

<http://dx.doi.org/10.26694/pensando.v16i37.6718>

Licenciado sob uma Licença Creative Commons

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

RELIGIÃO, POLÍTICA E ESFERA PÚBLICA: FENÔMENO RELIGIOSO NA SOCIEDADE PÓS-SECULAR

Religion, Politics, and Public Sphere: Religious Phenomena in a Post-Secular Society

Antônio Glaudenir Brasil Maia
UVA

Resumo: O objetivo do artigo é discutir a problemática relacionada ao fenômeno religioso na chamada sociedade pós-secular como uma tarefa urgente para a filosofia contemporânea. Portanto, refletir sobre a presença da religião na esfera pública, tendo em vista as implicações do processo de secularização e a pretensão de privatização religiosa, são os principais objetivos deste manuscrito. Assim, compreender o papel e os limites da religião no espaço público exige o esforço de pensar para além do secularismo, bem como se afastar de qualquer uso indevido, seja pela política ou pela religião, especialmente devido ao contexto de pluralismo e multiplicidade, particularmente os fenômenos atuais, que foram diferentes nos séculos passados.

Palavras-chave: Religião, Política, Pós-secularização, Filosofia.

Abstract: The aim of the article was to discuss the problem related to a religious phenomenon in the so-called post-secular society as an urgent task for contemporary philosophy. Therefore, reflecting on the presence of religion in the public sphere in view of the implications of the secularization process and the pretense of religious privatization are the main objectives of this manuscript. Thus, understanding the role and boundaries of religion in a public space requires the endeavor to think beyond secularism as well as moving away from any misuse either by politics or religion, especially due to the context of pluralism and multiplicity, particularly the present phenomena, which was different in the past centuries.

Keywords: Religion, Politics, Post-secularization, Philosophy.

1. Introdução

A tentativa de pensar o fenômeno religioso ainda se configura como uma questão que desafia a reflexão filosófica em nossa atualidade, seja pela atuação na definição de sentido da existência humana, seja por sua presença ativa na chamada sociedade dos *mass media* e, de modo especial, as suas implicações na esfera pública, no mundo da política.

O debate sobre a presença da religião na esfera pública leva em consideração as implicações do processo de secularização e a pretensão de privatização da religião como ulterior desdobramento de tal processo. Pensar a religião para além do secularismo e o papel que cumpre na sociedade pós-metafísica ainda permanece uma problemática em aberto, com muitos intérpretes e com contribuições significativas de pensadores da envergadura de Jürgen Habermas e de Gianni Vattimo. A intenção nesse artigo é explicitar as respectivas contribuições dos autores para a leitura da presença da religião na sociedade pós-secular.

2. Fenômeno religioso: contrapontos e pontes conceituais

A mentalidade conservadora dos crentes, obviamente isso não expressa talvez a totalidade das religiões, mas é uma característica que incide sobre elas, interpreta o processo de secularização como um fenômeno que questiona a essência do religioso e atenta, por consequência, contra o desenvolvimento da religião. Por isso, se situa em uma oposição aberta e de combate ante ao fenômeno da secularização. A modernidade, neste caso, seria um dissolvente explícito ou tácito da fé ou das convicções religiosas. O homem alcançou a maioria em todos os âmbitos da existência humana, conquistando sua autonomia e rechaçando o Deus das religiões. Em outras palavras, parece que o movimento que aumenta a autonomia humana vai desaparecendo sua relação e dependência em relação a Deus. Em toda religião se produz este fenômeno já que não pode escapar à lógica de certos supostos culturais.

Como sabemos, o processo de secularização da sociedade foi considerado, em parte, como o motor da crescente privatização do religioso, considerando-se ao mesmo tempo em que a democratização permitiu a ‘perda’ progressiva da influência das instituições religiosas, embora ainda careça de análise mais ampliada pois o cenário presente indica uma tendência forte de tais instituições na esfera política.

O século XX foi fortemente marcado pelo fenômeno da secularização, porém, se concluiu com o renovado interesse pela religião, o que se estende ao século atual. Isso não quer dizer que as religiões estejam renascendo ou estejamos em uma época do chamado retorno do fenômeno religioso, apenas traduz um sentimento difuso da experiência (religiosa) que marca nossa atualidade para além das ideias iluministas e positivistas, as quais pretenderam cancelar o espaço da religião.

Desse ponto de vista, nossa tarefa seria analisar a condição do religioso nas sociedades modernas e secularizadas, estas alinhadas à crítica ilustrada que previa o fim da religião, considerada como ilusão coletiva. Obviamente que, “[...] a destruição de muitas certezas religiosas não eliminou as perguntas e inquietudes que tornam viável a religião. O fim da religião nas sociedades modernas se revelou como uma ilusão, porém, colocou novos desafios as religiões, cujas funções e significados têm que ser repensados. É suficiente que a religião se converta em uma instância crítica do progresso e da modernidade? Sua função consiste em compensar e consolar ante as carências geradas pelo desenvolvimento nas sociedades de consumo?”¹.

