



ANOTAÇÕES SOBRE SECULARISMO E PÓS-SECULARISMO EM HABERMAS *

Notes on secularism and post-secularism in Habermas

Luiz Bernardo Leite Araujo **

Resumo: O artigo apresenta o interesse crescente de Habermas pelo tema da religião a partir das noções de secularismo e pós-secularismo. Retomando aspectos fundamentais da teoria habermasiana da religião, destaca-se que a passagem do secularismo ao pós-secularismo descortinou novos eixos temáticos de seu pensamento, não sendo o paradigma pós-secular um contraponto ao horizonte pós-metafísico e secular da modernidade, mas à sua autocompreensão secularista.

Palavras-chave: Habermas. Secularismo. Pós-secularismo.

Abstract: The article presents Habermas' growing interest in the theme of religion based on the notions of secularism and post-secularism. Returning to fundamental aspects of Habermas's theory of religion, it is highlighted that the passage from secularism to post-secularism unveiled new thematic axes of his thought, with the post-secular paradigm not being a counterpoint to the post-metaphysical and secular horizon of modernity, but to its secularist self-understanding.

Keywords: Habermas. Secularism. Post-secularism.

* Artigo recebido em 14.03.2023 e aprovado para publicação em 06.04.2023.

** Doutor em Filosofia pela Université Catholique de Louvain, Bélgica (1991). Professor titular da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Pesquisador do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

Anotações sobre secularismo e pós-secularismo em Habermas¹

“Estou velho, mas não me tornei piedoso”. Na proximidade da celebração de seus 80 anos, em 2009, Habermas fez essa afirmação que deu título a uma entrevista concedida no ano anterior ao jornalista Michael Funken². A declaração foi inclusive adotada por Stefan Müller-Doohm em sua excelente biografia de Habermas, publicada entre o octogésimo e o nonagésimo aniversário do filósofo alemão, como epígrafe para a seção intitulada “Religião numa sociedade pós-secular” do capítulo sobre “Filosofia na era da modernidade pós-metafísica”³. Pois bem, a peculiaridade da sentença residia numa percepção de que algo havia mudado, mas não no sentido atribuído por alguns. É notável, de fato, o crescente interesse habermasiano pela religião desde mais ou menos a virada do milênio, bastando comparar o número de trabalhos explicitamente voltados ao tema antes e depois do discurso *Glauben und Wissen*, pronunciado em outubro de 2001. Assim, se uma rara coletânea sobre “religião e racionalidade”, de 2002, reuniu sete ensaios, acrescidos de uma entrevista, das quatro décadas anteriores⁴, em apenas uma década o próprio Habermas coletou mais de uma dezena de escritos em *Zwischen Naturalismus und Religion* (2005) e em *Nachmetaphysisches Denken II* (2012) – sem considerar alguns textos publicados alhures, como no quinto volume sobre crítica da razão de seus *Philosophische Texte* (2009), bem como diversas entrevistas e conferências –, culminando com a publicação, em 2019, de *Auch eine Geschichte der Philosophie*. O discurso sobre fé e saber, aludido nos dois volumes dessa obra monumental, não apenas serve de guia para a genealogia do pensamento pós-metafísico, mas igualmente se presta à reflexão sobre a tarefa de uma filosofia secular situada entre as ciências e a religião.

Ora, como seria de esperar em se tratando de um pensador influente como Habermas, sua *Religionstheorie* tornou-se objeto de intenso escri-

¹ Este texto reproduz as linhas mestras do projeto de pesquisa desenvolvido atualmente pelo autor sob o título “Fé e Saber: para uma avaliação do paradigma pós-secular de Habermas”, baseando-se parcialmente no artigo “Do ateísmo ao agnosticismo metodológico: Habermas e a religião”, publicado na revista *Tempo Brasileiro* em 2010, e largamente no artigo “O discurso sobre fé e saber na obra habermasiana”, publicado na revista *Dialectus* em 2021. Ambas as publicações estão assinaladas nas referências bibliográficas ao final do presente artigo.

² HABERMAS, Jürgen. “Ich bin alt, aber nicht fromm geworden”. In: FUNKEN, Michael (Org.). *Über Habermas. Gespräche mit Zeitgenossen*. Darmstadt: Primus Verlag, 2008, p. 181-190 (aqui: p. 185).

³ MÜLLER-DOOHM, Stefan. *Habermas: A Biography*. Cambridge: Polity Press, 2016, p. 383. A paginação se refere à tradução inglesa da obra, cujo original alemão – *Jürgen Habermas: Eine Biographie* – é de 2014.

⁴ HABERMAS, Jürgen. *Religion and rationality: essays on reason, god, and modernity* (edited by Eduardo Mendieta). Cambridge (Mass.): The MIT Press, 2002.

tínio entre comentadores e estudiosos de seu pensamento. Nesses casos também, se à época de meus estudos sobre “religião e modernidade” em Habermas⁵ o tópico não provocava o interesse senão de raros pesquisadores, a verdade é que muitos dos mais sofisticados críticos e dos mais penetrantes intérpretes da teoria habermasiana, alguns deles não sem uma considerável dose de surpresa, passaram a acompanhar o movimento de transformação da religião num aspecto relevante, quiçá crucial, de sua obra. As querelas sobre o alcance e o impacto das reflexões habermasianas sobre religião estão em franco andamento, representando parcela significativa da gigantesca literatura secundária sobre o autor⁶, e a bem dizer tendem a intensificar-se com a publicação de sua mencionada história da filosofia. Mas não apenas entre seus estudiosos e comentadores, pois Habermas passou a figurar como protagonista de primeira grandeza nas controvérsias atuais sobre o fenômeno religioso, reconhecido entre simpatizantes e adversários⁷. Há quem aponte uma reviravolta espetacular em seu pensamento – positiva ou negativa, segundo a leitura adotada. De um lado, celebra-se a rendição do intelectual ateu ao cristianismo como a única opção disponível para uma fundamentação dos valores de referência da civilização ocidental⁸, quase sempre, é bom que se diga, com citações pouco ou nada acuradas. De outro lado, lamenta-se a traição do pensador secularista à modernidade esclarecida e seu ideário emancipatório mediante concessões inadmissíveis a uma consciência crítica e laica⁹, comumente com retórica belicosa e atitude polêmica diante da influência pública das doutrinas religiosas¹⁰.

