

# Filosofia e Religião na Sociedade Pós-secular de Habermas

## Philosophy and Religion in the Post-Secular Society of Habermas

Írio Vieira Coutinho Abreu Gomes  
(Universidade Estadual da Paraíba, Brasil)

### Resumo

Este artigo intenta, a partir da análise de *Fé e Saber* de Jürgen Habermas, abordar a possibilidade da contribuição mútua entre seculares e religiosos num mundo pós-secular. A sociedade pós-secular caracteriza-se por uma desistência do projeto moderno de desvinculação da religião da vida pública seja porque o toma como um projeto falido (afinal as religiões permanecem e crescem) seja pela contribuição das religiões na esfera social e nas vidas individuais. Sem abrir mão da tese de defesa do pensamento moderno como pós-metafísico e secular propõe questões ao secularismo enquanto concepção de mundo diante da variedade de visões religiosas e metafísicas da realidade, em sociedades desmotivadas de impulso racional, para manterem-se num conjunto. Para o filósofo, as condições de possibilidade do diálogo entre essas diferentes visões de realidade são postas quando os crentes aceitam o pluralismo de ideias e as discussões científicas, por sua vez os descrentes precisam aceitar a presença dos crentes e contribuir para a construção e adaptação cognitiva das tradições religiosas.

**Palavras-chave:** Filosofia. Teologia. Sociedade. Diálogo.

### Abstract

This article intends, based on the analysis of *Faith and Knowledge* by Jürgen Habermas, to approach the possibility of mutual contribution between secular and religious ones in a post-secular world. The post-secular society is characterized by a disengagement of the modern project of untying religion from public life, either because it is taken as a failed project either because of the contribution of religions in the social sphere and in individual lives. Without abandoning the thesis of defense of modern thought as post-metaphysical and secular, he proposes questions to secularism as a conception of the world in the face of the variety of religious and metaphysical views of reality in unmotivated societies without rational impulse to remain together. For the philosopher the conditions of possibility of the dialogue between these different visions of reality are shown when the believers accept the pluralism of ideas and the scientific discussions, on the other hand the non-believers must accept the presence of the believers and contribute to the construction and cognitive adaptation of the religious traditions.

**Keywords:** Philosophy. Theology. Society. Dialogue.

## 1 A Secularização

O processo de secularização da sociedade trouxe vantagens que não podem ser desconsideradas como a democratização do espaço público e maior abertura para a circulação de ideias antes proibidas assim como o aumento do nível de tolerância em relação a aquilo que destoava do *status quo*, especialmente no quesito dos costumes. Essas e outras vantagens criaram a crença de que esse processo traria benesses ilimitadas e, portanto, teria de ser estimulado de forma a crescer a ponto de fazer sumir as religiões da sociedade ou, no mínimo, elas seriam legadas a uma esfera puramente privada sem qualquer relevância numa realidade completamente secular. A secularização no Ocidente nos fez acreditar que estaríamos saindo de um estágio inferior de trevas e dirigindo-nos para o tempo das luzes. O termômetro desse processo irreversível era a diminuição do sentimento religioso nas pessoas. O vaticínio foi frustrante. Todavia, reconhece-se que o Estado laico foi uma conquista, parece que as pessoas não suportam viver suas vidas numa sociedade altamente secularizada e persiste o desejo de transcendência plasmado não apenas nas religiões tradicionais, mas também em seitas, misticismos variados, espiritualidades sem Deus, e as diversas tentativas de encontrar algo mais além da mera frieza do mundo calculado da simples materialidade. É desse modo que, hoje, as religiões persistem, multiplicam-se e possuem influência nos espaços público, social, político e militar.