Se considerarmos o panorama do século XXI, a experiência do interesse pelo religioso, intensificado pelo clima da intervenção dos chamados *mass media*, coloca na agenda do debate filosófico a questão do papel e da presença da religião na esfera pública em nosso tempo, cujo fenômeno religioso vem interpretado ante ao paradoxo da sociedade secularizada e a presença constante da religião para além da esfera privada. Por isso, não causa surpresa que a condição secular como realidade convoque a refletir sobre a religião. O tema é anunciado por Eugenio Triás em seu livro, intitulado *Pensar la religión*, explicita que:

Se existe uma questão relevante neste final de milênio, esse é sem dúvida o religioso. A religião volta a ser atual depois de dois séculos em que parecíamos acompanhar seu declínio irreversível. Longe de ser um fator cultural atrasado, parece estar hoje na vanguarda dos assuntos mundiais.²

Seguir assim o convite de Triás é uma tarefa urgente definida para a filosofia em nossa atualidade. Os analistas e intérpretes de nosso tempo, para além das divergências nada ligeiras sobre o lugar que ocupa (ou que possa ser ocupado) pelo fenômeno religioso, o reconhecem como elemento imprescindível para uma compreensão adequada

¹ Juan Antonio Estrada. *Por una ética sin teología: Habermas como filósofo de la religión*. Madrid: Ed. Trotta, 2004.

² Eugenio Triás. *Pensar la religión*. Barcelona: Galaxia, 2015, p. 13.

da sociedade da modernidade tardia. Em certo sentido, as análises identificadas tanto acenam para a perda da influência das autoridades religiosas como, ao mesmo tempo, observam que a religião (voltou a ocupar) ocupa um lugar central no contexto cultural de nossas sociedades (não apenas cultural, mas no âmbito político também). “Isso significa dizer que temos hoje tanto fatores que conduzem à religião à insignificância como fatores que favorecem um ressurgimento sob novas formas”, afirma professor Manfredo Oliveira, no seu livro *A Religião na sociedade urbana e pluralista*³.

Podemos ainda reconhecer que o fenômeno religioso exige uma atitude de ‘escuta dos sinais dos tempos’ uma vez que o (renovado) interesse social, político e filosófico pela religião se associa à crise dos chamados metarrelatos, ao fim da metafísica, ao anúncio da morte de Deus e à todo o processo de (pós)secularização correlato. Ou ainda, estamos diante dos ‘sintomas de um retorno’ religioso em sua complexidade, que converge na leitura de tal fenômeno nos diversos campos do saber: Filosofia, Sociologia, Antropologia, Política, Psicologia etc. Contudo, isso não significa a retomada de questões pertencentes a um ‘velho território’ como pode parecer para alguns intérpretes, ou ainda manter a disputa antinômica e irreconciliável entre diferentes sistemas filosóficos e de pensamento ante ao religioso, para outros. Não podemos resumir, de modo exclusivo, o debate a nenhuma destas percepções, considerando que não devemos esquecer diferenças nada ligeiras no trato da temática aqui esboçada que vai em direção da afirmação cada vez mais necessária do horizonte multi e intercultural e, inclusive, inter-religioso, um forte apelo para pensar tal fenômeno em um clima intelectual de reencontro pós-metafísico com a religião.

Nesse clima intelectual, perspectivas filosóficas consideram a secularização, em sua essência fundamental, um fenômeno que não tem um sentido antirreligioso ou anticristão. Ao contrário, sinalizam como uma outra chave de leitura interpretativa: a secularização pode ser interpretada como um resultado intelectual e prático de modo enraizado no Evangelho e na lógica do pensamento cristão. O processo de secularização iniciado na modernidade não representa, para Vattimo, uma ameaça às religiões, mas significa, ao contrário do que comumente se imagina, a sua plena realização, na medida em que os conteúdos das religiões encontram espaço para se concretizarem, ou seja, passam a fazer sentido para o homem comum, no seu cotidiano, isso devido ao abandono dos pressupostos metafísicos. A secularização implicou sim no fato da religião ter perdido, em certa medida, o seu poder integrador colocando-se como um entre vários subsistemas da vida social. Contudo, a própria estrutura secular da sociedade em que vivemos não foi capaz de anular a presença do fato religioso das esferas privadas e públicas.

Secularização como fato positivo significa que a dissolução das estruturas sagradas da sociedade cristã, a passagem a uma ética da autonomia, à laicidade do Estado, a uma literalidade menos rígida na interpretação dos dogmas e dos preceitos, não deve ser entendida como um decréscimo ou uma despedida do cristianismo, mas como uma realização mais plena da sua verdade que é, recordemo-la, a *Kénosis*, o rebaixamento de Deus, o desmentir dos traços ‘naturais’ da divindade⁴

A narração de Vattimo começa apresentando a secularização como o cumprimento da mensagem central cristã, preparando-se para uma re-apropriação do cristianismo. Ao tempo que interpreta a natureza *kenótica* do cristianismo como secularização, como religião do amor, da caridade, ou seja, a *kénosis* é a abertura ao outro, a alteridade. Vattimo adota a *kénosis* de Deus como a condição de se pensar a experiência religiosa na época pós-metafísica. A secularização, iniciada na encarnação,

³ Manfredo Araújo de Oliveira. *A religião na sociedade urbana e pluralista*. São Paulo: Paulus, 2013. (Coleção Temas de Atualidade), p.13.

