

# O dinamismo da linguagem habermasiana na reconstrução do materialismo histórico e na tese da pós-secularização

*José Tadeu Batista Souza\**  
*Emerson Silva\*\**

## Resumo

O materialismo histórico como ideia cara à filosofia marxista, o fenômeno religioso e a linguagem fizeram parte de muitos espectros das reflexões filosóficas no século XX e, ainda hoje estão presentes como provocação ao pensamento que se proponha rigoroso. No presente texto será dado um enfoque mais restrito referente à proposta aqui sugerida. Em um primeiro momento, apresentaremos a reconstrução do materialismo histórico marxista a partir de uma gama de conceitos relacionados à filosofia da linguagem habermasiana. Na sequência, como resultado das suas abordagens mais recentes relacionadas aos estudos sobre religião, apresentar-se-á um esboço sobre a sua tese da pós-secularização.

**Palavras-chave:** Materialismo, linguagem, Habermas, secularização, pós-secularização.

## The dynamism of the habermasian language in the reconstruction of historical materialism and in the post secularization thesis

## Abstract

Historical materialism as an idea dear to Marxist philosophy, the religious phenomenon and language were part of many specters of philosophical reflections in the 20th century

---

\* Universidade Católica de Pernambuco. Graduado em Filosofia pela Universidade Federal da Paraíba – UFPB. Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUCRS-RS. Professor do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião e Mestrado de filosofia da Universidade Católica de Pernambuco. jose.tadeu@unicap.br .

\*\* ORCID iD <https://orcid.org/0000-0003-2399-5891> . Universidade Católica de Pernambuco. Doutorando em Ciências da Religião na Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP). Mestre em Ciências da Religião - UNICAP (2018). Graduado em Teologia pela Faculdade de Teologia Integrada / Instituto Aliança de Linguística, Teologia e Humanidades – FATIN/IALTH (2019). Graduado em Serviço Social pela Universidade Federal de Pernambuco – UFPE (2015). silvaemerson900@gmail.com .

and are still present today as a provocation to rigorous thinking. In this text, a more restricted focus will be given to the proposal suggested here. At first, we will present the reconstruction of Marxist historical materialism from a range of concepts related to the philosophy of Habermasian language. Then, as a result of his more recent approaches to studies of religion, an outline of his post-secularization thesis will be presented.

**Keywords:** Materialism, language, Habermas, secularization, post-secularization.

## **El dinamismo del lenguaje habermasiano en la reconstrucción del materialismo histórico y en la tesis post-secularización**

### **Resumen**

El materialismo histórico como idea cara a la filosofía marxista, el fenómeno religioso y el lenguaje formaron parte de muchos espectros de reflexiones filosóficas del siglo XX y siguen presentes hoy como provocación al pensamiento riguroso. En este texto, se dará un enfoque más restringido a la propuesta aquí sugerida. En primer lugar, presentaremos la reconstrucción del materialismo histórico marxista a partir de una serie de conceptos relacionados con la filosofía del lenguaje habermasiano. Luego, como resultado de sus aproximaciones más recientes a los estudios de religión, se presentará un esbozo de su tesis posterior a la secularización.

Palabras clave: materialismo, lenguaje, Habermas, secularización, possecularización.

### **1. Introdução**

O fio condutor que perpassa toda sucessão teórica pertencente ao pensamento de Jürgen Habermas é a sua *teoria da ação comunicativa*. A possibilidade de fala ideal dos sujeitos é a base para os processos de aprendizagem socioevolutivos que se demonstraram centrais na história das sociedades humanas. Em virtude deste medium linguístico, é que se estabelece a sistematização das compreensões dispostas em sua *teoria da evolução social*. Estas duas abordagens perfazem de uma maneira abrangente a denominada *Teoria Crítica habermasiana*<sup>1</sup>, horizonte hermenêutico que integra dimensões tanto sociais, quanto da personalidade dos sujeitos envolvidos. Sob estes dois grandes eixos da sua Teoria Crítica é que o presente artigo será desenvolvido.

Dos mais variados autores que dialogam com o pensamento do autor, em sua tentativa de reconstrução da teoria do materialismo histórico, destacam-se o filósofo norte americano Charles Sanders Peirce, (PEIRCE, 1983), sobretudo pela crítica pragmática direcionada a tradição moderna

---

<sup>1</sup> Conferir, como uma das mais importantes sínteses teóricas sobre o assunto: MELO, Rúion. **Marx e Habermas: Teoria crítica e os sentidos da emancipação**. São Paulo: Saraiva, 2013.

da filosofia da consciência. No que diz respeito às estruturas universais de interação linguística e desenvolvimento cognitivo entre os sujeitos, Habermas recebe influência de (CHOMSKY, 1978) e (PIAGET, 1980). Evidencia-se com isso o caráter interdisciplinar típico dos teóricos da *Escola de Frankfurt*<sup>2</sup>, nas suas pesquisas direcionadas a história, evolução e desenvolvimento social.