Entretanto, se não se pode falar em interesse abrupto pela religião como importante “figura do espírito”, para utilizar um termo hegeliano, e nem desconhecer o revisionismo duradouro de um saber filosófico cujo caráter autorreflexivo lhe é constitutivo, tampouco se torna recomendável uma interpretação deflacionista da reavaliação pós-secular preconizada por Ha-

⁵ ARAUJO, Luiz Bernardo Leite. *Religião e modernidade em Habermas*. São Paulo: Loyola, 1996. Como é dito na introdução, no intuito de explicitar o conteúdo que o título do livro estiliza, tratou-se de sistematizar a “teoria crítica da religião” de Habermas.

⁶ Vide, por exemplo: LOSONCZI, Peter; SINGH, Aakash (Org.). *Discoursing the post-secular: Essays on the habermasian post-secular turn*. Münster: Lit Verlag, 2010; CALHOUN, Craig; MENDIETA, Eduardo; VanANTWERPEN, Jonathan (Org.). *Habermas and religion*. Cambridge: Polity Press, 2013.

⁷ Ainda por exemplo, vide: GORSKI, Philip; KIM, David; TORPEY, John; VanANTWERPEN, Jonathan (Org.). *The post-secular in question: religion in contemporary society*. New York: New York University Press, 2012.

⁸ NEMOIANU, Virgil. “The church and the secular establishment: a philosophical dialog between Joseph Ratzinger and Jürgen Habermas”. *Logos: A Journal of Catholic Thought and Culture*, v. 9, n. 2, 2006, p. 16-42.

⁹ D’ARCAIS, Paolo Flores. “Le tentazioni della fede (undici tesi contro Habermas)”. *MicroMega*, n. 7, 2007, p. 3-13.

¹⁰ HABERMAS, Jürgen. “Die öffentliche Stimme der Religion. Säkularer Staat und Glaubenspluralismus”. *Blätter für deutsche und internationale Politik*, v. 52, n. 12, 2007, p. 1441-1446.

bermas acerca da relação entre pensamento pós-metafísico e fé religiosa¹¹. Cotejando-se, por exemplo, os sumários das obras igualmente intituladas *Nachmetaphysisches Denken* – a primeira de 1988, a segunda de 2012 – nota-se visivelmente o novo acento na religião. Nesta última ele corrobora a intenção original de “destranscendentalização da razão”¹², agora num quadro não mais estritamente *secularista*, ainda que manifestamente *secular*. Por isso, uma tarefa fundamental para o intérprete da obra habermasiana é precisamente esclarecer esse aferramento ao pensamento pós-metafísico em meio à inclusão das tradições religiosas como elemento genealógico necessário para uma compreensão adequada de si mesmo e da própria modernidade como projeto inacabado.

Uma importante observação a ser feita é que não há reconciliação definitiva entre o sagrado e o profano e nem expropriação de uma esfera pela outra no *opus* habermasiano de ontem e de hoje, embora tenha ocorrido uma mudança de tonalidade ou de ênfase na posição de Habermas a respeito do significado e do papel da religião nas sociedades contemporâneas, ao menos da visão predominante até a publicação de *Glauben und Wissen*, mercê de uma maior abertura à inclusão de razões religiosas no debate político, por um lado, e de uma expectativa de decodificação dos potenciais semânticos das doutrinas religiosas em sociedades pluralistas adaptadas à persistência das comunidades religiosas num ambiente secularizado, por outro. No meu entender, há motivos de ordem teórica e prática para esse giro *pós-secular* do pensamento habermasiano, quer dizer, para a matização de sua posição sobre a religião. Do ponto de vista teórico, eu destacaria a defesa promovida por Habermas do ideal democrático de igualdade cívica do “liberalismo político” de John Rawls¹³, as infundáveis disputas sobre o conceito de “secularismo”, visto como um conjunto de atitudes, crenças e visões de mundo relacionadas com a condição humana na modernidade¹⁴, e os vigorosos debates acerca da tese weberiana do “desencantamento do mundo”, entendido como resultado de um processo geral de racionalização¹⁵. Do ponto de vista prático, eu mencionaria as tendências à possível instrumentalização da natureza humana em decorrência dos avanços da biotecnologia, particularmente

¹¹ ARAUJO, Luiz Bernardo Leite. “Apresentação à edição brasileira de *Fé e Saber*”. In: HABERMAS, Jürgen. *Fé e saber*. São Paulo: Editora Unesp, 2012, p. XIII-XX.

¹² Sobre essa intenção original, ler o terceiro capítulo – “Motivos de pensamento pós-metafísico” – de HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990, p. 37-61.

¹³ RAWLS, John. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1996; *A brief inquiry into the meaning of sin and faith: with “On my religion”*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 2010.

¹⁴ CALHOUN, Craig; JUERGENSMEYER, Mark; VANANTWERPEN, Jonathan (Org.). *Rethinking secularism*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

¹⁵ INGLEHART, Ronald; NORRIS, Pippa. *Sacred and secular: religion and politics worldwide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

no campo da engenharia genética¹⁶, e ao recrudescimento da influência política de ortodoxias religiosas em choque com padrões ocidentais de modernização social e cultural¹⁷. É nessa observação geral sobre a *Religionstheorie* de Habermas que repousam as seguintes anotações sobre secularismo e pós-secularismo em seu pensamento.