⁴ Gianni Vattimo. *Credere di Credere. È possibile essere cristino nonostante la Chiesa?* Milano, Garzanti: 1996, p. 39.

continua em processo na pós-modernidade e tem como possibilidade, além de devolver à religião seu lugar central na sociedade pós-metafísica, educar o ser humano para a superação da essência originária violenta do sagrado e da própria vida social.⁵

O ponto fundamental para tal análise seria o fato de que, para a fé cristã, o único sagrado seria a pessoa humana e sua dignidade inalienável. Com pressupostos filosóficos e argumentos diferentes, de autores como Gianni Vattimo, sustenta uma tese que em alguns círculos religiosos aparece como paradoxal e contraditória, porém, resulta muito convincente: a secularização e a laicidade podem ser pensadas como produtos do cristianismo. A razão é que também o cristianismo e a religião da saída da religião, estando ela mesmo na origem dos valores que constituem nossa sociedade ocidental, compreendida a democracia e a separação da Igreja e o Estado. Esta tese não é uma apropriação indevida dos valores da modernidade, senão o desenvolvimento de um olhar atento aos valores de nossa cultura.⁶

A modernidade secularizada não apenas pretendeu a chamada ‘desconfesionalização do Estado’ (a separação entre religião e Estado) como pressupunha confinar a religião ao âmbito da vida privada (em nome do progresso como motivo para a luta contra a religião). “A ilustração europeia teve conotações não apenas laicas (sociedade secular), senão laicistas (abolir o fato religioso por seu caráter imaturo e alienado)”.⁷ Por conseguinte, a perspectiva crítica da religião sempre a considerava uma ilusão, alienação ou erro, entrave para a emancipação humana. Portanto, “[...] a crítica da religião se converteu em uma pedra angular do progresso ilustrado, assim como uma referência para a epistemologia, para a ética e para a racionalidade prática. Ao mesmo tempo, abriram as portas para a crítica pós-moderna e pós-metafísica do fato religioso”.⁸

Para John Caputo, no ensaio *Ateísmo, a/teologia e a condição pós-moderna*⁹, a ‘modernidade’ foi marcada por um sentido estrito de fronteira no qual a fé religiosa teria sido isolada como algo subjetivo, não objetivo e privado, por isso, não público, e, finalmente, reduzido a algo irracional ou destituído de valor cognitivo, cujo efeito é resumido na noção de ‘secularização’, o desencantamento do mundo, na expressão de Max Weber. Entretanto, a perspectiva pós-moderna das coisas consiste em desconfiar sobremaneira de tais fronteiras nítidas. Com isso, se a modernidade culmina numa decisiva ‘morte de Deus’, no ‘fim de uma ilusão’, então, os pós-modernistas denunciam a ‘ilusão do fim’, o fim das grandes histórias sobre o fim, a morte da morte de Deus.

Tudo indicou que a crítica foi impotente, que o fenômeno religioso persiste e ainda (re)surge com força ante aos prognósticos de seu desaparecimento. A religião não apenas sobrevive, senão que irrompe cada vez mais no foro público e reclama um posto privilegiado como tradição substantiva com efeitos políticos, socioculturais e econômicos. Ora, pensada sobre esse prisma, torna-se urgente refletir sobre as implicações da presença da religião na esfera pública, quando se considera sua atuação na sociedade da comunicação generalizada (veículos de massa), nas definições políticas da sociedade democrática, dentre outros aspectos fundamentais para uma leitura atenta de nossa atualidade.

3. Religião e esfera pública na sociedade pós-secular

Para além das teses de superação da religião, o desafio de pensar a função e tarefa da religião que torne possível a sua coexistência com os diversos ramos do saber, em especial, com a Filosofia em uma época chamada pós-metafísica, a qual não significa

⁵ Vattimo. *Credere di Credere*, 1996, p. 41

⁶ José Maria Aguirre Oraá. “Mundialización y Religiones”. In: Antonio Glaudenir Brasil Maia (Org.) *Filosofia e religião: fenômeno religioso no mundo (pós)secular*. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018.

⁷ Estrada, *Por una ética sin teología*, 2004, p. 13.