No que concernem às compreensões em torno do tema da religião, é pertinente salientar que esta é referenciada, sobretudo pelo significado que ela detém em relação ao “*mundo da vida*”, horizonte discursivo dos cidadãos, de caráter fundamental para sua teoria do agir comunicativo. Uma vez pertencente a esta esfera de interação dos indivíduos, ela também se insere em uma teoria evolucionária da sociedade, interconectando-se aos processos de sócio-aprendizagem, gozando de um status mais ou menos vigente.

A tese sobre a pós-secularização, desenvolvida nos últimos dez anos, confere um novo rumo aos estudos habermasianos sobre o lugar da religião na sociedade. A maioria dos seus intérpretes entende que nestes últimos trabalhos ocorrera uma reavaliação dos antigos paradigmas que nortearam seus posicionamentos, frente às novas manifestações do fenômeno religioso, sobretudo no que diz respeito às suas formas de significação frente à crise da razão secular e, por conseguinte sua legitimação na esfera pública.

O presente artigo objetiva uma compreensão mais abrangente quanto o dinamismo encontrado na sua teoria da sociedade, descrita aqui desde suas protoformas encontradas no materialismo histórico dialético marxista à tese sobre as sociedades pós-seculares<sup>3</sup>.

## 2. Do materialismo histórico marxista ao pragmatismo da linguagem

Duas de suas obras registram os principais conteúdos conceituais sugeridos para se compreender a natureza desta reconstrução: *Técnica e Ciência como ideologia* (1968) e *Para a reconstrução do materialismo histórico* (2016)<sup>4</sup>.

---

<sup>2</sup> Habermas passou alguns anos trabalhando no Instituto de Pesquisa da Escola de Frankfurt, propriamente lá se integrou quantos as pesquisas e os primeiros desenvolvimentos da sua Teoria Crítica.

<sup>3</sup> Parte do presente artigo foi desenvolvido a partir do excerto do nosso trabalho dissertativo intitulado: “Religião e Esfera Pública na Sociedade Pós-Secular: O diálogo entre religião e razão em Jürgen Habermas” .

<sup>4</sup> Com um enfoque mais metodológico pode se referenciar também a: *Teoria do Agir Comunicativo* volumes (I) e (II). Nas duas obras magnas do autor pode ser encontrado o bojo estrutural de suas principais teorias.

O percurso teórico fora seguido a partir dos conceitos de: *trabalho, história da espécie e modo de produção*, sendo os dois últimos, tratados quase que indissociavelmente. Estes conceitos são remanejados por intermédio da sua teoria da comunicação, e se reinsere na tradição marxista sob uma nova perspectiva, recompondo uma nova linha de argumentação na teoria do materialismo histórico.

O conceito de *trabalho*, entendido por Marx e Engels nos termos de transformação da natureza, é um dos principais termos a serem desenvolvidos nas abordagens sobre o materialismo histórico marxista. Ele é a principal base para toda elucidação materialista da história da espécie. É através da ação racionalizada do trabalho que os homens se distinguem dos animais e produzem a sua própria vida:

Pode se distinguir os homens dos animais pela consciência, pela religião, por tudo o que se queira. Mas eles próprios começam a se distinguir dos animais logo que começam a *produzir* seus meio de existência, e esse passo à frente é a própria consequência de sua organização corporal. Ao produzirem seus meios de existência, os homens produzem indiretamente a sua própria vida material. (MARX; ENGELS, 1998, p. 10-1)

Este caráter antropológico universal do conceito de trabalho não incide apenas de modo particular na vida dos seres humanos, mas na coletividade como um todo. A cooperação social dos indivíduos em torno de suas atividades de subsistência gera uma força produtiva, que segundo Marx: “determina o estado social, e que se deve, por conseguinte estudar e elaborar incessantemente a ‘história dos homens’ em conexão com a história da indústria e das trocas” (IBIDEM, p. 24).

O trabalho material conduz as principais modificações na base da sociedade e é responsável também pela formatação da consciência dos indivíduos. A célebre frase de Marx: “Não é a consciência do homem que determina a sua existência, mas, ao contrário, sua existência social é que determina a sua consciência”, foi trabalhada pelo filósofo sob os seguintes aspectos:

A tese de que “o modo de produção da vida material condiciona o processo de vida social, política e espiritual em geral”, de que todas as relações sociais e estatais, todos os sistemas religiosos e jurídicos, todas as ideias teóricas que brotam na história somente podem ser compreendidas quando forem

compreendidas as condições materiais de vida da época em questão e quando se conseguir explicar tudo aquilo por essas condições materiais; [...] (MARX, 2008, p. 276).

Destas relações materiais de produção surgem duas classes de indivíduos que, dialeticamente, estabelecerão um conjunto de relações sociais responsáveis por configurar diversos *modos de produção*, que conduzirão os principais fenômenos da *história da espécie* humana: as que detêm os meios de produção do trabalho, ou seja, os instrumentos e maquinários necessários, e as que têm a força de produção do trabalho. Em síntese, muitas das principais ideias defendidas em nome do materialismo histórico marxista têm nestas afirmações seus desenvolvimentos fundamentais.

Habermas afirma que as ações humanas são alimentadas por duas fontes de racionalização, e as dispõe nas análises que faz do materialismo histórico<sup>5</sup>: *Ação racional teleológica (ou estratégica)* e a *ação racional comunicativa*<sup>6</sup>. Estas aparecem na sua obra: *Técnica e ciência como ideologia* (1968), respectivamente sob os conceitos de: *trabalho e interação*.