A secularização de nossas sociedades está firmada sobre um iluminismo radical que põe toda sua esperança no racionalismo negando qualquer possibilidade de aceitação de diálogo que não seja totalmente balizado nos

limites de uma razão firmada sobre o naturalismo absoluto. Nessa direção, um discurso com bases metafísicas (mesmo que nos moldes kantianos) é visto com desconfiança e se isso se estende a qualquer pretensão religiosa é automaticamente censurado. Em “A minha crítica à razão laicista”, artigo de Habermas (2015) publicado no jornal La Repubblica em 27/03/2015, lemos:

Deve-se dizer, porém, que, mesmo no zelo excessivo dos guardiões da ortodoxia iluminista escondem-se premissas filosóficas bastante discutíveis. Na sua perspectiva antirreligiosa, a religião deveria se retirar completamente da esfera pública e se restringir à esfera privada, pois seria uma figura historicamente superada pelo espírito. A tese do laicismo radical é uma tese filosófica, completamente independente do fato empírico de que as religiões podem oferecer contribuições importantes para a formação política da opinião e da vontade.

Livre de obrigações de uma fundamentação última das condições de possibilidade de participação do diálogo público a partir de uma razão moderna, amputada de suas potencialidades de direção ao transcendente, olhando pragmaticamente para as contribuições históricas da religião à própria filosofia e à sociedade, percebendo sua eficácia na formação da vontade de pessoas que buscam fazer o bem, Habermas, sem abrir mão das conquistas do Estado laico, questiona os pressupostos do laicismo presentes não apenas em regimes antidemocráticos, mas também de forma mais sutil (contudo não menos real), em sociedades da Europa ocidental. Como não considerar razoável um pensamento plasmado num modo de vida

que une as pessoas e as impulsiona a fazer o bem? Por que acreditar que um pensamento que tem em sua gênese a revelação deva ser automaticamente alijado do ambiente público?

A incapacidade do discurso religioso em habitar a esfera pública secular é, muitas vezes, alimentada pela falácia do relativismo cultural que dissemina a crença no fracasso de uma razão que se pretenda universal, pois essa não daria conta da incomensurabilidade implícita nessas situações. Por exemplo, quando religiosos e seculares partem de pontos diferentes em suas argumentações e isso parece tornar seus discursos distintos e incompatíveis. Mais adiante, mostramos a fraqueza desse argumento. Se, em algum momento, um mundo religioso buscava calar as vozes que contra ele se insurgiam, em outro momento, os seculares tomaram sua vingança. Esse muro construído historicamente e sedimentado filosoficamente parece ter seus dias contados. Um lado não conseguiu acabar com o outro e insistir nisso não tem surtido os efeitos esperados por nenhuma das partes. A essa realidade social sem uma exclusividade ideológica Habermas chama de sociedade pós-secular.

## **2 A Sociedade Pós-secular**

Habermas reflete sobre a sociedade pós-secular na obra “Fundamentos Pré-políticos do Estado de Direito Democrático” orientando sua argumentação segundo a pergunta formulada por Böckenförde quando duvida que o Estado Liberal laico seja capaz de garantir as bases para sua própria normatização. Com essa dúvida se está a indagar que a própria ideia de Estado Liberal necessita de algo exterior a ela para sua própria subsistência. A

garantia da efetividade desse Estado não é dada por sua ideia mesma, mas, implicitamente a essa construção, podemos encontrar elementos estranhos a ela os quais ela mesma necessita para sua própria articulação teórica e, mais ainda, efetivação na realidade. A maneira como o Estado Liberal foi se formando no Ocidente moldando suas instituições e tomando para si determinados valores para formar essas instituições conta com um elemento que perpassa toda sua ordem: a solidariedade. Para Habermas: “a ordem liberal depende da solidariedade de seus cidadãos, mas as fontes dessa solidariedade podem vir a secar se a secularização da sociedade como um todo ‘sair dos trilhos’” (HABERMAS, 2007, p. 25). Habermas propõe uma reintegralização das religiões no espaço público através de um diálogo positivo com a herança iluminista. Essa positividade do diálogo se dá através de um aprendizado mútuo, pondo à vista os limites de cada tradição. Nesse caminho, as sociedade integradas por crentes de diversas religiões e não-crentes devem ter uma normatividade e orientação cognitiva comuns.