A teoria habermasiana da religião, em minha opinião, não constitui um *corpus* sólido, fechado e conclusivo, um aspecto isolado do conjunto de sua obra. Até a virada do milênio a religião era um tema implícito – porém suficientemente elaborado – e marginal – mas não necessariamente decorativo –, encontrando-se disperso nos meandros de seus inúmeros escritos e em conexão com questões específicas de sua produção teórica, como tentei demonstrar no ensaio de sistematização apontado¹⁸. Salta aos olhos, de imediato, o fato de Habermas incorporar, por um lado, os alicerces de uma crítica radical da religião, representando a relação entre o religioso e o secular como conflito permanente e renunciando a todo ensaio de reconciliação do sagrado com o profano, e demonstrar, por outro lado, uma notável abertura ao fenômeno religioso, algo que o conduz além da mera crítica objetivante da religião, ao feitiço das hipóteses oitocentistas de desintegração do universo religioso. Essa dupla inflexão crítica e receptiva acompanha a trajetória de sua teoria da religião, traduzindo uma posição equilibrada entre o imanente e o transcendente, entre a desmitologização e o reencantamento do mundo. Em que pese à orientação rigorosamente secular – e mesmo secularista – de sua teoria do agir comunicativo, Habermas jamais emitiu qualquer sinal de hostilidade em relação à fé religiosa ou à reflexão teológica. Pode-se falar de indiferença, sobretudo em comparação com o interesse da primeira geração da Escola de Frankfurt pela temática¹⁹, talvez até de certa impaciência diante da persistência moderna do fenômeno religioso, mas não certamente de uma perspectiva antirreligiosa *tout court*. Isso é reconhecido por Charles Taylor na querela entre ambos sobre religião na esfera pública, ao registrar que, embora sempre tenha marcado “uma ruptura epistêmica entre razão secular e pensamento religioso, com vantagem para a primeira”, Habermas “mais enfaticamente *não* compartilha a desconfiança política da religião que frequentemente a acompanha”²⁰.

¹⁶ SANDEL, Michael. *The case against perfection: ethics in the age of genetic engineering*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 2007.

¹⁷ Vide, por exemplo: CASANOVA, José. *Public religions in the modern world*. Chicago: The University of Chicago Press, 1994; NUSSBAUM, Martha. *The new religious intolerance: overcoming the politics of fear in an anxious age*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 2012.

¹⁸ ARAUJO, Luiz Bernardo Leite. *Religião e modernidade em Habermas*. São Paulo: Loyola, 1996.

¹⁹ MENDIETA, Eduardo (Org.). *The Frankfurt School on religion: key writings by the major thinkers*. London: Routledge, 2005.

²⁰ TAYLOR, Charles. “Why we need a radical redefinition of secularism”. In: MENDIETA, Eduardo; VanANTWERPEN, Jonathan (Org.). *The power of religion in the public sphere*. New York: Columbia University Press, 2011, p. 34-59 (aqui: p. 49-50 e p. 58).

Assim como é usual a tentativa de periodização de uma obra que se estende por cerca de setenta anos, na busca de continuidades e descontinuidades em seu desenvolvimento intelectual²¹, alguns autores apontam a ocorrência de etapas na crítica habermasiana da religião, apesar de não haver concordância, em razão da artificialidade da empreitada, quanto ao número de fases e nem quanto aos seus respectivos conteúdos. Austin Harrington, por exemplo, assinala três momentos da reflexão de Habermas em questões de religião e de teologia: o primeiro, dos anos 60 e 70, num quadro marxista orientado à crítica da ideologia; o segundo, dos anos 80 e 90, baseado numa abordagem durkheimiana sobre o sagrado e os fundamentos da coesão social em sociedades tradicionais e modernas; o terceiro, desde o final do século passado, marcado pelo autodistanciamento dramático da perspectiva secularista anterior²². Massimo Rosati, por seu turno, distingue quatro estágios que iriam de um reducionismo evolucionista a uma forma de teologia pós-metafísica, passando pelas concepções da religião como espaço transitório no processo de desencantamento e modernização e como fonte de onde ele derivaria o conteúdo normativo da modernidade²³. Brian Shaw, cuja sugestão quanto à completa falta de interesse de Habermas pela filosofia kantiana da religião tornou-se defasada²⁴, considera a visão do filósofo frankfurtiano sobre o assunto, apesar do teor retórico moderado ao longo dos anos, de uma constância extraordinária, cujo aspecto mais saliente seria sua surdez profunda às ressonâncias do discurso religioso, em consequência de um temperamento weberiano carente de musicalidade religiosa²⁵.

De minha parte, julgo que a teoria habermasiana da religião segue colhendo os efeitos da posição privilegiada ocupada pela dimensão religiosa – em razão de seu enraizamento na estrutura universal do mundo da vida – numa “teoria da evolução social” cuja função primária é a de servir de modelo para uma reconstrução pragmática da racionalidade. Desenvolvida no período em que atuou como diretor do Instituto Max Planck em Starnberg, perto de Munique, de 1971 a 1982, a perspectiva evolucionária, malgrado seu caráter programático, constitui elemento decisivo, e não subsidiário, das diversas facetas do pensamento de Ha-

²¹ Ler a introdução de FULTNER, Barbara (Org.). *Jürgen Habermas: Key Concepts*. Durham: Acumen Publishing, 2011, p. 1-12. Ver também SPECTER, Matthew. *Habermas: an intellectual biography*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

²² HARRINGTON, Austin. “Habermas’s theological turn?”. *Journal for the Theory of Social Behaviour*, v. 37, n. 1, 2007, p. 45-61.

²³ ROSATI, Massimo. “The making and representing of society: religion, the sacred and solidarity among strangers in a durkheimian perspective”. *Journal of Classical Sociology*, v. 3, n. 2, 2003, p. 173-196.

²⁴ Sobre isso, ler o oitavo capítulo – “A fronteira entre fé e saber. Sobre o alcance e a importância histórica da filosofia da religião de Kant” – de HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007, p. 235-278.

²⁵ SHAW, Brian. “Habermas and religious inclusion: lessons from Kant’s moral theology”. *Political Theory*, v. 27, n. 5, 1999, p. 634-666.

bermas, sendo a religião uma pedra angular em sua caracterização. Sem entrar nos detalhes dessa abordagem²⁶, cabe notar que o eixo da teoria habermasiana da evolução social é constituído pela ideia segundo a qual os processos ontogenéticos de aprendizagem representam uma espécie de estoque da evolução filogenética, de modo que, se a capacidade de direção estruturalmente limitada dos sistemas sociais é transbordada por problemas inevitáveis, toda sociedade pode recorrer, em certas circunstâncias, às capacidades excedentes do aprendizado individual de seus membros ou ainda às capacidades coletivas de aprendizado (interpretações de mundo) a fim de utilizá-las na institucionalização de novos níveis de aprendizagem. Com isso, distingue-se a solução dos problemas de direção, que levam ao avanço evolutivo, dos mecanismos de aprendizagem subjacentes, que explicam por que uma sociedade logra ou não superar problemas evolutivos²⁷.

