentes das ciências sociais: a diminuição da influência da religião, a redução da religião à esfera privada e a autonomização de âmbitos sociais que se desprendem do controle religioso.

Destaque-se, por fim, uma acepção de secularização que Hans Joas encontra na obra de Charles Taylor, ao tratar da mudança das condições de vida em sociedade – para todos, portanto também para os crentes –, oriundas do surgimento da possibilidade da descrença; aqui se encontra o que Taylor (2010, p. 15) chama de “opção secular”: “na passagem de uma sociedade em que a fé em Deus é inquestionável e, de fato, não problemática, para uma na qual a fé é entendida como uma opção entre as outras e, em geral, não a mais fácil de ser abraçada”.

Portanto, o conceito de “secularização” é multifacetado, passível de muitas interpretações e, em parte, controverso, como ressalta Lima Vaz (2002, p. 20), quando afirma haver “formas de avaliação do novo na modernidade que dão primazia à tradição teológica e julgam descobrir na novidade moderna a permanência de categorias teológicas transformadas com relação ao seu sentido original”. Nesse contexto, aponta três leituras possíveis da secularização: a leitura política (Carl

Schmitt), a leitura historicista (Karl Löwith) e a leitura teológico-metafísica (Eric Voegelin). Porém, esse tipo de interpretação do surgimento da modernidade é contestado por alguns autores, como, por exemplo, Gauchet (1985) e Blumenberg (1985), os quais pensam que “a novidade moderna irrompe como algo jamais acontecido na história passada da humanidade” (Lima Vaz, 2002, p. 23); aqui “o novo se manifesta como *index sui*, dotado de uma evidência intrínseca que não necessita justificar-se diante do antigo” (Lima Vaz, 2002, p. 24).

Além dos autores supracitados, é necessário mencionar um pensador que exerce uma influência destacada na obra de Habermas: trata-se de Max Weber, que utiliza a palavra “secularização” quase exclusivamente nas suas reflexões no âmbito da sociologia do direito, sobretudo na obra *Economia e sociedade (Wirtschaft und Gesellschaft)* (cf. Pierucci, 1998, p. 52). Para Pierucci (1998, p. 49), a contribuição mais significativa de Weber à reflexão sobre a secularização consiste na

capacidade de pôr à mostra de modo convincente a interface entre racionalização religiosa e racionalização legal. A racionalização religiosa, que desencadeia, desdobra e acompanha no Ocidente o desencantamento do mundo, implica ou supõe, embora não se identifique com, a racionalização jurídica, que de seu lado perfaz o desencantamento da lei, a dessacralização do direito, e põe de pé o moderno Estado laico como *domínio da lei*.

Além disso, Weber (2010, p. 182) constata, em *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, que a religião, na sua época, perdera muito do valor cultural que tivera no passado, nas origens da época moderna, “em que o além era tudo”.

Diferentemente da posição supramencionada de Gauchet e Blumenberg, considera-se, no presente trabalho, que a presença da referência teológica não desaparece e continua desempenhando um papel muito importante no período “pós-religioso”, ainda que se manifeste numa matriz secular. Na verdade, com a supressão do elemento teológico, os atributos de Deus não desapareceram, mas apenas trocaram de titular: não mais Deus, mas sim o ser humano (seja coletiva seja individualmente) assumirá os predicados da divindade, embora essa não seja mencionada. Por isso, Schmitt (1984, p. 49) afirma, com propriedade, em sua *Teologia Política*: “Todos os conceitos centrais da teoria moderna do Estado são conceitos teológicos secularizados”. Descurar esse elemento é desconhecer a gênese de uma série de categorias que, na contemporaneidade, aparecem como se não tivessem nenhuma relação com a Teologia.

Sobre isso afirma Berman (2004, p. 212): “A Ciência Jurídica Ocidental é uma teologia secular, que por vezes não faz sentido porque seus pressupostos teológicos não são mais aceitos”. No mesmo diapasão, assevera o jurista alemão Böckenförde (2006, p. 112), citado por Habermas (2007, p. 115), que “o estado secularizado, livre, vive de pressupostos que ele mesmo não pode garantir” e é o resultado do processo de secularização (ver sobre isso Habermas, 2012b).