Para Habermas, a tese de Böckenförde é a de que o ordenamento jurídico positivista necessitaria da religião ou de algum poder sustentador enquanto base de validade. A ordem jurídica não é capaz de autovalidação por processos democráticos requerendo a moralidade como condição. Habermas discorda dessa ideia a partir da filosofia política de Kant, que demonstra a constituição de normas que podem ser aceitas racionalmente por todos. Entende que o direito pode autolegitimar-se conceitualmente e não carece de elementos fundantes. O problema que ele levanta é de caráter motivacional:

Tenho por mim que a constituição do Estado

constitucional liberal basta a si mesma para se legitimar, pois dispõe de um acervo cognitivo de argumentos que independe das tradições religiosas e metafísicas. Mas, mesmo com essa premissa, continua a dúvida do ponto de vista motivacional. (HABERMAS, 2007, p.33)

A questão situa-se nos diferentes lados onde os “autores” e “receptores” do direito estão. Daquele que recebe o direito pouco se exige. Esses, quando cumprem a lei, estão garantidos no Estado. O receptor do direito age exclusivamente a favor de si. Aos que estão na posição de legisladores e de garantidores do direito alheio se pede mais. Deles é exigida a motivação necessária para agir em prol do outro. O problema é: como garantir que alguém aja em favor de um estranho? Alguém poderia afirmar que a própria lei se incumbiria disso. Habermas discorda e aponta para a necessidade de uma motivação maior impossível de ser obtida por coação. Não podemos simplesmente obrigar uma pessoa a ser solidária, no máximo podemos esperar que o seja. Alguém pode até mesmo concordar, do ponto de vista cognitivo, que devemos ser solidários, mas, daí a agir solidariamente, há uma distância bem grande. Sendo a lei não somente insuficiente, mas impotente em coagir alguém a sacrificar-se para beneficiar a outros; notamos que a própria efetividade do ordenamento jurídico fica abalada.

A solidariedade implica uma união pré-política entre os membros constitutivos de uma sociedade. É porque possuem um vínculo entre si que as pessoas criam normas e instituições de forma a organizar e perpetuar esse vínculo. Mas as instituições não podem ser anteriores ao vínculo. Numa sociedade livre e aberta, o que pode tornar as pessoas ligadas internamente para assim

garantir um ordenamento jurídico que se efetive nessa mesma sociedade? Resposta: a solidariedade. A solidariedade, por ser uma virtude, não pode ser ordenada. Não se pode exigir que alguém seja solidário. Ela tem seu lugar no âmbito da moralidade e não do direito. O exercício moral, segundo Kant, só é possível através de uma disposição interna do espírito, diferente do direito que me coage externamente; a moral me obriga internamente. Encontramos, na filosofia kantiana e também em outras filosofias, fortes razões para sermos solidários. Podemos apoderar-nos cognitivamente desses conteúdos, contudo isso não é suficiente para pô-los em prática. A assimilação puramente racional de um conteúdo moral é apenas um primeiro passo para a efetivação desse. Parar nesse nível é formar uma sociedade frágil e muitas vezes dúbia quanto a questões que exigem desprendimento de si como migração, declaração de guerras e direito de minorias que afetam maiorias. Nesse quesito as religiões têm muito a nos mostrar.

Há um âmbito pré-político imprescindível para a própria democracia e organização do Estado potencializado pelas religiões em suas cosmovisões, que hoje se pode assemelhar mesmo a um nutriente que falta ao organismo. O flagrante esvaziamento ético, o descrédito nas pessoas e na vida, o enfado da vida cotidiana coincidem com o crescimento do secularism, que não encontra outra fonte de inspiração e força moral para os desafios da vida privada e pública que todos os dias nos tomam de assalto. A democracia demanda de seus cidadãos algo que ela não pode dar, composto de encorajamento espiritual e ético, desde sempre cultivado pelas grandes religiões, de modo que isso é revertido em ânimo para a própria democracia, na resposta livre e

responsável transmitida pelos cidadãos, daquela sensibilidade moral semeada outrora na forma de ação cívica.