⁸ *Ibid.*, p. 21

⁹ John Caputo. “Ateísmo, a/teologia e a condição pós-moderna”. In: Michael Martin, (org.) *Um mundo sem Deus. Ensaio sobre ateísmo*. Lisboa: Edições 70, 2010, pp. 347-366)

necessariamente uma época pós-religiosa, mantém ainda o convite de Eugenio Trias na *Pensar la Religión*, que assinalamos no início de nossa reflexão. Assim, “[...] já não há superação da religião pela filosofia [...] a ideia de progresso e de emancipação não servem como mera alternativa aos velhos princípios religiosos”.¹⁰

Se acompanharmos aqui as reflexões de Habermas, no seu *Pensamento Pós-metafísico*¹¹, se a linguagem religiosa seguir como conteúdo semântico inspirador e irrenunciável, a Filosofia, mesmo em uma época pós-metafísica, não poderá nem substituir tampouco eliminar a religião. Embora possamos antever diferenças nada ligeiras, uma tese do gênero também está presente nas reflexões de Vattimo, na obra *Credere di Credere*, quando sentencia que - o “fim da modernidade”, ou, em todo o caso, a sua crise trouxe também consigo a dissolução das principais teorias filosóficas que julgavam ter liquidado a religião (o cientificismo positivista, o historicismo hegeliano e depois o marxismo) - “[...] já não existem razões filosóficas plausíveis e fortes para ser-se ateu ou para recusar a religião”.¹²

Posto tudo isso, a religião e sua presença na esfera pública constituem, aos olhos de muitos teóricos - dentre eles, citamos de modo especial Habermas, incluindo aqui Vattimo - um dos temas centrais hoje. Esse contexto tem colocado em questão posições que consideravam a religião não apenas como algo privado, mas até mesmo como irracional. Com isso, a condição extensiva da recuperação do interesse pela relevância pública da religião interpela intérpretes e teóricos na reconsideração de categorias fundamentais de análise crítica sobre a religião.

Habermas ressalta que a secularização do Estado não é a mesma da sociedade, que implica no paradoxo de aceitação pelos círculos religiosos em relação a justificação “pela via única da razão” no que tange aqui aos princípios constitucionais, que se assegure a liberdade de expressão religiosa e se esforce para conservar que esta não exerça influência no corpo político, ao passo que se assegure que participem como cidadãos no processo democrático. “O secularismo pretende resolver este paradoxo mediante a completa privatização da religião. Porém, na medida em que as comunidades religiosas desempenham um papel vital na sociedade civil e na esfera pública, a política deliberativa é produto de um uso público da razão tanto por parte dos cidadãos crentes como dos não crentes.”¹³ Assim, crentes e não-crentes no mesmo nível no uso público da razão: “Para o projeto democrático, as aportações de uma parte não são menos importantes que as da outra”.¹⁴

Desse ponto de vista, compreendendo que o cerne institucional da ‘sociedade civil’ pressupõe a formação de associações de base voluntária, não estatais e não econômicas como, por exemplo, associações culturais, universidades, mídias independentes, associações esportivas e de lazer, clubes de discussão, fóruns de cidadania e iniciativas civis até associações profissionais, partidos políticos, sindicatos e instituições alternativas, Habermas reconhece aqui a contribuição dos religiosos e suas associações em seus potenciais semânticos que, ao invés de terem se esgotados, ainda configuram “[...] fonte de inspiração não apenas para cidadãos crentes, que podem introduzir razões religiosas na discussão política com base numa ética da cidadania definida por condições simétricas de participação numa prática comum de autodeterminação democrática, mas para todos os cidadãos dispostos a ingressar ‘em processos aprendizagem’ incompatíveis com um secularismo militante”.¹⁵

¹⁰ Estrada, *Por una ética sin teología*, 2004, p. 156.

¹¹ Jürgen Habermas. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

¹² Vattimo. *Credere di Credere*, 1996, p. 17.

¹³ Jürgen Habermas. “Lo político: el sentido racional de una cuestionable herencia de la teología política”. In: Jürgen Habermas, Charles Taylor, Judith Butler, Cornel West. *El poder de la religión en la esfera pública*. Madrid: Trotta, 2011, p. 33.

¹⁴ Jürgen Habermas. “Lo político: el sentido racional de una cuestionable herencia de la teología política”, 2011, p. 36.

¹⁵ Jürgen Habermas, et al. *An Awareness of what is missing: Faith and Reason, in a Post-Secular Age*. Trad. Ciaran Conin. Cambridge: Polity, 2010, p. 185.

O conceito de pós-secularismo é proposto na medida que se compreende a exigência da religião e do secularismo participarem do processo de aprendizagem complementar nos debates públicos. Em outras palavras, a prevalência de uma sociedade pós-secular – e não apenas secular – pressupõe que crentes e não-crentes contribuam de modo reflexivo na discussão de temas diversos.