Sob estas duas formas de racionalidade serão desenvolvidos os argumentos em torno de possíveis soluções para questões teóricas e práticas do saber filosófico, e no que concernem as propostas de emancipação humana. A ação racional teleológica, também chamada de *ação instrumental*, é definida pelo autor nos seguintes termos:

[...] A ação instrumental orienta-se por *regras técnicas* que se apoiam no saber empírico. Estas regras implicam em cada caso prognoses sobre eventos observáveis, físicos ou sociais; [...] O comportamento da escolha racional orienta-se por *estratégias* que se baseiam num saber analítico. [...] A ação racional teleológica realiza fins definidos sob condições dadas. [...] (HABERMAS, 1968, p. 57 – grifo meu).

---

<sup>5</sup> Estes dois modelos de ação perfazem também a reavaliação feita pelo filósofo à teoria da racionalização da sociedade de Max Weber, que para ele não foi exposta de uma maneira satisfatória. “Max Weber, ao falar da racionalização da sociedade, quis referir-se a este mesmo processo e pretendeu explicá-lo. Na minha opinião, nem Max Weber nem Herbert Marcuse o conseguiram de uma maneira satisfatória” (HABERMAS, 1968, p. 55).

<sup>6</sup> Posteriormente, o autor desenvolve outras duas modalidades de razão: *agir normativo* e *agir dramaturgico*. Estas não serão tratadas aqui, pois não estão referenciadas na obra destacada para a análise da sua proposta quanto à reconstrução do materialismo histórico.

A ação racional teleológica exerce um efeito perlocucionário nos ouvintes: “o que Austin denomina de *efeitos perlocutivos* surge tão somente pelo fato de os atos ilocucionários desempenharem certo papel em um contexto teleológico da ação” (HABERMAS, 2012a, p.502). Ela não se dispõe à interação dos falantes, mas está relacionada à força do dito na intervenção no mundo objetivo. Se o falante *A* proíbe que o ouvinte *B* fume em seu estabelecimento, condições e sanções serão estabelecidas para que a finalidade seja alcançada. Dessa forma, não há preocupação em torno das pretensões de validade da norma posta por *A*. Diferentemente do que seria a *ação racional comunicativa*:

Entendo por ação comunicativa uma interação simbólica mediada. Ela orienta-se segundo *normas de vigência obrigatória* que definem as expectativas recíprocas de comportamento e que têm de ser entendidas e reconhecidas, pelo menos, por dois sujeitos agentes. Enquanto a realidade das regras e estratégias técnicas depende da validade de enunciados empiricamente verdadeiros ou analiticamente corretos, a validade das normas sociais só se funda na intersubjetividade do acordo acerca de intenções e só é assegurada pelo conhecimento geral das obrigações [...] (HABERMAS, 1968, p. 57 – grifo meu).

Esta se expressa de forma ilocucionária, pois é posta em discussão, no que tange as pretensões de validade dos seus atos de fala. A verdade e normatividade dos seus enunciados estão sujeitos à crítica e avaliação pelo falante e ouvinte que interage entre si. Com o auxílio do ato ilocucionário: “[...] o falante dá a conhecer sua vontade de que se compreenda o que ele diz, enquanto saudação, ordem, admoestação, explicação, etc” (HABERMAS, 2012a, p. 503).

Habermas avalia os principais conceitos sobre o materialismo histórico, direcionado por estas duas formas de racionalização. Elas estão presentes no âmbito do *trabalho*, *história da espécie* e *modos de produção*. Sob estas duas formas do pensamento racional subjazem o desenvolvimento técnico das sociedades humanas (ação racional teleológica) e cognitivo dos indivíduos (ação comunicativa), que na sua compreensão da sociedade, interagem na promoção do desenvolvimento histórico.

Sobre a centralidade do conceito de *trabalho* no cerne da reprodução humana, o autor propôs novos incursos teóricos, haja vista as novas pesquisas antropológicas desenvolvidas: “O conceito de trabalho social de Marx é apropriado para a delimitação do modo de vida dos hominídeos diante

daquele dos primatas; mas ele não alcança a reprodução especificamente humana da vida” (HABERMAS, 2016, p. 212-3).

É apontada a mediação da *linguagem* (ação comunicativa) na promoção de uma estrutura familiar que resolvera um problema sistêmico causado pelo modo de produção da caça organizado socialmente (ação instrumental). A separação e independência da horda de caçadores das fêmeas colhedoras e jovens fez surgir uma nova necessidade de integração que só poderia ser solucionada pela introdução do sistema de parentesco:

Apenas um sistema familiar apoiado no casamento e na descendência regulada permite ao membro macho adulto vincular, *via* papel do pai, um *status* no sistema masculino do grupo de caçadores a um *status* no sistema de mulheres e crianças e, mediante isso, (a) integrar funções do trabalho social com funções de cuidado na alimentação para os jovens e, além disso, (b) coordenar funções de caça masculina com aquela da colheita das fêmeas (IBIDEM, p. 214).