Daí emerge a distinção entre problemas sistêmicos e processos de aprendizagem, os quais têm função precursora na introdução de um novo marco institucional – que estabelece a forma predominante de integração social – e são passíveis de reconstrução racional de acordo com uma *lógica* do desenvolvimento. Ora, ao admitir processos de aprendizagem logicamente descritíveis, sem prejudicar questões relativas à dinâmica do desenvolvimento, a teoria da evolução social de Habermas relaciona as modificações sistemáticas das estruturas das imagens de mundo a um crescimento de saber suscetível de reconstrução interna, analisando o processo de racionalização como solução de problemas surgidos no curso histórico. E aqui se insere a importância inaudita dos sistemas religiosos de interpretação, que contêm um potencial cognitivo não desprezível, a ponto de Habermas sempre ter concebido a religião como uma dimensão imprescindível do aprendizado evolutivo, ou seja, como mecanismo vital no desenvolvimento da capacidade humana de conhecimento, de linguagem e de ação. Ainda recentemente, ele menciona na réplica aos seus críticos, intitulada “Religion und nachmetaphysisches Denken”, as razões pelas quais considera fecundo pensar a evolução social em termos de “estádios” no desenvolvimento das imagens de mundo, não acreditando que a transformação estrutural das imagens religiosas de mundo e das práticas rituais correspondentes possa ser inteiramente explicada como simples “acomodação a ambientes sociais alterados”, mas também, e talvez principalmente, a “processos internos de aprendizagem” que respondem a desafios cognitivos²⁸.

²⁶ ARAUJO, Luiz Bernardo Leite. *Religião e modernidade em Habermas*, p. 40-59.

²⁷ Ler o quinto capítulo – “Para a comparação de teorias em sociologia: O exemplo da teoria da evolução social” – de HABERMAS, Jürgen. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. São Paulo: Editora Unesp, 2015, p. 183-203.

²⁸ HABERMAS, Jürgen. *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*. Berlin: Suhrkamp, 2012, p. 123.

A questão da secularização passa, assim, ao primeiro plano da teoria habermasiana da sociedade. Há um tema recorrente em sua obra, implicado na posição central de sua releitura da teoria da racionalização de Weber: o da racionalização progressiva das imagens de mundo como *conditio sine qua non* do advento da modernidade²⁹. Trata-se de um processo evolucionário de aprendizagem, no qual as religiões – e notadamente as chamadas “religiões mundiais” – desempenham papel paradoxalmente fundamental. Na verdade, Habermas explicita e interpreta a evolução do mundo moderno tomando por base o *background* das imagens religiosas de mundo, as quais sempre tiveram relevância heurística em seu pensamento. Elas representam, por assim dizer, um enorme espelho através do qual a compreensão moderna de mundo se reconhece e se manifesta, permitindo-lhe introduzir o conceito de “agir comunicativo” – a *clef de voûte* de seu pensamento – e o complexo de teorias da racionalidade, da modernidade e da sociedade nele fundadas. A obra habermasiana é abundantemente alusiva quanto à eventual integração das energias utópicas daquelas religiões mundiais – confucionismo, budismo, hinduísmo, judaísmo, islamismo e cristianismo – no universo do discurso argumentativo, razão pela qual ele afirma, numa entrevista de 1990 transformada em livro, que tais religiões convergem num núcleo de intuições morais que pode ser interpretado “como sendo o igual respeito por qualquer um, a mesma consideração para com a integridade de qualquer pessoa necessitada de proteção e para com a intersubjetividade vulnerável de todas as formas de existência”, e que “o conteúdo essencial dos princípios morais incorporados ao direito dos povos concorda com a substância normativa das grandes doutrinas proféticas que tiveram eco na história mundial”³⁰.

O cerne dessa leitura habermasiana encontra-se na ideia da “linguistificação” ou “verbalização” (*Versplachlichung*) do sagrado, que irrompe no seio da perspectiva programática da teoria da evolução social sobre a qual repousa sua teoria crítica da religião. A linguistificação do sagrado traduz uma laicização racional do vínculo social primitivo na força ilocucionária da linguagem profana, cuja autoridade está ligada à força não coerciva, motivada racionalmente, do melhor argumento, servindo de fio condutor para a explicação da transformação estrutural do eixo tradicional da solidariedade social, ancorada nos símbolos religiosos e interpretada pela semântica do sagrado. Ela significa que as funções elementares de reprodução simbólica do mundo da vida – as funções de reprodução cultural, integração social e socialização dos indivíduos –, originariamente preenchidas pelo rito e fundadas no âmbito sacral, são assumidas progressivamente pela comunicação linguística, ocorrendo assim uma espécie de

²⁹ HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo*. São Paulo: WMF Martins Fontes, Vol. 1 (Racionalidade da ação e racionalização social), 2012, p. 263-471.

³⁰ HABERMAS, Jürgen. *Passado como futuro*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993, p. 31-32.

fluidificação comunicativa do consenso religioso de base. É conhecida a passagem de sua obra magna, de 1981, a partir da qual Habermas elabora a noção de mundo da vida racionalizado, que se exprime pela linguistificação do sagrado e lhe permite conjugar a releitura da explicação da origem da religião e do significado da autoridade moral em Durkheim com a reconstrução da teoria weberiana da racionalização das imagens religiosas de mundo: “A aura do ‘assustador’ e do ‘arreatador’, a qual irradia do sagrado, isto é, sua força *cativante*”, é sublimada, segundo ele, “na força *vinculadora* de pretensões de validade criticáveis”, e, ao mesmo tempo, “transformada em algo comum, que faz parte do dia a dia”³¹. A passagem arrastou muitos comentadores, antes do chamado giro “pós-secular”, à falsa interpretação da *Religionstheorie* de Habermas pelo fio condutor da absorção da religião pela comunicação.

