



GT08 DEMOCRACIA E DESIGUALDADES

Tensões e Entrelaçamentos na Sociedade Pós-secular Habermasiana: Sobre a Tradução Cooperativa dos Conteúdos Religiosos

Roseane da Conceição Lôbo Santos

Introdução

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

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

De uma forma geral, não existe um consenso entre os estudiosos da Secularização e da Religião quando se trata do conceito, da origem ou mesmo das causas desses fenômenos. Buscando evitar afirmações precipitadas, propõe-se analisar que, longe de a religião ter sido descartada totalmente com a secularização das sociedades, pode-se observar na esfera pública desencantada, além do engajamento político de grupos religiosos, o fato da divergência da religião com as muitas outras visões de mundo que ascendem ao debate político democrático. Ou seja, apesar do *status* diferenciado, a religião segue como tema importante ao se considerar a esfera pública, sendo elemento a ser levado em conta nos debates políticos.

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

Em vista deste pano de fundo, consideramos as afirmações de Jürgen Habermas sobre Razão e Religião, como também a relação destas no Estado de direito democrático. O objetivo principal desta pesquisa é analisar o conceito de Tradução Cooperativa dos Conteúdos Religiosos, na obra de Jürgen Habermas. Tratar seu significado e a possibilidade (por quem? como?) do seu estabelecimento no mundo ocidental, a partir das obras de Habermas que consideram o diálogo entre política e religião. Assim, o objeto próprio da pesquisa é o conceito de Tradução.

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

Antes, porém, de abordarmos estes entrelaçamentos e tensões entre Razão e Religião (principalmente cristã) no contexto do Estado de direito democrático, como abordado por Habermas, revisitamos algumas concepções a respeito da Secularização, tomando Max Weber e a abordagem sobre o Desencantamento do Mundo como ponto de partida, pelo fato de seu pioneirismo e atualidade, em certa medida. Somado a este estudo, elencamos, inicialmente, as análises de Danièle Hervieu-Léger (1999), Léo Strauss (2013), Terry Eagleton (2016); Charles Taylor (2010) e José Casanova (1994) ainda serão analisados, no entanto, todos auxiliarão no entendimento da Secularização e da Secularidade, para que tratemos a Pós-Secularização conceituada por Habermas.

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

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

Da Secularização

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

No que diz respeito ao *encantamento* do mundo, o que é necessário ser entendido para se falar em *desencantamento*, Weber considera que os seres humanos elaboraram duas formas de relação com o sagrado, que seriam, como afirma Pierucci (2013, p. 69), “duas espécies de um mesmo gênero”: a magia e a religião. Para acessar o mundo supracensível e relacionar-se com seus significados, uma forma específica de ação e pensamento precisa ser desenvolvida, no “reino do pensamento mágico e religioso” (idem, p. 36). Conforme este autor, magia e religião são dois momentos de um processo de desenvolvimento cultural de “racionalização religiosa”, que não é uniforme.

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

A mudança se instaura quando se introduz a representação ético-religiosa, abarcando “este mundo” e o “outro mundo” como coisas diferentes e, logo, além do mago, novos funcionários da representação aparecem: “sacerdotes”, “profetas”, “mistagogos”, “sábios” ou “intelectuais leigos”. A religião, neste contexto, diferencia-se da magia, sobretudo, pela doutrina, representando certo momento cultural de racionalização teórica, de intelectualização, com pretensões notórias de controle sobre a vida prática dos leigos, buscando a constância e também fidelidade à comunidade de culto, sendo o melhor sinal desta mudança a aceitação de uma heterogeneidade entre as

esferas de valor (WEBER, 2000, p. 294- 295; SCHLUCHTER, 2014, p. 37-38; PIERUCCI, 2013, p.70).

Seguindo com a questão do desencantamento do mundo pela religião, Weber considera que a herança do judaísmo de uma ação religiosa relativamente livre de magia para o cristianismo, associada ao pensamento helênico, ao longo dos anos, porém não de forma linear, possibilitou o grau máximo de racionalização religiosa. Este é encontrado no protestantismo ascético do século XVII, revelando libertação quanto à graça recebida através dos sacramentos cristãos pelo grau de unidade sistemática na relação entre Deus e o mundo e nas relações éticas, e pela “desmágicação”, levando à moral religiosa (WEBER, 2013; SCHLUCHTER, 2014).