Dentre as muitas exigências trazidas à filosofia contemporânea, há que se salientar a investigação sobre a religião. Ela não pode ser vista como mero fato social a ser tolerado num ambiente secular, mas a filosofia deve ocupar-se de investigar as religiões do ponto de vista cognitivo a partir dos conteúdos trazidos por elas mesmas, de suas místicas, tradições sapienciais e teologias. Habermas nos explica que a razão, ao voltar-se para si mesma de acordo com um exercício de autorreflexão filosófica, ao se ver em busca de seus próprios fundamentos, não pode negar que “sua origem vem de um outro, cujo poder determinante ela se vê obrigada a reconhecer se não quiser perder a orientação racional no beco sem saída de um auto-assenhoreamento arrogante.” (HABERMAS, 2007, p.45). A filosofia não deve apenas respeito às grandes religiões, mas necessita de se pôr a aprender com elas. Isso se justifica porque a relação entre ambas é antiga e sempre possível. Lembremos a origem comum entre filosofia e religião na era axial: esse elo originário deve ser reconhecido e retomado.

O pensamento pós-metafísico deixou um vácuo no que diz respeito a questões de obrigações morais e de como viver uma vida boa e exemplar. Especialmente nas grandes cidades, experimentamos a capacidade de progressão e inventividade do gênero humano, mas também sua queda em armadilhas modernas de autoaniquilamento. São incontáveis aqueles que nesse ambiente se encontram numa luta cotidiana por sustento físico, moral e existencial encontrando, numa lúcida vivência religiosa, caminhos que os levam a evitar o nocivo



e encontrar um sentido que os torna fortes. Para Habermas, as Escrituras contêm intuições que geram conteúdos para a filosofia, tais como: “possibilidades de expressão e sensibilidades suficientemente diferenciadas para uma vida malograda, para patologias sociais, para o fracasso de projetos de vida individuais e as deformações de nexos de vida truncados” (HABERMAS, 2007, p.49). Certamente, é fácil perceber a fecundidade da presença pública da religião que vai além dos rituais e cultos, mas que, por sua própria natureza, faz-se notar em estruturas vitais à nossa sociedade, como a família, a instrução escolar, a saúde. Assim como o fomento de uma atmosfera moral essencial para a civilidade em ideias como “amar o próximo”, “amar os inimigos”, “cuidar dos pobres”, “acolher o estrangeiro” que ampliam nossos vínculos de solidariedade e aceitação do diferente. O religioso acaba por qualificar o espaço público com aquilo que é bem distinto das tarefas do Estado e que, apesar de ser necessário para seu próprio suporte, por ele não pode ser dotado. Assim, o bem comum que deve promover o Estado deve incluir (sem qualquer tipo de favorecimento) as religiões.

O ponto de aproximação da filosofia com a religião ou aceitabilidade da segunda num mundo pós-secular não deve ser entendida apenas numa perspectiva pragmática enquanto educadora dos jovens e formadora de uma boa consciência nas pessoas, mas como portadora de verdadeiro patrimônio de conteúdos que não podem ser desconsiderados pela filosofia. Mesmo nossa identidade ocidental é ininteligível sem as raízes judeu-cristãs inerentes a ela e, mais ainda, nossa racionalidade, mesmo engendrada com os conteúdos bíblicos através dos tempos até nossos dias, atingindo doutrinas políticas e

jurídicas das quais não queremos abrir mãos, a exemplo da Declaração Universal dos Direitos do Homem, que, como outras importantes conquistas civilizatórias, seriam impensáveis sem o cristianismo. Para Habermas, são diversos os benefícios que a filosofia teve quando das origens do cristianismo: apropriou-se de conteúdos originários da tradição judaico-cristã.

Esse processo de apropriação tomou forma em redes conceituais normativas extremamente carregadas, como, por exemplo, responsabilidade, autonomia e justificação, ou história e memória, recomeço, inovação e retorno, ou emancipação e realização, ou despojamento, internalização e incorporação, individualidade e comunidade. (HABERMAS, 2007, p.50)

Em muitos momentos, as intuições religiosas alimentaram a filosofia. Isso não se deu apenas na Idade Média, mas Habermas fala de Hegel, que tenta subordinar a religião à filosofia, sem aceitar a tese hegeliana da religião como uma forma de representação ainda longe do conceito, que defende a presença histórica dessa como fonte para a filosofia. Cita o caso de Walter Benjamin como um dos que, nutridos da mística Judaica, conseguiu fazer essa transposição. Em realidade, Habermas admite a coexistência entre filosofia e religião defendendo que, mesmo numa conjuntura filosófica pós-metafísica, a religião não poderia ser substituída pela filosofia. Uma filosofia aberta aos saberes muitas vezes já estudados pela teologia das religiões pode suprir uma lacuna inadiável.