Se não bastasse, porém, o fato de o próprio filósofo alemão ter relativizado – já em 1988, no ensaio “Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits”³² – uma descrição *unilateralmente funcionalista* da religião – admitindo uma subsunção bastante apressada da evolução religiosa na modernidade sob o rótulo de “privatização da crença” – e uma sugestão demasiado precipitada de *reducionismo ético* – em sua resposta afirmativa à questão sobre se, após a derrocada moderna das imagens religiosas de mundo, “não se poderia salvar das verdades religiosas nada mais e nada além que os princípios profanos de uma ética universalista da responsabilidade” – presentes na *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981), Habermas acentuara o cunho imprevisível, e ainda em curso, do “processo de uma apropriação crítica de conteúdos essenciais da tradição religiosa”³³. Nenhuma teoria, para Habermas, tem acesso especial, nem direto nem indireto, às estruturas transcendentais da experiência religiosa, isto é, a uma suposta realidade última. Estas tampouco funcionariam como *Ersatz* das funções sociointegradoras outrora preenchidas pela esfera do sagrado. Assim, abstração feita de sua reiterada posição, característica de um *Aufklärer*, referente à desvalorização da religião na era moderna – na qual a autonomização das esferas culturais de valor, com suas respectivas pretensões de validade, significou o rompimento daquela unidade substantiva de um mundo da vida construído em torno da mensagem religiosa –, Habermas sugere (sem apoiar, claro) a existência de domínios, bem como de experiências, próprios da religião e, neste sentido, únicos em seu gênero.

³¹ HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo*. São Paulo: WMF Martins Fontes, Vol. 2 (Sobre a crítica da razão funcionalista), 2012, p. 141.

³² O texto “Transcendência de dentro, transcendência para o lado de cá” constitui uma réplica às contribuições a um congresso de teologia e filosofia da religião, organizado pela Faculdade de Teologia da Universidade de Chicago em 1988, tendo sido publicado em 1991 na obra *Texte und Kontexte* e retomado no quinto volume dos *Philosophische Texte* reunidos por Habermas em 2009.

³³ HABERMAS, Jürgen. *Textos e contextos*. São Paulo: Editora Unesp, 2015, p. 210-211.

O aspecto saliente dessa réplica habermasiana é justamente a predisposição para a aprendizagem filosófica, sem que se apague a necessária fronteira entre religião e razão, demonstrando nesse ponto “uma continuidade de ideias que desmentem uma suposta mudança de orientação” no que tange ao diálogo entre fé e saber³⁴, que exclui a mútua instrumentalização. Inclusive, sua posição secular reaparece no diálogo sobre os fundamentos morais pré-políticos de um Estado livre com o então Cardeal Joseph Ratzinger³⁵, depois Papa Bento XVI, ocorrido em janeiro de 2004 a convite da Academia Católica da Baviera. Diz Habermas: “O liberalismo político na forma de um republicanismo kantiano, (que eu defendo), se autointerpreta como uma justificação pós-metafísica e não religiosa dos fundamentos normativos do Estado de direito democrático”³⁶. Mas o agir comunicativo, em definitivo, não pode ser erigido em equivalente profano da ideia de eternidade, nem a teoria nele baseada entendida como uma teodicéia secularizada que englobaria a totalidade de aspectos das tradições religiosas numa síntese comunicativa superior. E isso independentemente da mais recente leitura habermasiana sobre a “linguistificação do sagrado”, concebendo agora que os conteúdos normativos primeiro precisaram ser liberados de seu encapsulamento nos rituais antes que pudessem ser traduzidos para a semântica da linguagem cotidiana, ou seja, no sentido mais restrito de que uma transferência de significado das fontes da comunicação sagrada para a linguagem cotidiana teria ocorrido nas imagens religiosas e metafísicas de mundo³⁷.

Em rigor, para Habermas, a secularização é um processo de aprendizagem urdido na própria esfera religiosa e sem desenlace antecipável pelo discurso filosófico (ou científico). E, nessa ótica, a persistência da religião no entorno secularizado da modernidade, para além de um mero fato social, representa para a filosofia “um *desafio cognitivo*”³⁸. Longe de contradizer aquele método de reconstrução pragmática da racionalidade, tanto em sua dimensão teórica quanto prática, eu considero que as recentes intervenções de Habermas sobre a religião – cada vez mais numerosas e agudas – reiteram seus traços fundamentais, dentre os quais a autocritica de uma razão (pós-metafísica) consciente de sua falibilidade e de seu fundamento originário mais profundo em algo que transcende as estruturas funcionalmente diferenciadas e culturalmente heterogêneas de uma modernidade complexa, desprovida de garantias metassociais, porém fundada no regime comum da “fala discursiva secular”, cuja acessibilidade pública impede

³⁴ HABERMAS, Jürgen. *Obras Escolhidas de Jürgen Habermas*. Lisboa: Edições 70, Vol. 5 (Crítica da Razão), 2020, p. 28.

³⁵ HABERMAS, Jürgen. *The dialectics of secularization: on reason and religion* (with Joseph Ratzinger; edited by Florian Schuller). San Francisco: Ignatius Press, 2006.

³⁶ HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião*, p. 116.

³⁷ HABERMAS, Jürgen. *Nachmetaphysisches Denken II*, p. 7-18.

³⁸ HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião*, p. 123.

seu nivelamento com “a fala discursiva religiosa que é dependente de verdades reveladas”³⁹.

Habermas não abdica, pois, da autocompreensão *secular* da modernidade, a qual é derivada da reconstrução racional de uma lógica do desenvolvimento na qual a racionalização das imagens religiosas de mundo, enquanto processo de aprendizagem, desempenha papel de considerável relevância, mas questiona de modo profundo e inovador (sem deixar de estar em consonância, como sugerido acima, com seu projeto teórico) a leitura *secularista* do processo de modernização, predominante nas interpretações canônicas do racionalismo ocidental. Ao revisitar o tema clássico da relação entre fé e saber, no discurso pronunciado na recepção do Prêmio de Paz da Associação dos Comerciantes de Livros da Alemanha, cerca de um mês após o acontecimento histórico de 11 de Setembro de 2001, Habermas introduziu a expressão “pós-secular” que não apenas acarretou transformações sensíveis em sua teoria da modernidade, mas ocupou incessantemente sua atenção nos anos seguintes⁴⁰. Traçando na ocasião um panorama intelectual de época e colocando à prova seu próprio pensamento, o diagnóstico de Habermas tinha como mira principal o tempo nascente de um novo milênio cuja situação cultural exibiria duas tendências contrárias, a saber: de um lado, a propagação de imagens de mundo naturalistas, e, de outro lado, a revitalização inesperada de comunidades de fé e tradições religiosas e sua politização em escala mundial. É nesse contexto que ele fala numa modernidade com “cabeça de Jano” e numa secularização “dominada por sentimentos ambivalentes”⁴¹.