Assim, pode-se afirmar que vários conceitos do pensamento moderno apresentam uma profunda semelhança estrutural com a teologia cristã, como o mostra Carl Schmitt nas suas abordagens sobre a soberania e o estado de exceção. Também o conceito de dignidade da pessoa humana consiste na versão secularizada de uma concepção cristã, como reconhece Habermas (2007, p. 125-126):

A tradução da ideia de que o homem é semelhante a Deus para a ideia da ‘dignidade do homem’, de todos os homens, a ser respeitada de modo igual e incondicionado, constitui uma destas traduções salvadoras. Ela expõe o conteúdo de conceitos bíblicos para um público geral de crentes de outras confissões e para não-crentes, ultrapassando, por conseguinte, os limites de uma comunidade religiosa particular.

Apresentado o conceito de secularização, mencione-se ainda a famosa “tese (ou teoria) da secularização”, segundo a qual, na formulação de Berger (2013, p. 1), “a modernidade leva necessariamente a um declínio da religião”, havendo uma relação intrínseca entre era moderna (racionalização) e secularização. Nesse contexto, Berger (1985, p. 119), em 1969, define a secularização como “o processo pelo qual setores da sociedade e da cultura são subtraídos à dominação das instituições e símbolos religiosos”.

Na visão de Habermas, sobretudo no capítulo “Religião na esfera pública da sociedade ‘pós-secular’” (2012a, p. 308-327), a tese da secularização (*Säkularisierungsthese*) apoia-se nos seguintes elementos: o primeiro é o progresso técnico-científico, que fomenta uma concepção antropocêntrica de um mundo desencantado (*entzauberte Welt*), de tal modo que uma compreensão esclarecida dificilmente seria compatível com uma visão teocêntrica ou metafísica de mundo. Em segundo lugar, as Igrejas e comunidades, com a diferenciação de subsistemas (direito, política, etc.), perderam de modo crescente sua função, assumindo gradativamente a tarefa de administrar os bens salvíficos; assim, a religião torna-se assunto privado, sem importância pública. Por fim, menciona a passagem de uma sociedade agrária

para uma sociedade industrial e, posteriormente, pós-industrial, que levou a um vertiginoso aumento de bem-estar e segurança sociais. A diminuição dos riscos para a existência humana torna supérflua a prática religiosa, cuja finalidade era a domesticação, através da comunicação com um poder cósmico do além, das contingências da vida. Ainda segundo Habermas, a secularização diz respeito a um fenômeno ocorrido em países com alto grau de bem-estar social na Europa central e também no Canadá, na Austrália e na Nova Zelândia, nos quais, depois da Segunda Guerra Mundial, diminuiu continuamente a pertença a credos religiosos, ocorrendo, assim, a suposta perda da relevância religiosa.

Religião na era pós-secular

No entanto, conforme Habermas (2012a, p. 309), é necessário revisar a teoria da secularização, já que a “tese, por um longo tempo incontroversa, de que há um nexos estreito entre a modernização da sociedade e a secularização da população cada vez menos tem adeptos entre os sociólogos”, citando, nesse contexto, Joas, que fala do “fim da teoria da secularização” (2012, p. 310). A tese da secularização fora defendida, como se mostrou acima, em 1969, pelo sociólogo da religião Peter Berger, que, no entanto, já no final da década de 1980, “estava bastante seguro de que os dados empíricos sobre o significado da religião no mundo atual não sustentavam mais a tese da secularização” (Berger, 2013, p. 2), passando, então, em 1999, em *The Desecularization of the World*, a defender a ideia de dessecularização. Segundo Peter Berger e Charles Taylor, a afirmação de que a subjetividade moderna leva à exclusão da religiosidade é apenas uma das possíveis narrativas da modernidade, não a única.