A expressão ‘pós-secular’ foi cunhada com o intuito de prestar às comunidades religiosas reconhecimento público pela contribuição funcional relevante prestada no contexto da reprodução de enfoques e motivos desejados. Mas não é somente isso. Porque na consciência pública de uma sociedade pós-secular reflete-se, acima de tudo, uma compreensão normativa perspicaz que gera consequências no trato político entre cidadãos crentes e não crentes.¹⁶

Em “*Ay, Europa!*” Habermas afirma que “uma sociedade pós-secular tem de ser encontrada alguma vez em um estado ‘secular’”¹⁷, assumindo uma postura de diálogo entre secularismo e religião, com o caráter secular das instituições preservado. O reconhecimento do papel de intérpretes das comunidades religiosas na vida política e na opinião pública, permite que o secular exija pensar o fenômeno religioso. O pós-secular, portanto, diz respeito ao fenômeno de ressurgimento do religioso em nível mundial. Claro que aqui a condição do poder estatal assume um caráter secular, e assegura as (minorias) religiosas direitos cada vez mais amplos: a liberdade de crença e, logo, a liberdade confessional são seguidas pelo direito a um exercício da religião livre e igual para todos, considerando que o Estado “[...] garante a liberdade de religião como um direito fundamental”¹⁸. Ainda nessa seara, Habermas admite que os fundamentos da universalidade da democracia e dos direitos humanos devem ser concebidos como parâmetros da crítica ao tratamento desigual recebido pelas minorias culturais.

O que se percebe nessa perspectiva seria o papel do Estado como capaz de criar possibilidades para a existência de um pluralismo religioso pacífico, ou seja, “Somente o exercício de um poder secular estruturado num Estado de direito, neutro do ponto de vista das imagens de mundo, está preparado para garantir a convivência tolerante, e com igualdade de direitos, de comunidades de fé diferentes, na substância de suas doutrinas e visões de mundo continuam irreconciliáveis”¹⁹. O Estado pensado em sua dimensão secular e neutro, cuja neutralidade possa intervir na pacificação de visões de mundo distintas entre cidadãos religiosos e secularizados.

A questão que ainda persiste diz respeito ao fato de que posições no âmbito da política serem manifestadas pelos cidadãos religiosos desvinculadas de suas convicções religiosas. Esse é o grande desafio ainda presente nesse debate. A exclusão peremptória da participação desses cidadãos no debate está afastada na reflexão de Habermas, que reconhece a premissa da garantia da liberdade de religião e não cogita que posições políticas ainda são marcadas por convicções religiosas, excetuando-se, de modo muito particular, que “[...] Tal exigência estrita só pode ser dirigida aos políticos que assumem mandatos públicos ou se candidatam a eles e que, por esse fato, são obrigados a adotar a neutralidade no que tange às visões de mundo”²⁰. Ao mesmo tempo considera que nos tribunais, parlamentos e na administração pública devem prevalecer os argumentos notadamente seculares.

Para isso, Habermas fala da chamada *capacidade epistêmica* que permitiria não apenas a observância crítica das convicções religiosas como também conectá-las com compreensões seculares. Portanto, a relação entre cidadãos religiosos e seculares na esfera pública pressupõe a tarefa colaborativa de tradução, na qual implicaria um

¹⁶ Jürgen Habermas. *Entre Naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007, p. 126.

¹⁷ Jürgen Habermas. *Ay, Europa!* Madrid: Trota, 2009, p. 64.

¹⁸ Habermas. *Ay, Europa!*, 2009, p. 72.

¹⁹ Habermas. *Entre Naturalismo e religião*, 2007, p. 09.

²⁰ Habermas. *Entre Naturalismo e religião*, 2007, p. 145.

reconhecimento recíproco e a abertura dialógica frente aos conteúdos de verdade de ambas²¹. Com efeito, para além das interpretações e dilemas que pode suscitar tal perspectiva, se reconhece que ainda merece um tratamento mais apropriado da literatura existente, porém, aqui a intenção foi apenas sinalizar em virtude do objetivo do presente texto tratar da problemática sobre religião e política no contexto do fenômeno religioso na sociedade (pós-secular). Assim, na análise sobre a relação religião, política e esfera pública, considerando a pretensão da ideologia do fim da religião e a superação do esquema que considera a religião como assunto meramente privado, deve-se levar em consideração: a persistente vitalidade da religião; a sua função como fonte de valores indispensáveis para o fomento da solidariedade e o respeito entre todos; o potencial semântico de sua linguagem específica que deveria enriquecer a cultura política. O reconhecimento da força e influência que ainda mantém a religião em nossas sociedades – ditas pós-seculares.

4. A questão da religião e da política em Gianni Vattimo

Esse debate sobre a religião na esfera pública também está presente nas reflexões de Gianni Vattimo, quando assinala a perspectiva ressurgente do fenômeno religioso em nosso tempo. Talvez já não seja mais necessário elencar que argumentos Vattimo utiliza para considerar o chamado (retorno do) fenômeno religioso, tendo em vista que poderia transparecer uma experiência notadamente europeia, ou mesmo circunscrita a um espaço de tempo, mas que estar presente de modo irrepreensível em múltiplos contextos de modo muito diverso do passado. A questão que ainda cabe desenvolver será a maneira como está presente no pensamento de Vattimo a questão da religião e sua presença na esfera pública em sociedades ditas (pós)seculares, ou melhor, refletir sobre tal perspectiva com a consciência ineludível da pluralidade de culturas e de religiões como essência da chamada experiência pós-moderna.