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

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

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

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

desencantamento do mundo por meio do conhecimento racional e, em particular, da ciência moderna.

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

A propósito disto:

O resultado geral da forma moderna de racionalizar totalmente a concepção do mundo e do modo de vida, teórica e praticamente, de forma intencional, foi desviar a religião para o mundo do irracional. Isso se observou na medida em que mais progredia o tipo intencional de racionalização, se tomarmos o ponto de observação de uma articulação intelectual de uma imagem do mundo (WEBER, 1979, p. 324).

Quanto mais o pensamento racional se desliga da religião, tornando-se mais autônomo com relação a ela, maior será essa tensão, com o resultado de que, ao final, essas tensões serão insuperáveis. Isso será tanto mais provável quanto mais a ciência estiver ligada ao conceito lógico, ao experimento racional e à matematização. O resultado final é que a ciência monopoliza o reino do racional, acabando por deslocar dele a religião. Conforme a perspectiva racional, agora guiada pela ciência, a religião vê-se rotulada como a força impessoal, irracional ou antirracional por excelência (Weber, Ensaios reunidos de sociologia da religião, p. 564) (SCHLUCHTER, 2014, p. 45).

Ainda no século XIX, a crítica feita à religião pela ciência moderna era de que a ciência poderia sujeitar e integrar a religião, porém, conforme nos diz Schluchter nesta mesma obra, entende-se que o modo de operação de cada instituição não retira o direito de existência de nenhuma delas, isto porque, apesar de não viverem em harmonia, a ciência moderna não pode assumir o papel de alternativa à religião. Isto se dá pelo fato de o conhecimento gerado pelos mecanismos causais não poder nos ensinar coisa alguma sobre o *sentido* do mundo ou o para quê de sua existência, se o fizesse tal conhecimento deixaria de ser científico (WEBER, 2013, p. 47-49). Abordando a leitura habermasiana

sobre Weber, e entendendo a especificidade de cada campo, afirma Luiz Bernardo Leite Araújo (2010):

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

Neste caminho, o desencantamento do mundo não significa a superação da religião pela ciência moderna, pois, sabe-se que a religião não deixou de existir — assim como o uso de meios mágicos. Veem-se manifestações religiosas no mundo moderno e pós-moderno, bem como é possível encontrar estudos da presente década sobre um reavivamento das manifestações religiosas no mundo político, inclusive¹. Justamente o contrário do que se diz sobre uma supressão da religião à esfera íntima dos indivíduos será encontrado, se levarmos em consideração as afirmações de J. Habermas (2013), J. Habermas e J. Ratzinger (2007), Terry Eagleton (2011; 2016), Charles Taylor (1997; 2010), Hervieu-Léger (2008), Léo Strauss (2013) Koselleck (2003) e Casanova (2010), apenas para citar alguns autores.

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

Considera-se a racionalidade, primeiramente, como mobilizadora das sociedades modernas; mesmo que se adotem posições críticas às ilusões do cientificismo e do

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

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

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

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

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

Aborda-se que na modernidade houve uma reapropriação do sonho de realização antes garantido pela utopia religiosa, prometendo e projetando um mundo de abundância. A atualização das utopias conforme os progressos técnicos, para Hervieu-Léger, constitui-se no paradoxo da modernidade, e a isto ela chama de novas formas de religiosidade, ou novas formas de apropriação das tradições religiosas históricas. Neste sentido, posiciona-se contra afirmações de um "retorno do religioso"/"revanche divina", para se falar dos movimentos espirituais e correntes carismáticas em aumento, no final do século XX. Isto porque a socióloga considera que não se tratam de uma conexão com o universo religioso de um tempo passado, porém são manifestação do caráter paradoxal

da Modernidade quanto à crença. "As instituições religiosas continuam a perder sua capacidade social e cultural de impor e regular as crenças e as práticas", há variações consideráveis nos quadros de membros e também diminuição, no entanto, uma Modernidade geradora de utopia e opacidade cria, por conseguinte, as condições necessárias à proliferação da crença (idem, p. 39-41).