Esta integração, resultante da inserção da estrutura familiar associada à economia de caça, representa um momento indispensável na história da vida humana alcançada pelo *Homo sapiens*, e ela só foi possível através de um mundo simbólico de interação, proporcionado pela ação comunicativa da linguagem. Esta dispôs sobre os seres humanos papéis sociais distintos da unidimensionalidade de status que cada indivíduo recebia em seus domínios ação racional de produção.

Dado o caráter central da produção material no marxismo, Karl Marx concentrará suas atenções também nas formas que os indivíduos se organizam socialmente para produzir seus bens, o que foi colocado mais acima como: *modos de produção*. Nicos Poulantzas, um dos mais importantes teóricos da tradição marxista, assim os define:

Por *modo de produção* designaremos, não o que geralmente se indica como o econômico, as relações de produção em sentido estrito, mas uma combinação específica de diversas estruturas e práticas que, na sua combinação, aparecem como outras tantas instâncias ou níveis, em suma, como outras tantas estruturas regionais desse modo [...]. O tipo de unidade que caracteriza um modo de produção é o de um todo complexo com dominância, em última instância, do econômico: dominância em última instância para a qual reservaremos o termo de determinação (POULANTZAS, 1977, p. 13).

Marx elencou seis modos de produção sucessivamente dispostos na história da espécie humana em uma lógica de desenvolvimento das forças produtivas, a saber: o das *comunidades primitivas, o antigo, o asiático, o feudal, o capitalista e o socialista*. Nosso autor argumenta em torno da insuficiência deste conceito referente à capacidade de interpretação do desenvolvimento social:

O conceito de modo de produção da conta do fato de que o *desdobramento das forças produtivas* certamente é uma dimensão importante no desenvolvimento social, embora *não uma dimensão decisiva* para a periodização. Outras propostas de periodização podem ser guiadas por uma classificação de *formas de cooperação*; [...] (HABERMAS, 2016, p. 235 – grifo meu).

Quanto à classificação dos modos em específico, argumenta: “O resultado desse procedimento seria uma dispersão pluralista de modos de produção e uma diluição de sua lógica de desenvolvimento” (IBIDEM, p. 242). O referencial adotado não leva em consideração as formas mistas de modos de produção que uma determinada sociedade pode ter, e que nem sempre este curso indica formas de desenvolvimento social ou estágios de mudanças. Observa-se como exemplo o caso do modo de produção asiático: “Esse modo de produção pode ser atribuído ainda ao último estágio da ordem das comunidades primitivas ou ser concebido como a primeira forma da sociedade de classes?” (IBIDEM, p. 239).

Ocorre uma reavaliação sobre a centralidade do paradigma do modo de produção na história da espécie humana, remanejando este conceito a partir da tentativa de: “classificar imediatamente as formas de *integração social*, que são determinadas pelos princípios de *organização social*, segundo *critérios evolucionários*” (IBIDEM, p. 243). Por princípios de organização social se compreende:

[...] inovações que são possíveis graças a passos de aprendizagem passíveis de ser reconstruídos em termos de lógica de desenvolvimento e a institucionalização de níveis de aprendizagem da sociedade casa vez mais novos. [...] Nesse caso, o processo de aprendizagem evolucionário das sociedades é dependente das competências dos indivíduos que lhes pertencem. Estes, por sua vez, adquirem suas competências não na qualidade de mônadas isoladas, mas na medida em que se aprimoram nas estruturas simbólicas de seu mundo de vida (IBIDEM, p. 242-44).

A categoria utilizada para analisar a história da espécie humana, não centralizará unicamente o conceito de modos de produção, mas apontará um

princípio de generalização mais forte, a saber: Os princípios de organização social decorrentes dos *processos de aprendizagem socioevolutivos*, mediados pelo *uso da linguagem*. Há uma correlação entre os impulsos evolucionários da história da técnica e a evolução simbólica das imagens de mundo dos indivíduos.

A compreensão habermasiana dos processos de aprendizagem socioevolutivos, recebe influência da teoria da psicologia genética de Piaget<sup>7</sup>, que se relaciona com as etapas do processo civilizatório. Estes processos de aprendizagem decorrem da interação existente entre a sociedade e os indivíduos, no aprimoramento das estruturas simbólicas de seu mundo de vida.

Por “mundo de vida” pode se entender o ambiente onde se realiza uma determinada atividade humana. Nele os sujeitos constroem e acumulam linguisticamente seus referenciais de ação. Seus componentes simbólicos são: “a cultura, a sociedade, e a pessoa, entrelaçados estreitamente na consciência coletiva” (HABERMAS, 2012b, p. 196).

Em suma, os processos de aprendizagem socioevolutivos demarcam o percurso da espécie humana na sua capacidade de adquirir competência de falar e agir, habitando em um universo simbólico. São três os estágios resultantes destes processos de aprendizagem: estágio de interação mediada simbolicamente, estágio do discurso diferenciado de maneira proposicional e o estágio dos discursos argumentativos:

No estágio de interação mediada simbolicamente [...] *A* manifesta com a ajuda de um símbolo comunicativo uma expectativa de comportamento diante da qual *B* reage com uma ação com o propósito de preencher as expectativas de *A*. No estágio do discurso diferenciado de maneira proposicional fala e ação se separam pela primeira vez [...]. Por esta razão, duas expectativas recíprocas de comportamento podem ser coordenadas de tal modo que constituam um sistema de motivações recíprocas, [...] No terceiro estágio, caracterizado pelos discursos argumentativos, as pretensões de validade, que vinculamos aos atos de fala, podem ser transformadas em temas (IBIDEM, p. 244-45).