Vattimo afirma que na idade pós-metafísica não apenas se dessacraliza o mundo e perdemos as grandes certezas, como no processo de secularização tem lugar a crise ou dissolução da tirania da razão, da qual havia derivado a moderna crítica que pretendeu a redução da religião. A chamada época pós-metafísica vai ao encontro dos postulados das filosofias da desconstrução, do anúncio da ‘morte de Deus’ que permitiram uma compreensão da religião na pós-modernidade em termos pós-seculares.

Nesse sentido, Gianni Vattimo comunga da tese que o pós-moderno é pós-secular no sentido que a secularização estabelece as condições de possibilidade do religioso e, dito noutro lugar, é o destino do Ocidente cristão²². No entanto, não aceita a tentativa de associar o caráter pós-secular do pós-moderno como o propulsor do processo de dessecularização, considerando ser contraproducente querer pensar um mundo dessecularizado. Em outras palavras, não se acredita que o fenômeno religioso possa reverter todos os (des)avanços do movimento secular, ou mesmo, que este movimento possa também barrar aquele, enfim, os dois lances estão fadados ao fracasso. Entende Vattimo que o pós-secular é uma definição que leva em consideração o fenômeno de

²¹ “A tradução cooperativa de conteúdos religiosos remete a uma ética da cidadania cuja realização depende de enfoques epistêmicos mediante os quais as dissonâncias cognitivas sejam tratadas como desacordos razoáveis entre todas as partes engajadas em processos de aprendizagem complementares. Segundo Habermas, o pensamento pós-metafísico deve adotar uma atitude simultaneamente agnóstica e receptiva diante da religião, que se oponha a uma determinação estritamente secularista das razões publicamente aceitáveis, sem comprometer, entretanto, sua autocompreensão secular”. (Juliano da Costa Oliveira. *Secularismo e religião na democracia deliberativa de Habermas: da pragmática ao déficit ontológico e metafísico*. Porto Alegre, Editora Fi; Teresina, EDUFPI, 2018).

²² Isso é expresso fortemente na obra *Dopo la cristianità* (2002), quando Vattimo avalia que poderia implicar, por um lado, uma inversão que oculta a tradição histórica atual e, do outro lado, uma negação de que o Ocidente redescobriu suas origens cristãs. Além disso, Vattimo reconhece que se a secularização é o destino do Ocidente cristão, permanecemos marcados por esta tradição, e o retorno pós-moderno da religião se apresenta como uma resposta a isso. Gianni Vattimo. *Dopo la cristianità: per un cristianesimo non religioso*. Milano: Garzanti: 2002.

massa da religiosidade e sua presença na sociedade dos media²³. Tal fenômeno constitui um dos capítulos centrais para o pensamento atual que se inscreve na transição da ‘morte de Deus’ à fé pós-moderna, ou da transição do secular para o pós-secular. O fenômeno religioso difuso e sua presença nos medias configura uma ruptura com qualquer ponto de vista central, constitui uma reivindicação da legitimidade de diversas narrativas, lugar de experiências plurais, abertura ao ‘diálogo’ com culturas diversas, com seus dialetos, implicando assim em uma postura da tolerância.

No âmbito político, esse pluralismo e a presença da religião na esfera pública também permite pensar que conflitos políticos no contexto local ou até mesmo global podem estar sendo impulsionados por interesses religiosos? Talvez a questão possa ser mais direta: em que medida a relação entre fé e política resultou na politização da religião e se esse aspecto se configura um tema de urgência no contexto atual? A interpelação inicial representa para Vattimo que fica mais claro o que Marx falava acerca da função ideológica da religião. Acresce-se a isso a preocupação em pensar sobre o chamado choque de civilização que, sem dúvida, deve ser avaliada a função que a religião pode desempenhar nesse conflito, não como ‘guerra de religião’ que, de modo equivocado, apropria-se da religião para legitimar certas ações que implicam em fanatismos, atentados ou até mesmo a restrição de liberdades. Todos ainda temos em mente o atentado do 11 de setembro de 2001 e o que significou para a conjuntura internacional, porém, confunde as cartas as interpretações que consideram tal acontecimento como ato de guerra de religião.

Por isso, pode-se considerar providencial, uma *felix culpa*, o fato que hoje se fale tanto, embora seja despropositado, de guerra de religião: colocar em evidência o absurdo de uma tal interpretação não apenas quer dizer dar-se conta mais claramente do que acontece, liquidando um erro; é também uma ocasião para esclarecer o sentido da religião no nosso mundo para o benefício da própria consciência religiosa, com o resultado, espera-se, de prestar um serviço às igrejas e as confissões religiosas envolvidas.²⁴

Em outros termos, Vattimo a reflexão sobre a inatualidade da questão da guerra de religião em nosso mundo significa também começar a pensar em um modo mais autêntico o universalismo das grandes religiões salvíficas sobre as quais foi construído o mundo moderno e que fecundaram a própria civilização ocidental. Esse universalismo não pode se tornar álibi para os choques de civilização e de guerra de religião, pois constitui um equívoco diante do mundo marcado pela pluralidade cultural e religiosa, na qual não há mais espaço para discursos de superioridade civilizatória bem como religiosa, mesmo que se reconheça a dominação econômica que marca a geopolítica internacional.