O que caracteriza as sociedades modernas não é a descrença, porém a crença escapar completamente ao controle das instituições religiosas e da igreja, enquanto as identidades confessionais permanecem existindo na vida social. Apresenta-se o crescimento da ruptura entre crença e prática, bem como a liberdade de os indivíduos contruírem os seus "sistemas de fé" particulares fora de uma instituição validada, como aspectos importantes do "enfraquecimento do papel das instituições guardiãs das regras da fé", particularmente em países da Europa. Fazendo coro com G. Davie (1996), Hervieu-Léger caracteriza a atitude pós-religiosa "de todas as sociedades avançadas" com a fórmula *believing, without belonging*, isto é, "crer sem pertencer" ou sem "aderir" a alguma igreja ou instituição religiosa. Nesse caminho, faz-se possível também "pertencer sem crer", manter-se em uma instituição sem crer exatamente no que é pregado. Desta forma, as religiões tornam-se suscetíveis de serem incorporadas "a outras construções simbólicas, particularmente àquelas presentes na elaboração das identidades étnicas e nacionais" (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 42, 51-53, 56).

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

Quanto às narrativas de secularização, Taylor desenvolve algumas considerações em três grandes blocos: *era da mobilização*, como período de ampliação não só das opções de religião, mas de mudanças profundas no próprio lugar do religioso, ou espiritual; *era da autenticidade*, enquanto ampliação do individualismo moral/espiritual e instrumental como também do individualismo "expressivo" como fenômenos de massa; e

religião hoje, analisada a partir da perspectiva de que, nos séculos XIX e XX, as igrejas conectadas com fortes identidades nacionais ou minoritárias foram solapadas, e do estranhamento a elementos da ética e do estilo de autoridade das mesmas (TAYLOR, 2010, p. 495, 555, 593).

Antes de chegar a este ponto, abordam-se algumas concepções de secularidade, e Taylor desenvolve a terceira ao longo da obra. A primeira diz respeito à prática fervorosa da religião, porém esta já não está em toda parte como no período pré-moderno, resultado da separação entre a Igreja e o Estado, caso exemplificado destacadamente pelos EUA; a segunda, configura-se em um abandono da crença e também das práticas religiosas, um “afastamento” dos indivíduos em relação a Deus, no qual estes deixam de frequentar as igrejas, como ocorre na Europa; por último, a secularidade se configura em uma condição da fé, pois é considerada como uma mudança da sociedade em que Deus era inquestionável para outra, em que a fé é uma opção entre as demais, e não a mais fácil de ser abraçada (TAYLOR, 2010, p. 14-15).

As sociedades do “Atlântico Norte”, foco da análise tayloriana, são lidas enquanto seculares no sentido da passagem de “uma sociedade na qual era praticamente impossível não acreditar em Deus para uma na qual a fé, até mesmo para o crente mais devoto, representa apenas uma possibilidade humana entre outras” (idem, p. 15). Entre os séculos XVIII e XIX, observa-se uma ampliação das opções tanto religiosas como não religiosas, como também uma mudança do próprio lugar do religioso, ou do espiritual, na sociedade.

Em 2013, um artigo bem curto de Leo Strauss, filósofo político teuto-americano especializado no estudo da Filosofia Política Clássica, sobre *Os Três Movimentos da Modernidade* foi traduzido para o português pelo professor Dr. Evaldo Sampaio da Silva. Um artigo bem rico e que também nos auxilia na presente reflexão pelo fato de Strauss delinear o conceito de secularização. Afirmando que, para entender a crise da modernidade — a qual se configura pelo fato de o humano não mais saber o que procura e não mais existirem absolutos —, faz-se necessário compreender a especificidade da modernidade, Strauss considera a modernidade como “a secularização da fé bíblica na qual a fé no além-mundo se torna radicalmente mundana” (STRAUSS, 2013, p. 327). Isto significa que o paraíso transcendente é desejado para ser consagrado na Terra e por

vias estritamente mundanas, como se observa também em Weber, ao considerar que as raízes religiosas do moderno indivíduo profissional, do século XVIII, começaram a definir, dando lugar a uma experiência utilitarista, exemplificada em Benjamin Franklin (WEBER, 2004).