Reconstruir o materialismo histórico marxista é focar em determinados conceitos, recompondo-os ou associando-os a outros prismas teóricos e metodológicos, com a mesma finalidade pretendida pela teoria: reconhecer as realidades estruturantes da sociedade e promover a emancipação humana.

---

<sup>7</sup> Segundo Piaget o desenvolvimento emocional dos seres humanos percorrem quatro estágios sucessivos: *simbiótico, egocêntrico, sociocêntrico e universalista*. Estes, por sua vez, desencadeiam outros quatro estágios de desenvolvimento cognitivo: *sensorio motor; pré-operacional, operações concretas e operações abstratas* (PIAGET, 1980).

### 3. A tese da pós-secularização

O termo “pós-secularização” aparece pela primeira vez no vocabulário de Habermas em sua premiação pela Associação de Livradores da Alemanha. Seu discurso, intitulado *Glauben und Wissen* (Fé e Saber), se deu por ocasião do recebimento do Prêmio da Paz, pouco tempo depois ao atentado de 11 de setembro às torres gêmeas em Nova Iorque. Em linhas gerais, o que o autor entende sobre o fenômeno da pós-secularização pode ser encontrado, em síntese, nos seguintes termos:

A sociedade pós-secular continua na própria religião o trabalho que esta realizou sobre o mito. Não mais, contudo, com o propósito híbrido de uma apropriação hostil, e sim no interesse de, na própria casa, opor algum sentido à entropia sorrateira dos recursos escassos (HABERMAS, 2013, p. 23).

O mesmo percurso conceitual sugerido na reconstrução da teoria do materialismo histórico é seguido nas suas perspectivas sobre a tese da pós-secularização: os processos de aprendizagem socioevolutivos por intermédio da linguagem cujos, indivíduos e sociedades perfazem em conjunto a trajetória de uma evolução social.

Cidadãos religiosos e secularizados se dispõem na sociedade pós-secular a um processo de aprendizagem dupla e complementar, onde não mais impera uma secularização restrita, entropia das fontes de sentido importantes para o estabelecimento da dignidade humana e integração social encontradas no discurso religioso:

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 só isso. Porque na consciência pública de uma sociedade pós-secular reflete-se, acima de tudo, uma compreensão normativa e perspicaz que gera consequências no trato político entre cidadãos crentes e não-crentes. (HABERMAS, 2007a, p. 126).

O tema da pós-secularização é consideravelmente amplo e não foi inaugurado pelo filósofo<sup>8</sup>. Seu fundamento está em determinadas

---

<sup>8</sup> Cf. o artigo: OLIVEIRA, Gustavo Gilson; OLIVEIRA, Aurenéa Maria de. Modernidade, (Des) secularização e Pós-secularismo nos debates atuais da sociologia da religião. **REVITEO – Revista de Teologia e Ciências da Religião da UNICAP/PE**, Recife, v. 01, n.1, pp. 24-45, dez. 2012. Este narra sete formas de entendimento do conceito de pós-secularismo.

constatações de caráter imprescindível para algumas de suas principais construções discursivas. A começar, pelo registro do fenômeno que muitos cientistas da religião entendem relacionar-se com a tese da pós-secularização: *o retorno do sagrado*<sup>9</sup>.

O retorno do sagrado consiste em uma compreensão contrária a unilateralização das vivências mecanicistas e racionalistas do Universo, e se propõe a resgatar a dimensão sagrada da vida em uma perspectiva holística, com vistas ao estabelecimento da totalidade do indivíduo (CAVALCANTI, 2000).

Este processo se dá frente à crise do paradigma, entendido pelo sociólogo alemão Max Weber, do *desencantamento do mundo*, que pode ser definido como o processo de diluição do discurso religioso mediante o avanço da racionalidade moderna. O advento da democracia no modelo de Estado moderno e seu estabelecimento legislativo com base no consenso temporal legitimado pelos indivíduos, produziria o fim da religião na sua propriedade de estruturação social.

Apesar dessa perda de espaço, o fenômeno religioso se reconfigura. Como afirma Thomas Luckmann: “O religioso nunca se foi embora, só mudou a sua face”. Como identificável em toda história ele sinalizará, como entende Peter Berger (1996), gestos humanos prototípicos que podem constituir como sinais de transcendência.

O seu potencial semântico de reservas de sentido tem a capacidade de vindicar em qualquer tempo, destaque à vida humana. Segundo António Teixeira Fernandes, em seu artigo *O retorno do sagrado*, há um movimento ondulatório nessa compreensão pertinente à consideração: “Os fatos sociais são caracterizados por uma relativa reversibilidade. Existe, por um lado, uma circularidade e, por outro, uma recorrência” (FERNANDES, 1995, p.200). Em outras palavras, o sociólogo atesta a naturalidade cíclica de determinados fenômenos sociais em amplitudes e durações diferentes.