Para Habermas, essa revisão da tese da secularização é necessária pelo fato de as questões ligadas à religião terem, ultimamente, cada vez mais, mostrado sua importância no cotidiano de sociedades democráticas. Ao falar da vitalidade do elemento religioso (*Vitalität des Religiösen*) dá, entre outros, o seguinte exemplo: o bispo de Canterbury recomendou ao legislador britânico que incorpore para os muçulmanos que lá vivem partes do direito de família da charia. Para o pensador alemão, parece não haver dúvida de que a religião exerce um papel importante no espaço público e que “a consistência do tecido social corre perigo numa sociedade presumidamente secular” (Habermas, 2012a, p. 308). E, nesse contexto, Habermas passa a falar acerca da religião na esfera pública da sociedade “pós-secular”, indicando três fenômenos que provariam a vitalidade da religião: (i) A atuação de grupos ortodoxos ou conservadores

nas Igrejas e religiões, especialmente no Budismo, Hinduísmo, Islamismo, Judaísmo e Cristianismo, destacando a difusão das redes islâmicas e dos evangélicos. (ii) Os movimentos fundamentalistas, especialmente os pentecostais e os radicais islâmicos, na medida em que combatem a modernidade ou pelo menos tentam fugir dela. (iii) Os mulás no Irã e os terroristas islâmicos.

Não obstante a crítica à tese da secularização (segundo a qual a Europa representaria a exceção, enquanto o padrão seria a implausibilidade da tese da secularização) e essa revitalização do religioso, Habermas considera que a tese mencionada ainda tem validade na tentativa de explicar o fenômeno que aconteceu na Europa Central. Segundo ele, as Igrejas e religiões tiveram de se restringir, com o passar do tempo, à sua práxis de aconselhamento (à cura de almas) e abriram mão de suas competências em outros âmbitos da sociedade, ocorrendo, assim, uma individualização (privatização) da práxis religiosa, e cada vez mais a religião foi relegada à esfera privada.

Apesar de fazer essa concessão, adverte, baseando-se em Casanova (1994), que a mencionada perda de função não significa perda de importância – nem na esfera pública nem na individual. E esclarece um pouco mais detidamente o que ele entende por sociedade pós-secular: a nova descrição das sociedades modernas como pós-seculares diz respeito a uma mudança (deslocamento) de consciência, que remete, sobretudo, a três fenômenos: (i) Conflitos, por todo o mundo, apresentados como contendas religiosas, modificam a consciência pública. Essas tensões desestabilizam a convicção de um presumido desaparecimento da religião. Dessa forma, não há lugar para triunfalismo algum da tese da secularização. (ii) A religião adquire importância também dentro da esfera pública nacional, na medida em que influencia a vida política de sociedades seculares, ao interferir, por exemplo, em decisões concernentes à legalização do aborto e da eutanásia, em questões de bioética, etc. Aqui se apresentam questões de ampla discordância valorativa (conflito de valores) dentro de uma sociedade. (iii) E o terceiro estímulo de uma mudança de consciência das populações provém, segundo Habermas, dos movimentos migratórios, seja no mundo do trabalho, seja no âmbito daqueles que buscam refúgio político, sobretudo no concernente a pessoas oriundas de culturas fortemente arraigadas na tradição. Isso tem por consequência não apenas um grande pluralismo de formas de vida, mas também de orientações religiosas, despontando, nesse contexto, questões clássicas como a da integração, da tolerância e do respeito.

Ao fazer menção à revitalização da religião, Habermas quer chamar a atenção para o fato de a religião

exercer um papel altamente destacado na sociedade atual, chegando alguns sociólogos da religião a mencionar um reencantamento ou ressacralização do mundo, tema abordado recentemente pelo renomado jurista alemão Dreier (cf. 2013, p. 1). Para Habermas (2007, p. 128), a neutralidade em termos de distintas cosmovisões “não se coaduna com a generalização política de uma visão de mundo secularista”. Segundo sua concepção, os cidadãos secularizados não podem “negar que haja, em princípio, um potencial de racionalidade embutido nas cosmovisões religiosas, nem contestar o direito dos concidadãos religiosos a dar, em uma linguagem religiosa, contribuições para discussões públicas” (Habermas, 2007, p. 128). Numa sociedade pós-secular, o “conteúdo semântico religioso” teria, sim, importância, na medida em que pudesse ser traduzido numa linguagem racional:

“Uma cultura política liberal pode, inclusive, manter a expectativa de que os cidadãos secularizados participarão dos esforços destinados à tradução – para uma linguagem publicamente acessível – das contribuições relevantes, contidas na linguagem religiosa” (Habermas, 2007, p. 128). Nessa medida, também a Ética e o Direito poderiam acolher as contribuições advindas da religião.