Isso precisa ser feito porque, no processo de secularização, temos perdas irreparáveis como as

intuições bíblicas fundantes de nossa moralidade e da perícia de seus potenciais semânticos construtores de comunidades. Dado o reconhecimento da contribuição efetiva e potencial da religião no espaço público da sociedade pós-secular estaria Habermas apelando para uma renovação religiosa no Ocidente? Resposta: não. Habermas não defende o resgate da religião como bússola para a política e não é explícito quanto à necessidade da religião em nosso meio, mas defende o direito de expressão dos religiosos como imperativo numa sociedade pós-secular.

### **3 Comprometimento entre Seculares e Religiosos**

Os últimos anos nos mostraram o lado religioso buscando uma conformação (dentro de certos limites, evidentemente) cada vez maior aos ganhos do Iluminismo que formou e se formou no Estado Liberal laico. Vemos, no Ocidente, pessoas religiosas conscientes que suas crenças não podem regular a vida do Estado ou mesmo dos não crentes. Fundamentalistas são minoria. Do lado dos seculares, contudo, ainda há muitas dificuldades de assimilação da expressão religiosa no espaço público e nas decisões políticas. Segundo Habermas (2015):

Hoje, o secularismo se apoia frequentemente em um naturalismo "hard", justificado em termos cientificistas. Pergunto-me se – para os fins da autocompreensão normativa de uma sociedade pós-secular – uma mentalidade laicista hipoteticamente generalizada não acabaria sendo igualmente pouco desejável em comparação com um desvio fundamentalista dos crentes.

Com tal postura, o lado secular não pode criticar o

fundamentalismo religioso (em sua versão não violenta), pois parece também fechado ao diálogo quando impõe o cientificismo como condição exclusiva para tanto. Manter a neutralidade do Estado em termos religiosos é garantir que uma maioria religiosa não esmague minorias sem religião ou de diferentes crenças. A aconfessionalidade do Estado implica o respeito à existência do fenômeno religioso sendo o primeiro a defender a liberdade religiosa. Essa liberdade implica o direito à manifestação pública da religião na sociedade livre, pois nenhuma pessoa existe em privado, a existência de cada um só é possível em público devido ao carácter social de todo indivíduo. Aquele que se diz religioso não pode deixar suas crenças em casa, como se fosse algo contingente a si, para estar em público, não faz sentido um Estado Laico que condena a religião a uma espécie de prisão domiciliar. Ao contrário, Estado Laico é aquele que oportuniza a participação de todas as crenças na esfera pública a partir das regras do jogo democrático; além do que, parece que a restrição à liberdade religiosa acaba por criar muitos conflitos potencialmente (e às vezes efetivamente) desestabilizadores da paz social. Se as coisas não são desse modo e alguém pensa o Estado laico como aquele que deve excluir a religião do espaço público, seu propósito não é outro senão o de querer ordenar uma sociedade que não existe na realidade. Crer ou não crer é algo próprio de cada um que deve ter o direito de viver essa escolha de forma livre numa sociedade multirreligiosa.

Isto posto, uma maioria laica não deve temer as contribuições religiosas quando expressas em linguagem pública, pois o Estado ideologicamente neutro não impede, a princípio, a existência de conteúdos religiosos

na vida social. A laicidade do Estado não implica a laicização das pessoas, mas na procura do favorecimento da liberdade religiosa em toda sua diversidade como única saída para a prevenção de conflitos e benefício da paz social. O Estado não pode ser um órgão de censura e redução da polifonia das vozes públicas, mas deve buscar uma base de estímulo aos diversos grupos componentes do tecido social para que coloquem suas questões dentro de um debate franco e receptivo. Nessa esteira, devem-se pôr em linha os não religiosos buscando a consideração argumentativa dos crentes. Isso não só por razões práticas ou de direito (essas talvez sejam as razões mais frágeis para a aceitação), mas pela riqueza ainda não explorada das intuições latentes nas religiões:

Portanto, as pessoas laicas não devem excluir *a priori* o fato de que podem descobrir conteúdos semânticos dentro das contribuições religiosas; às vezes, eles podem até encontrar aí ideias já intuídas por eles mesmos e, até aquele momento, não totalmente explicitadas (HABERMAS, 2015).