Com isso, é possível entender o fenômeno religioso, enquanto constituição elementar da cultura humana, como sempre presente na sociedade dos indivíduos, variando em determinados momentos quanto a sua importância e significado adquiridos em determinada forma de sociedade.

A socióloga francesa Danièle Hervieu-Léger em seu estudo *O Peregrino e o Convertido: a religião em movimento* faz um breve apanhado teórico quanto à

---

<sup>9</sup> Tal fenômeno também pode ser referenciado como a revanche de Deus (fenômeno de explosão de novos movimentos religiosos), dessecularização ou reencantamento do mundo (OLIVEIRA, 2005).

emergência de novos movimentos religiosos e a reconfiguração dos antigos, dentro daquilo que ela compreende por *modernidade religiosa*.

O seu entendimento quanto a este “retorno do sagrado” diz respeito a um processo de individuação e subjetivação do discurso religioso que ela denomina de “*bricolagem de crenças*”. Para Hervieu-Léger: “A descrição desta modernidade religiosa se organiza a partir de uma característica maior, que é a tendência geral a individualização e à subjetividade das crenças religiosas (HERVIEU-LÉGER, 2015, p.42)”. Quanto à relação entre secularização e religião afirma:

A secularização das sociedades modernas não se resume, portanto, apenas ao processo de evicção social e cultural da religião com a qual ela é confundida, muitas vezes. Ela combina, de maneira complexa, a perda da influência dos grandes sistemas religiosos sobre uma sociedade que reivindica sua plena capacidade de orientar ela mesma seu destino, e a recomposição, sob uma forma nova, das representações religiosas que permitiram a esta sociedade pensar a si mesma como autônoma (HERVIEU-LÉGER, 2015, p.37).

A ideia de uma sociedade pós-secular pode ser entendida sob várias perspectivas relacionadas aos estudos do fenômeno da dessecularização na sociedade moderna. A concepção de Habermas é norteada pela ideia de uma mudança significativa vinculada a uma autocompreensão do Estado secular e da sociedade atual – sobretudo europeia – no que diz respeito à legitimidade da incidência do discurso religioso, como elemento fundamental à estruturação do espaço público e forma legítima de democracia.

Habermas detém um extenso percurso teórico quanto à questão da religião e a esfera pública que não permaneceu estático. Esta trajetória perfaz em três momentos suas reflexões, como indica o artigo de Philippe Portier: *Democracia e religião no pensamento de Jürgen Habermas (2013)*.

Para Portier, o nosso autor entende a religião, em tempos de crise da razão secular, como “uma reserva de valores éticos e culturais que podem eventualmente reforçar a consciência das normas e a solidariedade dos cidadãos” (PORTIER, 2013, p. 59). Configurando assim como um componente importante na estruturação do espaço público pós-secular.

Os três momentos elucidados por Portier se dão primeiramente no início dos anos 1980, em que Habermas ainda se expressa profundamente marcado pela tradição marxista de Frankfurt, concebendo o fenômeno

religioso como “realidade alienante” e advogando pela extinção de qualquer imagem religiosa e metafísica do mundo (HABERMAS, 1974; 2012a; 2012b).

Em um segundo momento, o autor substitui a ideia de “desaparecimento” pela de “privatização”. (HABERMAS, 1990) Ao destacar as reservas de sentido da religião, afirma ter esta um papel indispensável à vida humana, embora, considera-se que de modo algum poderia se instalar na esfera política, dado o fato da impossibilidade de sua justificação racional (HABERMAS, 1992).

Esta nova abordagem quanto ao discurso religioso se insere naquilo que os seus intérpretes definem como *pensamento pós-metafísico*. Trata-se de uma forma de compreensão filosófica que não estabelece mais: os temas da metafísica clássica enquanto pensamento totalizador e autorreferente, assim como o postulado da autocompreensão objetivista da ciência e da técnica, que arvora para si um acesso privilegiado à verdade (RIBEIRO, 2010). Para o autor, religião e pensamento pós-metafísico podem ser entendidos nos seguintes aspectos:

Após a metafísica, a teoria filosófica perdeu seu *status* extraordinário. Os conteúdos explosivos e extraordinários da experiência emigram para a arte, que se tornou autônoma. Entretanto, mesmo após este processo de deflação, o dia-a-dia totalmente profanizado não se tornou imune à irrupção de acontecimentos extraordinários. A religião, que foi destituída de suas funções formadoras de mundo, continua sendo vista, a partir de fora, como insubstituível para um relacionamento normalizador com aquilo que é extraordinário no dia a dia. É por isso que o pensamento pós-metafísico continua coexistindo ainda com uma prática religiosa. E isto não no sentido de uma simultaneidade de algo que não é simultâneo. A continuação da coexistência esclarece inclusive uma intrigante dependência da filosofia que perdeu seu contato com o extraordinário. Enquanto a linguagem religiosa trazer consigo conteúdos semânticos inspiradores, que não podem ser jogados fora, que escapam (por ora?) à força de expressão de uma linguagem filosófica e que continuam à espera de uma tradução para discursos fundamentadores, a filosofia, mesmo em sua figura pós-metafísica, não poderá desalojar ou substituir a religião. (HABERMAS, 1990, p. 61).