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

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

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

Aborda-se que, enquanto no modernismo há uma persistente busca da verdade, da unidade, dos princípios universais, dos valores absolutos — substitutos de Deus em uma cultura desmitologizada —, no pós-modernismo se manifesta a ideia de que não existe necessidade de redenção. Nesta perspectiva, a religião não faz sentido. No entanto,

constata-se que a mesma não deixou de existir, pois, para Eagleton, mesmo que a cultura abranja a tudo, como se acreditou que Deus abrangeu em algum momento, ela não tem valor transcendente, não é como um domínio do sagrado. Pensa-se, desta forma, no pós-modernismo como uma segunda morte do Todo-Poderoso, pois, se no modernismo existiram substitutos de Deus, no pós-modernismo pode-se observar uma cultura desmistificada da própria cultura. Neste sentido, toda crença se torna substituível (EAGLETON, 2016, p. 172-174).

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

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

Em resumo às obras citadas, exceto as de Koselleck (2003) e Casanova (2010), que ainda não foram estudadas com o devido cuidado, podemos considerar que, com a

Modernidade, as esferas de valor e visões de mundo se pluralizaram, possibilitando aos indivíduos a construção dos seus próprios sistemas de fé, com base ou não nos sistemas religiosos tradicionais (ruptura entre fé e prática), enquanto as identidades confessionais continuam a existir na vida social. Essa “destotalização da experiência humana” em relação à religião, ou a mudança nas condições de fé, revela uma mudança histórica nas sociedades ocidentais na qual não se pode, ou pode-se cada vez menos, falar em absolutos morais. Apesar deste cenário, onde vê-se que a visão de mundo religiosa perdeu o lugar hegemônico de construção do sentido da vida social, há, entre diversos intelectuais, um movimento de resgate dos elementos da vida religiosa que poderiam ser aproveitados para solucionar problemas da sociedade secular. Tal qual no Iluminismo, observa-se Deus sendo utilizado como arquétipo para conferir alicerces sólidos à sociedade política.

Pós-Secularidade e Tradução

Acredita-se existir um lugar de contribuição para a religião no contexto do Estado de Direito Democrático e de uma sociedade em que a “língua do mercado penetra todos os poros” (HABERMAS, 2013, p.16-17); uma sociedade que, na era moderna, como aponta Hannah Arendt (2014), perdeu a fé na possibilidade de alcançar a verdade, voltando-se para a interioridade, e que, na pós-modernidade, entende o conceito de certeza como tirania e teocracia, conforme Terry Eagleton (2016). Pensa-se ser este lugar de contribuição possível pelo fato de não estarmos inseridos em uma esfera pública antirreligiosa, porém laica, desencantada, na qual a fé é uma opção entre as demais que ascendem à esfera pública.

Desta forma, debruçamo-nos em algumas afirmações de Habermas (2013), nas quais parece considerar a sociedade “desencantada” como “pós-metafísica e pós-secular”, no sentido de uma sociedade que busca se ajustar à sobrevivência de comunidades religiosas e que, por conta disto, tem no próprio processo democrático um “vínculo unificador” _ através de um senso comum “democraticamente esclarecido”. Assim, afirma que “a neutralidade ideológica do poder do Estado liberal garante as mesmas liberdades éticas a cidadãos crentes e não crentes”, logo, não se pode negar o

direito de contribuir para o debate público a nenhum deles (HABERMAS e RATZINGER, 2007, p.57).

Entretanto, levando em conta a dissonância cognitiva entre os pontos de vista religiosos e não religiosos que fomentam os debates públicos, o autor propõe a Tradução Cooperativa de Conteúdos Religiosos, numa concepção de tolerância e responsabilidade na participação dos diferentes cidadãos. A proposta tem em vista a assimilação da “herança semântica das tradições religiosas sem obliterar a fronteira entre os universos da fé e do saber” (HABERMAS, 2013, p. XIX).

Habermas aponta que, no Estado liberal, pessoas religiosas precisam traduzir suas convicções para, assim, tentar com seus argumentos convencer as maiorias, e isto pode se configurar, muitas vezes, na exclusão da religião da esfera pública, o que é visto como uma injustiça com os religiosos. A forma de escapar disto seria o lado secular se manter sensível à “força de articulação das linguagens religiosas” e que fosse estabelecida uma “fronteira controversa”, “uma tarefa cooperativa em que se exija dos dois lados aceitar também a perspectiva do outro” (idem, p.16).

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

Ao modelo de Kant, que ampliou o livre arbítrio de modo a abranger a autonomia, o que operou a primeira “desconstrução ao mesmo tempo secularizante e salvadora das verdades da fé”, Habermas propõe que seja realizada a Tradução Cooperativa dos Conteúdos Religiosos, tendo o discurso racional como base comum e cada indivíduo

como um agente que pode e também deve ter a possibilidade de interferir nas normas e leis às quais ele próprio está submetido (ARAÚJO, 2010, p.10).