Destacando a dialética inconclusa da modernidade, e também permanecendo aferrado à constelação pós-metafísica e secular do pensamento moderno, Habermas propõe, então, uma reavaliação da tese tradicional da secularização com vistas a um questionamento do secularismo enquanto visão de mundo. Oscilando entre uma interpretação “otimista” de uma modernidade desencantada que promove a “domesticação” da autoridade eclesiástica pelos poderes mundanos e a “substituição” de modos de pensar e de formas de vida religiosas por equivalentes racionais, por um lado, e uma interpretação “pessimista” de uma modernidade desamparada que enxerga uma “apropriação” ilegítima de poderes e bens supramundanos por “desacreditadas” formas modernas de vida e pensamento, por outro lado, Habermas rejeita ambas as explicações por não crer que a “destruição criadora” do processo de secularização equivalha a um “jogo de soma zero” entre poderes mundano e supramundano. Ele tampouco acredita que o “impulso reflexivo” na direção do descentramento e da autonomização das perspectivas de mundo passe ao largo da “profanação do sagrado”

³⁹ *Ibid.*, p. 124.

⁴⁰ ARAUJO, Luiz Bernardo Leite. “Apresentação à edição brasileira de *Fé e Saber*”, p. XVI-XVII.

⁴¹ HABERMAS, Jürgen. *Fé e saber*, p. 3-4.

urdida inicialmente pelas grandes religiões surgidas na China, na Índia e em Israel em meados do primeiro milênio antes de Cristo – o chamado “período axial” de Karl Jaspers, quando também teve origem a filosofia na Grécia⁴².

Dessarte, Habermas interpreta a religião não apenas como figura precursora ou um simples catalisador para a autocompreensão normativa da modernidade, mas igualmente como *herança* permanentemente apropriada e interpretada, tanto de um ponto de vista cognitivo quanto motivacional, “pois o universalismo igualitário, do qual surgiram as ideias de liberdade e de convivência solidária, de conduta de vida autônoma e de emancipação, da moral da consciência individual, dos direitos humanos e da democracia”, já afirmara ele numa entrevista de 1999, “é uma herança imediata da ética da justiça judaica e da ética cristã do amor”⁴³. Isso mostra que o pensamento pós-metafísico, o qual estabelece uma distinção rigorosa entre fé e saber, não se limita ao legado da metafísica ocidental, mas considera as doutrinas religiosas como integrantes da genealogia da razão, nutrindo-se de seu conteúdo normativo. O pós-secularismo, a seu ver, não é uma alternativa ao horizonte pós-metafísico da modernidade – que permanece “secular” a despeito daquele prefixo “pós” –, correspondendo a uma mudança de mentalidade ou a uma alteração crítica do autoentendimento secularista de sociedades que se tornaram conscientes da persistência da religião, de sua relevante contribuição para a vida política, da necessidade de eliminar sobrecargas mentais e psicológicas desmesuradas para os cidadãos religiosos, e ainda do imperativo de acomodação das vozes religiosas na esfera pública democrática⁴⁴.

Habermas defende a tradução *cooperativa* de conteúdos religiosos, a qual 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*⁴⁵. Se sobre o cidadão de fé recai a exigência de uma consciência reflexiva que relacione suas convicções com o fato do pluralismo, deixe às ciências institucionalizadas as decisões referentes ao saber mundano e torne as premissas igualitárias da moral universalista dos direitos humanos compatíveis com seu credo, o cidadão secular assume, por seu turno, as pressões adaptativas de uma situação pós-secular, na qual se atualiza a questão kantiana de como assimilar a herança semântica

⁴² *Ibid.*, p. 5-7 e p. 23.

⁴³ HABERMAS, Jürgen. *Era das transições*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003, p. 199. A entrevista “Um diálogo sobre Deus e o mundo” foi publicada originalmente, sob o título “Über Gott und die Welt”, em *Jahrbuch Politische Theologie*, v. 3, 1999, p. 190-209.

⁴⁴ ARAUJO, Luiz Bernardo Leite. “Apresentação à edição brasileira de *Fé e Saber*”, p. XVIII-XX.

⁴⁵ Ler o quinto capítulo – “Religião na esfera pública. Pressuposições cognitivas para o ‘uso público da razão’ de cidadãos seculares e religiosos” – de HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião*, p. 129-167.

das tradições religiosas sem obliterar a fronteira entre os universos da fé e do saber, ressaltando-se, por meio do conceito de autonomia em Kant, um exemplo de “desconstrução ao mesmo tempo secularizante e salvadora das verdades de fé”⁴⁶. Para Habermas, portanto, o pensamento pós-metafísico deve adotar uma atitude simultaneamente agnóstica e receptiva diante da religião, ou seja, que se oponha a uma determinação estritamente secularista das razões publicamente aceitáveis sem com isso comprometer sua autocompreensão secular. É uma opção metodológica cogente para um tipo de pensamento que, lidando com a força especial das tradições religiosas no trato de intuições morais profundas e na articulação daquilo que falta ou que se perdeu⁴⁷, não pretende despi-las de possíveis conteúdos racionais e nem desvalorizá-las como resíduos arcaicos de uma figura do espírito superada pelas ciências, mas ainda assim insiste nas diferenças cruciais entre a fé e o saber⁴⁸ como modalidades essencialmente distintas do ter algo por verdadeiro.

Equilibrando-se mais claramente entre a compreensão laicista da filosofia, típica do “ateísmo metodológico” antes predominante em seu pensamento, e a tentativa recuperadora de motivos religiosos pelo discurso filosófico, própria do “agnosticismo metodológico”⁴⁹, o filósofo alemão pretende estabelecer uma descrição genealógica do pensamento pós-metafísico que inclua tanto as tradições metafísicas quanto religiosas, sendo para ele impensável a modernidade ocidental sem a dupla herança da espiritualidade judaico-cristã e da racionalidade grega, isto é, sem a permanente e produtiva relação de tensão entre a fé religiosa e o saber filosófico. Nem a filosofia e nem a teologia esgotam, para Habermas, o sentido performativo da fé religiosa. Embora ambas cumpram um trabalho similar de apropriação racional e transformadora dos conteúdos religiosos veiculados pelas comunidades de crentes, ele sublinha que a segunda possui *status* parasitário ou derivado no que toca ao núcleo dogmático de uma tradição religiosa, de cuja verdade revelada se nutre sua interpretação, ao passo que a primeira estabelece uma relação de independência absoluta perante a religião, cuja experiência não pode ser integralmente traduzida para a linguagem profana, mas pode ser assimilada – tanto quanto possível – pelo discurso filosófico de caráter eminentemente argumentativo. Nessa

⁴⁶ HABERMAS, Jürgen. *Fé e saber*, p. 17.