Habermas defende, ainda, que a intervenção pública dos indivíduos religiosos deve estar ligada ao “uso da razão” e que argumentos religiosos precisam ser traduzidos em uma linguagem acessível a todos, isto é, para a linguagem dos argumentos racionais. Isso significa que o “conteúdo de verdade” das religiões deve coincidir com o conteúdo de verdade da moral racional e que, portanto, qualquer argumento que não seja passível de tradução na linguagem dos argumentos racionais não pode ser usado legitimamente para justificar decisões institucionais. Assim, Habermas opera uma funcionalização da religião que estará, então, a serviço da razão: em caso de conflito entre fé e razão numa sociedade pós-secular, a razão evidentemente terá a primazia, enquanto, em certos autores escolásticos, afirmava-se o primado da fé. Nessa concepção habermasiana, ocorre uma instrumentalização da religião para fins racionais.

Considerações finais

Segundo Habermas, o tempo presente pode ser chamado de era pós-metafísica, que ele não denomina de pós-moderna. Mas não se trata de uma época pós-religiosa: a pós-secularidade significa exatamente reconhecer a presença e a importância da religião. Apesar dessa revalorização do elemento religioso no pensamento habermasiano, impõe-se a seguinte questão: em que

medida pode-se falar de uma era religiosa numa época pós-metafísica, negligenciando que muitos elementos da religião têm, claramente, pressupostos metafísicos? O próprio Habermas já indicara, em vários textos, a estreita conexão entre metafísica e teologia. Se as visões de mundo (*Weltanschauungen*) metafísica e religiosa estão no mesmo nível e se Habermas parte do princípio de que “a ciência moderna compeliu a razão filosófica [...] a romper com construções metafísicas da totalidade da natureza e da história” (Reder e Schmidt, 2008, p. 27), por que não conclui que a ciência moderna tem um efeito semelhante em relação à religião?

Além disso, é necessário problematizar o que Habermas entende por tradução do “conteúdo semântico religioso” (cf. Puntel, 2013, p. 173-223): qual é o significado de “tradução” desse conteúdo num discurso racional moderno, tanto na ética como no direito? Isso é possível? Tratar-se-ia de traduzir esses conteúdos nos parâmetros da racionalidade comunicativa? Essa razão estaria em condições de realizar a tarefa de expressar adequadamente, numa matriz secular, na esfera pública, os conteúdos religiosos? Sob o ponto de vista religioso, essa tradução não significaria, ao contrário, uma falsificação da mensagem religiosa? Não seria necessária, então, além da revitalização da religião, a revitalização de uma metafísica possibilitadora dessa tradução? Na tradição cristã, a metafísica sempre constituiu o instrumento teórico para traduzir a linguagem religiosa numa linguagem racional adequada, como acontece, por exemplo, com o uso da categoria substância (*ousia*) nos primeiros séculos da era cristã, nas discussões trinitárias. A partir da crítica moderna à religião e à metafísica, como deveria estar configurada uma metafísica que tornasse possível tal empreendimento? Para que se evitasse a suspeita de ser uma concepção pré-moderna, seria o caso de uma “nova metafísica” que superaria o pensamento pós-metafísico? Seria uma metafísica pós-metafísica?