Habermas elabora uma metodologia que intenta reconhecer a racionalidade das tradições religiosas devido a sua comprovada habilidade em lidar com a formação de conteúdos morais a partir de seus escritos sagrados. Não aceita o popular diagnóstico de superação da religião pelas ciências, mas preserva as devidas distinções entre elas. Por certo, uma comunidade religiosa precisa incorporar alguns critérios de razoabilidade caros ao Estado Liberal. Os religiosos devem tomar para si a tarefa de traduzir suas ideias em linguagem secular viabilizando sua comunicação para todos. De acordo com o teólogo

Markus Knapp (2011, p. 187):

Eles devem também indicar argumentos seculares, que tornam plausíveis e apoiam este conteúdo semântico da religião. Não basta, por exemplo, referir-se ao discurso bíblico sobre o homem, feito à imagem e semelhança de Deus. Se isto deve ser relevante no processo de autocompreensão de uma sociedade pós-secular, então esse teologúmeno deve ser transformado numa linguagem e num contexto de justificação seculares.

Numa sociedade secularizada formada a partir do Iluminismo e aberta a todos os modos de vida, a religião não pode mais ter a pretensão de uniformizar as formas de pensamento e deve abrir mão de qualquer projeto de unicidade normativa, mesmo de exclusividade no próprio ambiente da religiosidade. Assim, os crentes devem contar no diálogo público com o dissenso dos descrentes, crentes de outras religiões e, por vezes, até mesmo com as discordâncias dentro de uma mesma tradição religiosa. Por sua vez, os seculares, se querem realmente viver numa sociedade aberta ao diálogo, precisam aceitar que deles se pede igual medida no relacionamento com os cidadãos de fé. Consequentemente, espera-se que “as convicções religiosas ganhem também, na perspectiva do conhecimento secular-profano, um status epistêmico que não seja pura e simplesmente irracional” (HABERMAS, 2007, p. 56). Assim, visões naturalistas da realidade baseadas em teorias científicas “não gozam de antemão de prerrogativas em relação às concepções ideológicas ou religiosas concorrentes” (HABERMAS, 2007, p. 56,57). Um Estado liberal que defende ideologicamente e busca garantir juridicamente a liberdade democrática do espaço público, também através do livre exercício dialógico de

disputa no campo das diferentes ideias é incompatível com a redução, reclamada por alguns secularistas, da argumentação à visão cientificista do real. Segundo Habermas (2007, p. 57):

Em seu papel de cidadãos do Estado, os cidadãos secularizados não podem nem contestar em princípio o potencial de verdade das visões religiosas do mundo, nem negar aos concidadãos religiosos o direito de contribuir para os debates públicos servindo-se de uma linguagem religiosa.

A originalidade de Habermas é notória ao pedir a escuta dos seculares às propostas religiosas mais caras a essas tradições. No início deste artigo, falávamos daqueles que defendem a inviabilidade dialógica entre religiosos e seculares quando seus pontos de referência no discurso são divergentes. Ora, não é porque se adotam pressupostos diferentes que os resultados dos discursos necessariamente tenham de sê-los. Ao se defender a dignidade da pessoa humana, cada um o faz por diferentes razões e dentre essas se encontra a razão religiosa. É por essa motivação da fé e devido aos ensinamentos de suas tradições religiosas que o religioso busca participar da vida social, que é o local de implementação das políticas públicas que visam a garantir essa dignidade. Note-se que aqui há uma influência real da religião na vida pública, que, de nenhum modo, configura-se como ameaçadora ao Estado Laico. Entendem-se aqui as perdas sociais que o laicismo militante não percebe quando exige a eliminação do ser religioso da esfera pública, ou a separação do espiritual do temporal como exigência para os cidadãos religiosos, como se para

esses isso fosse possível.