Por último, mediante a publicação de seus três últimos trabalhos a respeito da temática: *Entre naturalismo e religião* (2007a); *O futuro da natureza humana: a caminho de uma eugenia liberal?* (2010) e *Fé e Saber* (2013) nosso autor

retifica suas perspectivas, e categoriza a religião como um campo semântico de considerável relevância para a esfera pública (HABERMAS, 2010).

O avanço científico no período moderno legou a religião à esfera privada, processo que para muitos intelectuais culminaria em sua marginalização, o que não ocorreu. Às portas do século XXI com os ataques de 11 de setembro, parece que a dita razão secular se mostra ineficaz frente à exponencialidade do campo semântico religioso, que traduz um fenômeno de tensão entre espaço público e religião:

Decididos ao suicídio, os assassinos que transformaram máquinas de aviação civil em mísseis vivos, dirigindo-os contra as cidadelas capitalistas da civilização ocidental, foram motivados por convicções religiosas – conforme ficamos sabendo, nesse meio tempo, pelo testamento da Atta e pelas palavras de Osama Bin Laden. Para eles, os marcos da modernidade globalizada incorporavam o Grande Satã (HABERMAS, 2013, p.2).

É importante salientar que a atenção conferida à religião em seus últimos trabalhos não é aleatoriamente estabelecida. Há alguns termos que o discurso religioso precisa se adequar com vistas na sua legitimidade enquanto discurso público. Exigências cujas cosmovisões religiosas devem se submeter, caso desejem espaço quanto suas expressões e interpretações de mundo. Do contrário, o fundamentalismo acaba sendo a única consequência de alguns dos monoteísmos frente a uma cultura secularizada:

Primeiramente, a consciência religiosa tem de assimilar o encontro cognitivamente dissonante com outras confissões e religiões. Em segundo lugar, ela tem de adaptar-se à autoridade das ciências, que detêm o monopólio social do saber mundano. Por fim, ela tem de adequar-se às premissas do Estado constitucional, que se fundam em uma moral profana. Sem esse impulso reflexivo, os monoteístas acabam por desenvolver um potencial destrutivo em sociedades impiedosamente modernizadas (IBIDEM, p. 7).

Para além do aspecto subjetivo, no que concerne a doação de sentido ofertada pela religião, Habermas enxerga sua importância também no que concerne a dimensão da integração social. Na abordagem sobre a total independência da manutenção do Estado democrático de direito da metafísica religiosa, por vias do direito positivo que estabelece a exclusiva justificação racional quanto as suas prerrogativas, o filósofo salienta o potencial do discurso religioso em termos motivacionais, quanto ao cumprimento de

normas constitucionais tendo em vista o bem comum. Remetendo-se ao passado, identifica na religião uma das dimensões integrativas constituintes das bases pré-políticas do Estado moderno:

Olhando para o passado, vemos naturalmente que um fundo religioso e uma língua comum, além de uma renovada consciência nacional, contribuíram para o surgimento de uma solidariedade civil altamente abstrata. Mas, nesse meio tempo, a mentalidade republicana se descolou quase por completo desses pressupostos pré-políticos, e o fato de não estarmos dispostos a morrer “pelo Tratado de Nice”<sup>10</sup> já não constitui um argumento contra a constituição europeia. (HABERMAS, 2007b, p. 37).

O direito positivo não é eficiente quanto às formas de imposição do cumprimento destas normas, antes elas se mostrarão mais eficazes segundo o nível de solidariedade existente entre os cidadãos. Esta solidariedade é assentada no processo democrático, onde tanto indivíduos religiosos e secularizados tomam o pleito e argumentam a partir de suas visões de mundo.

Em uma sociedade cada vez mais permeada por crenças religiosas, cidadãos crentes e secularizados devem ter acesso às discussões públicas, e emitirem suas opiniões conforme suas cosmovisões, entendendo o limite quanto a elas e dispondo-se ao aprendizado em conjunto.

#### **4. Considerações finais**

As duas abordagens aqui apresentadas apontam o dinamismo sempre corrente na filosofia habermasiana: a ação comunicativa responsável pelo curso dos processos socioevolutivos que perpassa as sociedades humanas. O desenvolvimento das suas interpretações da sociedade segue um intenso movimento conceitual, valendo-se tanto de uma determinada tradição teórica, como propondo reavaliações críticas, reorientando perspectivas, abrindo-se a novos diálogos conceituais, sempre aprimorando tentativas de compreensão que girem em torno da emancipação humana e da interação democrática.

É importante compreender que as reconstruções feitas, quer sejam em relação ao materialismo histórico ou a tese da pós-secularização, tem como

---

<sup>10</sup> O Tratado de Nice fora assinado em 26 de fevereiro de 2001 e altera o trato anterior firmado na União Europeia. A partir deste novo acordo, também firmado com vista à nova dinâmica que se fazia necessária com a chegada de novos países membros, oriundos do Leste e Sul da Europa, os poderes legislativos e de supervisão do Parlamento são aumentados e a votação por maioria qualificada no Conselho é alargada para mais áreas.

principal mote a *linguagem*. A teoria da ação comunicativa, assim como seu possível desdobramento quanto a uma teoria da evolução social, alimentada pelos processos de aprendizagem socioevolutivos, encontra no medium da linguagem o seu lugar decisivo.