Referências

- ARAÚJO, L.B.L. 1996. *Religião e modernidade em Habermas*. São Paulo, Loyola, 212 p.
- BERGER, P. 1985. *O dossel sagrado: Elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo, Paulus, 194 p.
- BERGER, P. 1999. *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Michigan, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 135 p.
- BERGER, P. 2013. *Nach dem Niedergang der Säkularisierungstheorie*. Münster, Centrum für Religion und Moderne, 47 p. Disponível em: http://www.uni-muenster.de/imperia/md/content/religion_und_moderne/preprints/peter_l_berger_niedergang_der_s_kularisierungstheorie.pdf. Acesso em: 01/11/2014.
- BERMAN, H.J. 2004. *Direito e revolução: A formação da tradição jurídica ocidental*. São Leopoldo, Editora Unisinos, 707 p.
- BLUMENBERG, H. 1985. *Die Legimität der Neuzeit*. 3ª ed., Frankfurt am Main, Suhrkamp, 599 p.
- BÖCKENFÖRDE, E.-W. 2006. *Recht, Staat, Freiheit: Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 425 p.
- CASANOVA, J. 1994. *Public Religions in the Modern World*. Chicago, University of Chicago Press, 320 p.
- DREIER, H. 2013. *Säkularisierung und Sakralität: Zum Selbstverständnis des modernen Verfassungsstaates*. Tübingen, Mohr Siebeck, 151 p.
- FEUERBACH, L.A. 1989. *Preleções sobre a essência da religião*. Campinas, Papyrus, 296 p.
- FEUERBACH, L.A. 1990. *Gesammelte Werke*. 3ª ed., Berlin, Akademie Verlag, vol. 9, 443 p.
- GAUCHET, M. 1985. *Le désenchantement du monde: une histoire politique de la religion*. Paris, Gallimard, 306 p.
- HABERMAS, J. 1981. *Theorie des kommunikativen Handelns. Band 2*. Frankfurt a. M., Suhrkamp, 604 p.
- HABERMAS, J. 1992. *Nachmetaphysisches Denken: Philosophische Aufsätze*. Frankfurt a. M., Suhrkamp, 286 p.
- HABERMAS, J. 1998. *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt a. M., Suhrkamp, 666 p.
- HABERMAS, J. 2002. *A inclusão do outro: Estudos de teoria política*. São Paulo, Loyola, 390 p.
- HABERMAS, J. 2007. *Entre naturalismo e religião*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 399 p.
- HABERMAS, J. 2012a. *Nachmetaphysisches Denken II: Aufsätze und Repliken*. Frankfurt a. M., Suhrkamp, 334 p.
- HABERMAS, J. 2012b. Das Politische – Der vernünftige Sinn eines zweifelhaften Erbstücks der Politischen Theologie. In: E. MENDIETA; J. VANANTWERPEN (org.), *Religion und Öffentlichkeit*. Frankfurt a. M., Suhrkamp, p. 28-52.
- HABERMAS, J. 2013. *Fé e saber*. São Paulo, Editora Unesp, 60 p.
- HABERMAS, J.; RATZINGER, J. 2005. *Dialektik der Säkularisierung: Über Vernunft und Religion*. Freiburg im Breisgau, Herder, 64 p.
- HEINE, H. 1855. *Sämtliche Werke: 4. Bd.* Philadelphia, John Weik, 318 p.
- HÖSLE, V. 1996. *Philosophiegeschichte und objektiver Idealismus*. München, Beck, 276 p.
- JOAS, H. 2009. Die säkulare Option: Ihr Aufstieg und ihre Folgen. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 57(2):293-300. <http://dx.doi.org/10.1524/dzph.2009.0025>
- LIMA VAZ, H.C. de. 2002. *As raízes da modernidade: Escritos de Filosofia VII*. São Paulo, Loyola, 291 p.
- MARRAMAO, G. 1997. *Céu e terra: Genealogia da secularização*. São Paulo, Editora da UNESP, 136 p.
- PIERUCCI, A.F. 1998. Secularização em Max Weber: Da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 13(37):43-73. <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-69091998000200003>
- PUNTEL, L. 2013. O pensamento pós-metafísico de Habermas: uma crítica. *Síntese – Revista de Filosofia*, 40(127):173-223.
- REDER, M.; SCHMIDT, J. (Hrsg.). 2008. *Ein Bewußtsein von dem, was fehlt: Eine Diskussion mit Jürgen Habermas*. Frankfurt a. M., Suhrkamp, 109 p.
- SCHMITT, C. 1984. *Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. 2ª ed., Berlin, Duncker, 84 p.
- TAYLOR, C. 2010. *Uma era secular*. São Leopoldo, Editora Unisinos, 930 p.
- WEBER, M. 1994. *Wissenschaft als Beruf: 1917/1919*. Studienausgabe der Max Weber Gesamtausgabe. Tübingen, Mohr, 80 p.
- WEBER, M. 2010. *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. 3ª ed., München, Beck, 182 p.

Submetido: 31/08/2015

Aceito: 27/10/2015