



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Ciências Sociais

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Miquéias Feitosa Nechaeff

Fé e Saber: Uma articulação entre Hegel e Habermas

Rio de Janeiro

2024

Miquéias Feitosa Nechaeff

Fé e Saber: Uma articulação entre Hegel e Habermas



Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Luiz Bernardo Leite Araujo

Rio de Janeiro

2024

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CCS/A

N364 Nechaeff, Miquéias Feitosa.
Fê e Saber: Uma articulação entre Hegel e Habermas / Miquéias Feitosa
Nechaeff. – 2024.
86 f.

Orientador: Luiz Bernardo Leite Araujo.
Dissertação (Mestrado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Filosofia e religião – Teses. 2. Razão – Teses. 3. Secularismo - Alemanha – Teses. 4. Filosofia alemã – Teses. I. Araujo, Luiz Bernardo Leite. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDU 1:2

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Miquéias Feitosa Nechaeff

Fé e Saber: Uma articulação entre Hegel e Habermas

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia.

Aprovada em 05 de abril de 2024.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Luiz Bernardo Leite Araujo
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UERJ

Prof. Dr. Marcelo de Araujo
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

Profª. Dra. Taís Silva Pereira
Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca

Rio de Janeiro

2024

AGRADECIMENTOS

Devotamente, dedico as primícias da minha gratidão a Deus. “Porque dele e por ele, e para ele, são todas as coisas; glória, pois, a ele eternamente. Amém” (Romanos, 11:36).

Agradeço aos meus pais – Ricardo Figueiredo Nechaeff e Lídia Feitosa Nechaeff – por todo amor e incentivo depositados em mim.

Agradeço ao meu orientador Prof. Dr. Luiz Bernardo Leite Araujo, por todo acompanhamento prestado e pelo papel desempenhado no amadurecimento da minha trajetória acadêmica.

E a todos aqueles que de forma direta ou indireta contribuíram nesse processo: Muito obrigado.

Estejam sempre preparados para responder a qualquer que lhes pedir a *razão* da esperança que há em vocês.

1 Pedro 3:15

RESUMO

NECHAEFF, Miquéias. *Fé e Saber: Uma articulação entre Hegel e Habermas*. 2024. 86 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2024.

A oposição entre a fé e o saber é um tema incontornável no interior do debate sobre qual seria uma correta interpretação da modernidade. Uma abordagem interpretativa que se estabeleceu no Ocidente – tão fortemente ligada ao legado iluminista – acabou por sedimentar uma postura que reputa o discurso religioso como destituído de qualquer valor epistêmico na medida em que considera a eclosão da época moderna como uma vitória progressiva da razão esclarecida sobre a fé. Contudo, como todo autêntico debate não possui univocidade de perspectivas, o presente empreendimento dissertativo apresenta uma alternativa ao posicionamento iluminista a partir de uma articulação entre dois grandes nomes da tradição filosófica: Friedrich Hegel e Jürgen Habermas. Através de uma análise comparativa das obras hegelianas *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling*, de 1801, e *Fé e saber*, de 1802, com os escritos habermasianos *Fé e Saber*, de 2001, e *Entre naturalismo e religião*, de 2005, a dissertação tomou como objetivo mais amplo explicitar o quanto o pensamento de Jürgen Habermas pode ser encarado como a expressão pós-metafísica de uma filosofia *integralista*, porém *diferenciadora* – aspectos esses que definem a abordagem hegeliana da tensão entre a fé e o saber. Os resultados obtidos com as investigações executadas tornaram patente a percepção da influência exercida pela noção hegeliana referente ao pensar a filosofia como um esforço da razão pela superação das cisões produzidas pelo entendimento esclarecido no interior da tese habermasiana a favor de uma mentalidade pós-secular que se autocompreende como estando entre o secularismo e o fundamentalismo religioso.

Palavras-chave: religião; razão; secularismo.

ABSTRACT

NECHAEFF, Miquéias. *Faith and Knowledge: An Articulation between Hegel and Habermas*. 2024. 86 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2024.

The opposition between faith and knowledge is an unavoidable theme in the debate about the correct interpretation of modernity. An interpretative approach that established itself in the West – strongly linked to the Enlightenment legacy – ultimately solidified a stance that regards religious discourse as devoid of any epistemic value, viewing the onset of the modern era as a progressive victory of enlightened reason over faith. However, as in any genuine debate, there is no unanimity of perspectives. This discursive endeavor presents an alternative to the Enlightenment position through an articulation between two major figures in the philosophical tradition: Friedrich Hegel and Jürgen Habermas. Through a comparative analysis of Hegel's works "Difference between the Philosophical Systems of Fichte and Schelling," from 1801, and "Faith and Knowledge," from 1802, with Habermas's writings "Faith and Knowledge," from 2001, and "Between Naturalism and Religion," from 2005, the dissertation aims to elucidate to a broader extent how Jürgen Habermas's thought can be seen as the post-metaphysical expression of an integralist philosophy, yet one that differentiates – aspects that define the Hegelian approach to the tension between faith and knowledge. The results obtained from the conducted investigations clearly revealed the influence exerted by Hegelian notions concerning the philosophical consideration as an effort of reason to overcome the divisions produced by enlightened understanding within the Habermasian thesis, favoring a post-secular mindset that self-comprehends as situated between secularism and religious fundamentalism.