⁴⁷ HABERMAS, Jürgen. *An awareness of what is missing: faith and reason in a post-secular age*. Cambridge: Polity Press, 2010, p. 15-23;

⁴⁸ HABERMAS, Jürgen. *Nachmetaphysisches Denken II*, p. 183-236. Esse capítulo da referida obra – intitulado “Ein Symposium über Glauben und Wissen” – reproduz uma minuciosa réplica de Habermas aos participantes de um simpósio sobre fé e saber ocorrido na Universidade de Viena em 2005.

⁴⁹ Vide os comentários de Habermas sobre “ateísmo e agnosticismo metodológico” em sua réplica aos críticos no mencionado livro coletivo dedicado ao tema da religião em seu pensamento: CALHOUN, Craig; MENDIETA, Eduardo; VANANTWERPEN, Jonathan (Org.). *Habermas and religion*, p. 366-371.

ótica, Habermas já falava em *Nachmetaphysisches Denken*, de 1988, numa coexistência sóbria entre razão comunicativa e religião, ou seja, sem que esta última seja apoiada por aquela, e também apontava a indispensabilidade da religião como recurso semântico inspirador para a filosofia, a qual, “mesmo em sua figura pós-metafísica, não poderá desalojar ou substituir a religião”, além de admitir que “a força retórica da fala religiosa continua exercendo o seu direito, enquanto não tivermos encontrado uma linguagem mais convincente para as experiências e inovações nela conservadas”⁵⁰.

Não há contradição alguma, como afiança Habermas com veemência, em afirmar, a um só tempo, a busca de uma verdade incondicional sob as premissas do pensamento pós-metafísico – premissas mais modestas do que aquelas baseadas em princípios teológicos fortes ou no saber absoluto da metafísica, porquanto no horizonte da modernidade a razão filosófica é caracterizada como finita, falível, orientada à obtenção de acordos intersubjetivos e apoiada em procedimentos – e a convicção de que os discursos religiosos, ao fim e ao cabo, conservam potenciais de significação imprescindíveis, ainda não plenamente explorados pela filosofia e nem traduzidos para a linguagem das razões públicas⁵¹. Não se trata, portanto, de tendências divergentes na obra habermasiana, e sim de uma postura dialética em face do antigo, e, no entanto, sempre renovado, problema da relação entre religião e razão ou entre fé e saber, motivo pelo qual tanto o modelo da “substituição” quanto o modelo da “apropriação forçada” – associados à secularização moderna (apreciações opostas, como vimos, rejeitadas por Habermas) – são inadequados a uma sociedade “pós-secular”, na qual a “razão *profana*, mas não *derrotista*” adota a atitude razoável de “guardar distância da religião, portanto, sem fechar-se para as suas perspectivas”⁵². Habermas prefere, inclusive, manter silêncio acerca do resultado a ser esperado desse contínuo trabalho de tradução filosófica da herança religiosa, nem admitindo assimilação integral pela filosofia nem afirmando completa inacessibilidade das experiências articuladas numa linguagem religiosa⁵³. Ele considera a constelação de fé e saber seriamente como um fato da história da razão, de modo que uma autocompreensão adequada do pensamento pós-metafísico requer que se leve em conta sua relação com a religião em termos de uma genealogia da razão. Na passagem do secularismo ao pós-secularismo descortinaram-se, pois, novos eixos temáticos do pensamento habermasiano, envolvendo a autocompreensão pós-metafísica e não religiosa da modernidade, assim como o lugar do religioso na genealogia do pensamento pós-metafísico, a tradução secular

⁵⁰ HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico*, p. 61 e p. 35.

⁵¹ HABERMAS, Jürgen. *Era das transições*, p. 213-214.

⁵² HABERMAS, Jürgen. *Fé e saber*, p. 23.

⁵³ HABERMAS, Jürgen. *Era das transições*, p. 215.

de conteúdos veiculados pelas doutrinas religiosas, o papel da religião na esfera pública, a caracterização do paradigma da secularização e o próprio debate sobre secularismo e pós-secularismo⁵⁴.

Referências

ARAUJO, Luiz Bernardo Leite “O discurso sobre fé e saber na obra habermasiana”. *Dialectus*, v. 10, n. 24, 2021, p. 116-130.

ARAUJO, Luiz Bernardo Leite. “Apresentação à edição brasileira de *Fé e Saber*”. In: HABERMAS, Jürgen. *Fé e saber*. São Paulo: Editora Unesp, 2012, p. XIII-XX.

ARAUJO, Luiz Bernardo Leite. “Do ateísmo ao agnosticismo metodológico: Habermas e a religião”. *Tempo Brasileiro*, n. 181-182, 2010, p. 153-168.

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

CALHOUN, Craig; JUERGENSMEYER, Mark; VanANTWERPEN, Jonathan (Org.). *Rethinking secularism*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

CALHOUN, Craig; MENDIETA, Eduardo; VanANTWERPEN, Jonathan (Org.). *Habermas and religion*. Cambridge: Polity Press, 2013.

CASANOVA, José. *Public religions in the modern world*. Chicago: The University of Chicago Press, 1994.

D’ARCAIS, Paolo Flores. “Le tentazioni della fede (undici tesi contro Habermas)”. *MicroMega*, n. 7, 2007, p. 3-13.

FULTNER, Barbara (Org.). *Jürgen Habermas: Key Concepts*. Durham: Acumen Publishing, 2011.

GORSKI, Philip; KIM, David; TORPEY, John; VanANTWERPEN, Jonathan (Org.). *The post-secular in question: religion in contemporary society*. New York: New York University Press, 2012.