No entanto, não há dúvidas de que o componente do absolutismo doutrinal que caracterizou a atitude religiosa, e ainda está presente, que, em sua herança metafísica, considera a premissa que identifica verdade, autoridade e poder político. Na esteira disso, é também válido que as estruturas políticas foram construídas na estreita relação com o impor-se de uma fé religiosa. Isso marca muitas tradições, porém, na medida em que se reconhece o papel da secularização nos impele a não considerar a necessária identificação entre o professar uma verdade religiosa e a pura adesão a uma rígida ordem política. Vattimo, em *Della Realtà*, afirma que, para dissipar equívocos sobre a

²³ Como fenômeno de massa, um dos exemplos centrais foi a presença do Papa na mídia. Mas Vattimo alerta que: por exemplo, o Papa João Paulo II fez um uso amplo dos meios de comunicação: sua mensagem se comunicou pela televisão e, demonstrou que sua morte, foi uma autêntica estrela midiática global. Há um falso universalismo promovido pelos medias, que é muito contraditório. “[...] La gente está más interesada en el espectáculo religioso que en su compromiso religioso”. Gianni Vattimo. “Una oración por el silencio”. In: Gianni Vattimo, John Caputo. *Después de la muerte de Dios: conservaciones sobre religión, política y cultura*. Buenos Aires: Paidós, 2010, p. 145.

²⁴ Gianni Vattimo. *Della Realtà: fini della Filosofia*. Milano: Garzanti, 2012, p. 187.

guerra de religiões, será preciso interpretar o sentido ético-política da crítica a conexão entre verdade, autoridade e poder política: a pretensão de autoridade decorrente da posse ou descoberta da 'verdade' é somente expressão da violência presente em muitas tradições culturais, políticas, religiosas.

A filosofia, na tentativa de despojar os caracteres violentos dessas tradições, despediu-se de uma concepção rigidamente objetivista da verdade, ligando-a, ao contrário e explicitamente, ao consenso das comunidades que compartilham paradigmas, tradições, também pré-conceitos, mas acima de tudo conscientes de suas condições de historicidade. A supressão do caráter violento em favor da tolerância e da escuta do outro parecem ser, na leitura de Vattimo, condição fundamental para o diálogo entre grandes tradições religiosas, que pressupõe que os fiéis estejam empenhados em crer em um modo menos exclusivo, reconhecendo aqui ser algo ainda pouco praticado.

Aqui cabe a questão, como é possível professar a própria religião em uma sociedade cada vez mais marcada pela presença de múltiplas religiões e de iguais direitos? Sem dúvida, para se pensar a condição da experiência religiosa na época pós-metafísica, Vattimo em *Essere e dintorni* defende que: "[...] muito mais do que buscar o triunfo de uma fé sobre outra, a tarefa que todos temos pela frente é reencontrar – depois da época 'metafísica' dos absolutismos e da identidade entre verdade e autoridade – a possibilidade de uma experiência religiosa pós-moderna, na qual a relação com o indivíduo não seja mais poluída pelo medo, pela violência, pela superstição".²⁵

Nesse sentido, a preocupação central será a desconstrução de pensar a politização da religião e isso se torna um assunto preocupante, que mereça constantes reflexões. Com isso, Vattimo considera que a Filosofia deva assumir o discurso da secularização, pois se o contexto atual está marcado pela diversidade religiosa, e se pensarmos, por exemplo, na luta por integração de povos de culturas distintas, obviamente o desafio passa de modo especial pela exigência de não podemos negligenciar a análise das condições materiais de existência. A luta pela existência digna não tem fronteiras teóricas, epistemológicas, filosóficas, políticas, religiosas. A superação das condições degradadas de existência deve ser uma decisão da política e a religião deve se converter em um modo que nos auxilie a compreender os outros, não uma forma de exacerbar nossas diferenças que crie um ambiente de conflito. Em outras palavras, a religião reencontrada na época pós-metafísica, livre da pretensão de poder e isenta de qualquer tentação de imposição violenta da verdade, deverá levar a sério as razões históricas do choque de civilizações, em suas implicações de desigualdades e exploração econômicas, que se mascaram com razões de fé e de cultura, ao invés de se preparar para uma guerra infinita de religião. É inevitável reconhecer que a noção de 'choque de civilizações' se desenvolveu sob a influência da ideologia política e econômica em geral que religiosa. Essa interpretação da influência do componente religioso, então, tem de ser desconstruída – embora muitos líderes de movimentos religiosos tenham adentrado na esfera política partidária, ou mesmo a apropriação indevida da religião por políticos – posto que muitos fatores desses conflitos são ideológicos, motivados por interesses econômicos e de dominação.