Temos em vista a possibilidade de desenvolver um levantamento e análise de instituições, brasileiras ou não, que fomentam o diálogo entre os cidadãos religiosos e não religiosos, ou que, pelo menos, tenham atividades que incentivem o diálogo inter-religioso. Isto porque seria um sinal da possibilidade de um contato racional e equilibrado entre diferentes visões de mundo na esfera pública do Estado democrático de direito.

Neste caminho e a princípio, o Movimento dos Focolares será analisado como um bom exemplo. É um movimento inter-religioso nascido na Europa, que se encontra espalhado por vários países, inclusive na América Latina. Tem por objetivo resgatar o que existe de comum entre as diferentes visões religiosas, no que diz respeito ao cuidado com o humano. Com ações religiosas, sociais e econômicas, a visão de seus filiados é promover atividades que beneficiem a comunidade onde se instalam. (É uma leitura ainda superficial a respeito). A intenção é verificar se esse movimento poderia ser um indicador da possibilidade da Tradução proposta por Habermas.

Conclusão: O que ainda desejamos considerar

Tendo em vista que este trabalho está em andamento, consideraremos aqui o que pretendemos desenvolver ainda na pesquisa. Abordaremos as obras em que o intelectual considera a religião como um possível elemento de cooperação para construção democrática do mundo comum, nas quais ressalta a razão como patamar comum para existência de um diálogo entre cidadãos religiosos e não religiosos. Por conseguinte, trataremos sobre a democracia deliberativa habermasiana, que é o contexto necessário para entender o conceito de pós-secularidade, no qual encontraremos lugar para dissertar sobre sociedade Pós-Secular e, por fim, o conceito de Tradução. Isto porque a pós-secularidade habermasiana é o contexto ideal para estabelecimento deste esforço racional e cooperativo entre cidadãos religiosos e não religiosos. O propósito principal é escrutinar esse conceito e entender sua aplicabilidade no bojo do pensamento

habermasiano sobre o tema das relações entre religião e sociedade secular no Estado democrático de direito.

Procura-se-á também estabelecer uma diferenciação entre a espécie de diálogo proposta por Habermas e o diálogo propriamente filosófico (tal como proposto por Platão), para que fique claro que a proposta habermasiana vai ao encontro do fato da pluralidade de visões de mundo em concorrência na esfera pública, pois pressupõe a possibilidade de os indivíduos permanecerem conectados às suas visões de mundo mesmo que convencidos da necessidade de aceitação de visões divergentes, diferentemente do diálogo platônico, que visa ao convencimento dos participantes diante de uma posição que se mostra como portadora da verdade.

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

Em conclusão, trataremos a estrutura de organização do Movimento dos Focolares como exemplo de tradução de motivações para construção respeitosa de um mundo comum a partir de visões plurais. Junto aos princípios deste, considerar os princípios de organização e luta da Comissão de Combate à Intolerância Religiosa, órgão não governamental brasileiro que reúne pessoas de diferentes credos, inclusive ateus, com o propósito de combater a violência contra cidadãos e espaços religiosos. Pensar também, como exemplo do diálogo preconizado por Habermas, o próprio evento que reuniu, na Academia Católica da Baviera, em Munique, Habermas e Ratzinger para a realização de um debate entre o filósofo e o teólogo acerca dos fundamentos pré-políticos do Estado de direito democrático e das possibilidades de convivência entre crentes e não crentes dentro desse modelo de Estado.

Referências

ARAUJO, Luiz Bernardo Leite. Pluralismo e Justiça. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

ARENDT, Hannah. A condição humana. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

EAGLETON, Terry. A morte de Deus na cultura. Rio de Janeiro: Record, 2016.

HABERMAS, Jurgen. Fé e Saber. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

HABERMAS, Jurgen e HATZINGER, Joseph. Dialética da secularização: sobre razão e religião. São Paulo: Ideias & Letras, 2015 (7ª reimpressão).

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

PIERUCCI, Antônio Flávio. O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber. São Paulo: USP Editora 34, 2013 (3ª edição).

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

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

_____. Uma era secular. São Paulo: Editora Unissinos, 2010.

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

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

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

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

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

<http://ccir.org.br/>