GRUBER, Franz; VIERTBAUER, Klaus (Org.). *Habermas und die Religion*. Darmstadt: WBG Academic, 2. Auflage, 2019.

HABERMAS, Jürgen. “Ich bin alt, aber nicht fromm geworden”. In: FUNKEN, Michael (Org.). *Über Habermas. Gespräche mit Zeitgenossen*. Darmstadt: Primus Verlag, 2008, p. 181-190.

HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007a [*Zwischen Naturalismus und Religion*. Frankfurt: Suhrkamp, 2005].

⁵⁴ Para uma visão geral desses diversos temas, vide, por exemplo: REES, Dafydd Huw. *The postsecular political philosophy of Jürgen Habermas: translating the sacred*. Cardiff: University of Wales Press, 2018; JEAN, Marco. *Penser la laïcité avec Habermas: la place et le rôle de la religion dans la démocratie selon Jürgen Habermas*. Ville de Québec: Presses de l’Université Laval, 2019; GRUBER, Franz; VIERTBAUER, Klaus (Org.). *Habermas und die Religion*. Darmstadt: WBG Academic, 2. Auflage, 2019.

HABERMAS, Jürgen. *Era das transições*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003 [*Zeit der Übergänge. Kleine politische Schriften IX*. Frankfurt: Suhrkamp, 2001].

HABERMAS, Jürgen. *Passado como futuro*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993 [*Vergangenheit als Zukunft*. Zurich: Pendo, 1990].

HABERMAS, Jürgen. *Religion and rationality: essays on reason, god, and modernity* (edited by Eduardo Mendieta). Cambridge (Mass.): The MIT Press, 2002.

HABERMAS, Jürgen. *The dialectics of secularization: on reason and religion* (with Joseph Ratzinger; edited by Florian Schuller). San Francisco: Ignatius Press, 2006.

HABERMAS, Jürgen. “Die öffentliche Stimme der Religion. Säkularer Staat und Glaubenspluralismus”. *Blätter für deutsche und internationale Politik*, v. 52, n. 12, 2007b, p. 1441-1446.

HABERMAS, Jürgen. *An awareness of what is missing: faith and reason in a post-secular age*. Cambridge: Polity Press, 2010 [*Ein Bewußtsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas* (Org.: Michael Reder; Josef Schmidt). Frankfurt: Suhrkamp, 2008].

HABERMAS, Jürgen. *Auch eine Geschichte der Philosophie*. Berlin: Suhrkamp, 2019 [Band 1: Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen; Band 2: Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen].

HABERMAS, Jürgen. *Fé e saber*. São Paulo: Editora Unesp, 2012c [*Glauben und Wissen*. Frankfurt: Suhrkamp, 2002].

HABERMAS, Jürgen. *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*. Berlin: Suhrkamp, 2012.

HABERMAS, Jürgen. *Obras Escolhidas de Jürgen Habermas*. Lisboa: Edições 70, Vols. 1-5, 2010-2020 [*Philosophische Texte. Studienausgabe in fünf Bänden*. Frankfurt: Suhrkamp, 2009].

HABERMAS, Jürgen. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. São Paulo: Editora Unesp, 2015 [*Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*. Frankfurt: Suhrkamp, 1976].

HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990 [*Nachmetaphysisches Denken*. Frankfurt: Suhrkamp, 1988].

HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo* (Volumes I-II). São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012 [*Theorie des kommunikativen Handelns* (Band 1-2). Frankfurt: Suhrkamp, 1981].

HABERMAS, Jürgen. *Textos e contextos*. São Paulo: Editora Unesp, 2015 [*Texte und Kontexte*. Frankfurt: Suhrkamp, 1991].

HARRINGTON, Austin. “Habermas’s theological turn?”. *Journal for the Theory of Social Behaviour*, v. 37, n. 1, 2007, p. 45-61.

INGLEHART, Ronald; NORRIS, Pippa. *Sacred and secular: religion and politics world-wide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

JEAN, Marco. *Penser la laïcité avec Habermas: la place et le rôle de la religion dans la démocratie selon Jürgen Habermas*. Ville de Québec: Presses de l’Université Laval, 2019.

- LOSONCZI, Peter; SINGH, Aakash (Org.). *Discoursing the post-secular: Essays on the habermasian post-secular turn*. Münster: Lit Verlag, 2010.
- MENDIETA, Eduardo (Org.). *The Frankfurt School on religion: key writings by the major thinkers*. London: Routledge, 2005.
- MÜLLER-DOOHM, Stefan. *Habermas: A Biography*. Cambridge: Polity Press, 2016.
- NEMOIANU, Virgil. "The church and the secular establishment: a philosophical dialog between Joseph Ratzinger and Jürgen Habermas". *Logos: A Journal of Catholic Thought and Culture*, v. 9, n. 2, 2006, p. 16-42.
- NUSSBAUM, Martha. *The new religious intolerance: overcoming the politics of fear in an anxious age*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 2012.
- RAWLS, John. *A brief inquiry into the meaning of sin and faith: with "On my religion"* (edited by Thomas Nagel). Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 2010.
- RAWLS, John. *Political Liberalism* (paperback edition with a new introduction). New York: Columbia University Press, 1996.
- REES, Dafydd Huw. *The postsecular political philosophy of Jürgen Habermas: translating the sacred*. Cardiff: University of Wales Press, 2018.
- ROSATI, Massimo. "The making and representing of society: religion, the sacred and solidarity among strangers in a durkheimian perspective". *Journal of Classical Sociology*, v. 3, n. 2, 2003, p. 173-196.
- SANDEL, Michael. *The case against perfection: ethics in the age of genetic engineering*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 2007.
- SHAW, Brian. "Habermas and religious inclusion: lessons from Kant's moral theology". *Political Theory*, v. 27, n. 5, 1999, p. 634-666.
- SPECTER, Matthew. *Habermas: an intellectual biography*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- TAYLOR, Charles. "Why we need a radical redefinition of secularism". In: MENDIETA, Eduardo; VanANTWERPEN, Jonathan (Org.). *The power of religion in the public sphere*. New York: Columbia University Press, 2011, p. 34-59.

Luiz Bernardo Leite Araujo
 Rua Rosa e Silva, 60 – BL 6 – Apto. 401
 Grajaú
 20541-330 Rio de Janeiro – RJ
 lblaraujo@gmail.com