Nessa esteira de reflexão, é imperioso registrar que Vattimo tem a pretensão de desconstruir a influência do chamado pensamento forte que possa marcar profundamente posições dogmáticas na religião como na política. Essa perspectiva desconstrutivista tem a sua herança em Nietzsche e Heidegger, quando Vattimo reelabora, ao seu modo em sua mais variada produção intelectual, a crítica à pretensão do caráter imutável da verdade, dos pontos de vistas centrais e identitários, o que implica na leitura da religião e da política no cenário da condição pós-moderna.

²⁵ VATTIMO, Gianni. *Essere e dintorni*. Milano: La nave di Teseo editore, 2018, p. 310.

5. Conclusão

Pelo exposto até agora, a condição extensiva da recuperação do interesse pela relevância pública da religião interpela intérpretes e teóricos na reconsideração de categorias fundamentais de análise crítica sobre a religião. E fundamentalmente nos deparamos com a tentativa de pensar o fenômeno religioso para além do secularismo e da crítica ilustrada moderna que pretenderam excluir a religião de todos os aspectos da vida pública. Por isso, são significativas as contribuições teóricas dos autores abordados neste artigo, não consideradas aqui as diferenças nada ligeiras, que não constituíam objeto de análise.

Embora se reconheça o esforço de demarcação das fronteiras entre política e religião, reconhecidas as contribuições da religião para o debate, bem como da crítica do aspecto ideológico que também constitui essas instâncias da vida social, são perceptíveis as tentações de interferências indevidas da religião na política e vice-versa, posturas ainda marcadas pelo fundamentalismo, verdades absolutas e autoritarismo, o que compromete o espaço democrático. Tudo isso equivale a dizer que a religião é um assunto "privado" e que o Estado é "naturalmente" na época pós-metafísica, não para sempre, uma instituição secular (laica) que não tem as ferramentas para escolher um mito, uma forma de arte, uma ciência oficial e nem mesmo uma moral, além do que se exige a abertura do espaço máximo para cada cidadão fazer livremente as suas escolhas. Não obstante, é imprescindível alertar que a solução desses dilemas não passa pela erradicação da religião através do laicismo que configura certas posições políticas. A escuta atenta dos sinais dos tempos e a leitura crítica do presente são tarefas irrenunciáveis da Filosofia ante às (inter)faces da religião e da política no mundo marcado pelo pluralismo, em todos os sentidos.

Referências

- Caputo, John. "Ateísmo, a/teologia e a condição pós-moderna". In: Michael Martin (org.) *Um mundo sem Deus. Ensaios sobre ateísmo*. Lisboa: Edições 70, 2010, pp. 347-366)
- Estrada, Juan Antonio. *Por una ética sin teología: Habermas como filósofo de la religión*. Madrid: Ed. Trotta, 2004.
- Habermas, Jürgen. *Entre Naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.
- Habermas, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.
- Habermas, Jürgen, et al. *An Awareness of what is missing: Faith and Reason, in a Post-Secular Age*. Trad. Ciaran Conin. Cambridge: Polity, 2010.
- Habermas, Jürgen. *Ay, Europa!* Madrid: Trotta, 2009.
- Habermas, Jürgen. "Lo político: el sentido racional de una cuestionable herencia de la teología política". In: Jürgen Habermas, Charles Taylor, Judith Butler, Cornel West. *El poder de la religión en la esfera pública*. Madrid: Trotta, 2011.
- Oliveira, Manfredo Araújo de. *A religião na sociedade urbana e pluralista*. São Paulo: Paulus, 2013. (Coleção Temas de Atualidade).
- Oliveira, Juliano C. da Costa. *Secularismo e religião na democracia deliberativa de Habermas: da pragmática ao déficit ontológico e metafísico*. Porto Alegre, Editora Fi; Teresina, EDUFPI, 2018.

Oraá, José M. Aguire. "Mundialización y Religiones". In: Maia, Antonio Glaudenir Brasil (Org.) *Filosofia e religião: fenômeno religioso no mundo (pós)secular*. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018.

Vattimo, Gianni. *Essere e dintorni*. Milano: La nave di Teseo editore, 2018.

Vattimo, Gianni. *Credere di Credere*. È possibile essere cristino nonostante la Chiesa? Milano, Garzanti: 1996.

Vattimo, Gianni, Caputo, John. *Después de la muerte de Dios: conservaciones sobre religión, política y cultura*. Buenos Aires: Paidós, 2010.

Vattimo, Gianni. *Dopo la cristianità: per un cristianesimo non religioso*. Milano: Garzanti: 2002.

Vattimo, Gianni, Derrida, Jacques. *A religião: o seminário de Capri*. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

Vattimo, Gianni, Girard, René. *Verità o fede debole? Dialogo su cristianesimo e relativismo*. Pisa: Transeuropa, 2006.

Vattimo, Gianni. *Della Realtà: fini della Filosofia*. Milano: Garzanti, 2012.

Doutor em Filosofia (UFPB/UFPE/UFRN, 2010)

Professor do Curso de Filosofia (UVA)

Professor do PPG Filosofia (UVA)

E-mail: glaudenir@gmail.com