Para o crente, essas dimensões são imbricadas em muitos aspectos, a fé cristã, por exemplo, implica ação em favor da dignidade do ser humano. O humanismo como bandeira de promoção do bem comum não é propriedade e tampouco invenção de qualquer filosofia antirreligiosa, antes, é animado pelo espírito de fé que ajudou a criar e mantém nossas sociedades positivamente laicas<sup>1</sup>. Para o filósofo:

O senso comum democraticamente esclarecido não é algo singular, mas algo que descreve a constituição mental de uma esfera pública com muitas vozes. As maiorias seculares não devem chegar a conclusões, em questões desse tipo, antes de dar ouvidos à objeção dos oponentes que se sentem lesados em suas convicções religiosas; elas devem considerar essa rejeição como uma espécie de veto suspensivo e verificar o que podem aprender com isso. (HABERMAS, 2013, p.16).

Tal solicitação de suspensão parece ser fruto do espanto do filósofo perante a abismal distância de posição entre religiosos e seculares em alguns temas. Delega à religião a tarefa de consciência (no sentido cristão da palavra) na discussão pública solicitando aos seculares que ouçam, com a devida atenção, a essa voz, antes de tomarem suas

---

<sup>1</sup> Interessante é a audiência geral do Papa Bento XVI em 17 de setembro de 2008 na qual aborda a dimensão espiritual da laicidade. Também o Compêndio da Doutrina Social da Igreja no número 50 distingue bem as diferentes áreas de atuação entre a esfera religiosa e a política. Mesmo as raízes cristãs do Estado Laico se assentam sobre o conhecido a “César o que é de César e a Deus o que é de Deus” (Mc 12, 13-17). Para maior esclarecimento da temática indico o comentário do Arcebispo Emérito de Barcelona, o Cardeal Sistach (SISTACH, 2016, p.25 ao 32).



decisões. Clara é a necessidade da teologia aqui como chamada a expressar as intuições da fé, possibilitando sua inteligibilidade aos interessados na discussão.

#### **4 Teologia num mundo pós-secular.**

Habermas se volta para as religiões por temor às biociências. Nelas vê a possibilidade do desmonte dos alicerces que tornam possível uma justiça igualitária. A atenção com as religiões é importante porque, quando o assunto é a liberdade e a igualdade entre os homens, isso sempre acaba por fazer soar os sons de nossas origens judaico-cristãs. Nossa capacidade de manipulação genética pode mudar totalmente a compreensão do que é o homem trazendo à tona questões antropológicas não apenas novas, mas talvez destrutivas. Habermas parece pedir socorro às religiões inserindo-as nessa discussão cujas vozes naturalistas são praticamente exclusivas.

Atendendo às exigências secularistas da linguagem, a importância do argumento teológico do homem enquanto criado por Deus (Gn 1, 27) reside em suas implicações antropológicas. Aqui se trata de tomar posse do sentido da proposição bíblica sem levar em consideração sua relação com qualquer tipo de revelação. Nota-se como critério de aceitação epistemológica do conteúdo bíblico certo consequencialismo do discurso teológico, que é chamado ao debate devido às implicações pragmáticas de sua produção antropológica. Em que pese as bases desse discurso ser a fé, sua semântica nos lega um conceito de homem que reforça a ideia de liberdade no Estado Liberal, sendo isso condição suficiente para sua aceitabilidade.

A ideia de homem como criatura entende o ser humano como contingente em sua existência: existimos

segundo a natureza e o contexto sociocultural em que nos situamos. Além disso, não podemos nos atribuir a nós mesmos, não existimos porque em determinado momento (quando não existíamos!), decidimos existir. Conseqüentemente, a autonomia sobre nós mesmos não é fundamentada num ato autodeterminante, pois não temos acesso à origem de nossa existência. Por fim, a condição de criatura nos limita quanto à disponibilidade de nossa própria vida. Essas três considerações traçam um diagnóstico do humano como um ser: limitado, apartado de si, imperfeito. Aqui se gesta o princípio antropológico da solidariedade quando vemos a nós e aos outros como pessoas necessitadas, inclinadas e mesmo vinculadas aos demais, isso implica um tratamento igualitário a todos. E, para que não se macule essa igualdade originária, as manipulações genéticas não podem ser desreguladas.