A interação entre filosofia e religião em Habermas tem a finalidade de atender ao programa que desde sempre permeou seus trabalhos teóricos: a emancipação humana. Da reconstrução do materialismo histórico até a nova leitura proposta sobre o lugar da religião nas sociedades modernas, a preocupação do autor gira em torno das dimensões imprescindíveis à história dos indivíduos, mais especificamente: a linguagem e seu caráter fundamental na estruturação das sociedades.

A abertura democrática para o pensamento religioso no espaço público compõe uma rede de discussões cuja, os diferentes discursos poderão interagir suas perspectivas, em que um, lança luz sobre a melhor possibilidade de se compreender o outro. Funda-se nessa interação o dinamismo da linguagem habermasiana perceptível em quase todas as suas teorias.

## Referências

- BERGER, Peter. **Rumor de anjos**: a sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural; tradução Waldemar Boff, Jaime Clasen – Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.
- CAVALCANTI, Raíssa. **O retorno do sagrado**. São Paulo: Cultrix, 2000.
- CHOMSKY, Noam. **Aspectos da Teoria da Sintaxe**. Coimbra: Armênio Armado. 1978.
- FERNANDES, António Teixeira. O retorno do sagrado. **Revista da Faculdade de Letras e Sociologia**, v. 5, p. 199-240, 1995.
- HABERMAS, Jürgen. **Entre naturalismo e religião**: estudos filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro 2007a.
- HABERMAS, Jürgen. **Fé e Saber**; tradução Fernando Costa Mattos. – São Paulo: Editora Unesp, 2013.
- HABERMAS, Jürgen. **O futuro da natureza humana**: a caminho de uma eugenia liberal? São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- HABERMAAS, Jürgen. On social identity, **Telos**, 19, 1974.
- HABERMAS, Jürgen. **Para a reconstrução do materialismo histórico**; tradução Rúrion Melo – São Paulo: Editora UNESP, 2016.
- HABERMAS, Jürgen. Pensamento Pós-metafísico: **Estudos filosóficos**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.
- HABERMAS, Jürgen. **Técnica e Ciência como ideologia**; tradução de Artur Morão – Lisboa: Edições 70, 1968.

HABERMAS, Jürgen. **Teoria do agir comunicativo, 1:** racionalidade da ação e ação social; tradução Paulo Astor Soethe. – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012a.

HABERMAS, Jürgen. **Teoria do agir comunicativo, 2:** sobre a crítica da razão funcionalista; tradução Flávio Beno Siebeneichler. – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012b.

HABERMAS, Jürgen. Transcendence from within, Transcendence in ths World. In: FIORENZA, Don Browning and Francis Schlüssler. **Habermas, Modernity and Public Theology.** Nova York: Crossroad, 1992.

HABERMAS, Jürgen; RATZINGER, Joseph. **Dialética da Secularização:** Sobre razão e religião. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2007b.

HERVIEU-LÉGER. Danièle. **O peregrino e o convertido: a religião em movimento.** Tradução de João Batista Kreuch. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

MARX, Karl. **Contribuição à crítica da economia política.** Tradução e introdução de Florestan Fernandes – São Paulo: Expressão Popular, 2008.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã;** tradução Luiz Claudio de Castro e Costa. – São Paulo: Martins Fontes, 1998.

MELO, Rúriõn. **Marx e Habermas:** Teoria crítica e os sentidos da emancipação. São Paulo: Saraiva, 2013.

OLIVEIRA, Fabiana Luci de. O campo da sociologia das religiões: secularização versus a “revanche de Deus”. **Revista Internacional Interdisciplinar Interthesis**, v. 2, n. 2, p. 1-14, 2005.

OLIVEIRA, Gustavo Gilson; OLIVEIRA, Aurenéa Maria de. Modernidade, (Des) secularização e Pós-secularismo nos debates atuais da sociologia da religião. **Reviteo – Revista de Teologia e Ciências da Religião da UNICAP/PE**, Recife, v. 01, n.1, pp. 24-45, dez. 2012.

PARSONS, Talcott. **O sistema das sociedades modernas.** São Paulo: Pioneira, 1974.

PEIRCE, S. Charles. **Escritos Coligidos.** (Col. Os Pensadores); tradução de Armando Mora D’Oliveira e Sérgio Pomeranglum. – São Paulo: Abril Cultural, 1983.

PIAGET, Jean. **Seis estudos de Psicologia.** Rio de Janeiro: Forense, 1980.

POLANTZAS, Nicos. **Poder político e classes sociais;** tradução de Francisco Silva – São Paulo: Martins Fontes, 1977.

PORTIER, Philippe. Democracia e religião no pensamento de Jürgen Habermas. **Numen**, v. 16, n. 1, 2013.

RIBEIRO, Caroline Vasconcelos. O fim da metafísica segundo Habermas: ponderações à luz do pensamento heideggeriano. Princípios: **Revista de Filosofia (UFRN)**, v. 16, n. 26, p. 107-134, 2010.

Submetido em: 18-10-2021

Aceito em: 14-4-2022