Olhando mais de perto o texto bíblico, o homem, enquanto criatura de Deus, não pode criar e não é Deus. Defende Habermas (2013, p.25) que:

Desde o princípio, a voz de Deus que conclama à vida se comunica no interior de um universo moralmente sensível. É por isso que Deus pode “determinar” o homem no sentido de que ao mesmo tempo os capacita e os obriga à liberdade.

O Deus Criador cria o homem livre e semelhante a ele. A igualdade entre todos pode ser reclamada dessa semelhança de cada um com Deus. Nada em mim nem em ninguém foi previamente determinado por alguém e isso caracteriza as relações entre as pessoas. Uma pessoa que fosse, em sua gênese, manipulada geneticamente por

outra, tendo suas características arbitrariamente escolhidas, seria distinta de todos já em sua origem e isso comprometeria a igualdade e a liberdade. Teríamos, assim, uma forma inédita de relação interpessoal totalmente desconhecida da humanidade. Aquele que teve sua composição genética adulterada se perceberá como um ser estranho entre os outros e, possivelmente, não se sentirá responsável por si mesmo culpabilizando o manipulador por atitudes que, a princípio, seriam suas. Isso inviabilizaria qualquer contrato ético ou ordenamento jurídico.

## **5 Considerações finais**

A filosofia da religião de Habermas é uma porta aberta à contribuição da religião em sociedades pós-seculares. Ciente dos limites de uma racionalidade naturalista herdada do Iluminismo e, portanto, incapaz de, por si mesma, de formulação de conteúdos morais norteadores das comunidades contemporâneas, Habermas se depara com um ambiente filosófico carente de expressões significativamente relevantes para o homem de hoje. Percebe a esterilidade da filosofia contemporânea em fornecer boas razões para permanecermos unidos e solidários, vê com peculiar clarividência, desvanecer-se no Ocidente, os ideais de liberdade, igualdade e fraternidade.

A luz está no que outrora foram trevas. Nas Escrituras, aponta as fontes por onde boa parte da história da filosofia se teria alimentado em várias épocas. Mais ainda, localiza o nascedouro comum dos saberes filosóficos e religiosos na era axial e vê a necessidade de retomada do diálogo num mundo povoado por seculares e religiosos. O pensamento habermasiano é uma oportunidade de reencontro entre aquilo que parecia

totalmente afastado pela modernidade. Aqui dialogam e contribuem mutuamente filósofos e teólogos.

### Referências

HABERMAS, Jürgen. **Fé e Saber**. São Paulo: UNESP, 2013.

HABERMAS, Jürgen. **Quanto de religioso o Estado Liberal tolera**. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/516105-quanto-de-religioso-o-estado-liberal-tolera-artigo-de-juergen-habermas/>. Acesso em 22 de ago. 2016.

HABERMAS, Jürgen. **A minha crítica à razão laicista**. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/541-342-a-minha-critica-a-razao-laicista-artigo-de-juergen-habermas/>. Acesso em 12 de set. 2016

HABERMAS, Jürgen; RATZINGER, Joseph. **Dialética da secularização**. São Paulo: Ideias & Letras, 2007.

KNAPP, Markus. Fé e Saber em Jürgen Habermas – A Religião numa sociedade “Pós-Secular”. **Interações - Cultura e Comunidade**, Uberlândia, v. 06, n.10, jul./dez., 2011, p.179-192.

SISTACH, LUÍS. **Estado Leigo e Sociedade Multi-Religiosa**. São Paulo: Fons Sapientiae, 2016.

Írio Vieira Coutinho Abreu Gomes

Doutor em Filosofia pela UFPE. Atualmente, é professor de Filosofia na Universidade Estadual da Paraíba.

Email: iriocoutinho@gmail.com

*Submetido: 17/09/2019*

*Aprovado: 17/10/2019*