Keywords: religion; reason; secularism.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO.....	8
1	HEGEL: O ILUMINISMO E A GUERRA CONTRA A SUPERSTIÇÃO	13
1.1	Diagnosticando insuficiências.....	15
1.2	A modernidade e o esquecimento do absoluto.....	16
1.3	O entendimento como lei suprema.....	18
1.4	A necessidade da filosofia.....	21
1.5	A morte de Deus.....	23
1.6	A razão como criada da fé.....	25
1.7	A apologética hegeliana a favor da religião positiva.....	28
1.8	Resolvendo a cisão.....	32
2	HABERMAS E A GUERRA CULTURAL: ENTRE O NATURALISMO E A RELIGIÃO.....	36
2.1	Definindo a polarização.....	37
2.2	Weber e o advento da modernidade.....	39
2.2.1	<u>O desencantamento do mundo.....</u>	42
2.3	Reinterpretando a secularização.....	45
2.4	O fundamentalismo e seus riscos.....	48
2.5	O naturalismo e o futuro da natureza humana.....	49
2.5.1	<u>A caminho de uma eugenia liberal?.....</u>	51
2.5.2	<u>Fundamentos naturais da autocompreensão humana.....</u>	54
2.6	A consciência pós-secular.....	56
2.6.1	<u>Pressuposições cognitivas de cidadãos seculares e religiosos.....</u>	57
2.6.2	<u>O papel político da religião: restringir ou incluir?.....</u>	60
2.6.3	<u>Enfoques cognitivos.....</u>	62
2.7	Tradução cooperativa de conteúdos religiosos: a religião como consciência daquilo que falta.....	66
3	A RAZÃO ESPECULATIVA E A CONSCIÊNCIA PÓS-SECULAR.....	70
3.1	O pós-secular e a necessidade da filosofia.....	70
3.2	Mesmo inimigo, enfoques diferentes.....	73
3.3	Filosofia e religião.....	77
3.4	Paz na indiferença.....	79
	CONCLUSÃO.....	82
	REFERÊNCIAS.....	85

INTRODUÇÃO

O tema da religião em contextos secularizados ocupa um considerável espaço nas querelas que englobam as inquietudes do espírito moderno. O teólogo alemão e pastor luterano Dietrich Bonhoeffer, em sua carta escrita ao também reverendo Eberhard Bethge em 30 de abril de 1944, manifesta o extrato da percepção sobre o quanto a cultura moderna incide um encargo à sua mentalidade religiosa cristã: “O que me preocupa incessantemente é a questão do que é o Cristianismo ou também, quem Cristo realmente é para nós hoje” (BONHOEFFER, 2001, p. 197, tradução nossa)¹. O uso da palavra “hoje” é fundamental na citação, pois a pretensão do autor não é pela busca de um esclarecimento do significado doutrinário de um conjunto de crença (cristianismo) ou de sua divindade (Cristo) para uma comunidade de fé em si, mas sim, determinar qual o sentido que esses elementos confessionais permanecem possuindo legitimamente para uma humanidade configurada pela modernidade.

A leitura teológica e pastoral de Bonhoeffer sugere que os tempos modernos se concretizam como uma época totalmente “arreligiosa”, o que sentenciou a devoção a um fatídico destino. A sensibilidade de Bonhoeffer o faz intuir que a modernidade parece ter superado a ideia de que a religiosidade é um atributo antropológico a priori. Frente a isso, o que se ergue como necessidade é o tipo de resposta que a religião – nesse caso, cristã – vai dar ao espírito do tempo. A única alternativa para salvaguardar a tradição cristã seria a busca por um “cristianismo [também] “arreligioso”² – ou seja, uma expressão cristã que assumiu como inevitável a tarefa de traduzir seus conteúdos para um “novo mundo”:

Porque os problemas a resolver seriam: o que significa uma igreja, uma paróquia, uma pregação, uma liturgia, uma vida cristã num mundo sem religião? Como podemos falar de Deus sem religião, isto é, sem as premissas temporalmente condicionadas da metafísica, da interioridade, etc., etc.? Como podemos falar (mas talvez não possamos mais “falar” sobre isso como fizemos até agora) “mundanamente” sobre “Deus”? Como somos cristãos “arreligiosos-mundanos”? (BONHOEFFER, 2001, p. 198, tradução nossa)³.

¹ “Lo que incesantemente me preocupa es la cuestión de qué es el cristianismo o también, quién es Cristo realmente hoy para nosotros.”

² BONHOEFFER, 2001, p. 197, tradução nossa.

³ “Porque los problemas a solucionar serían: ¿qué significan una iglesia, una parroquia, una predicación, una liturgia, una vida cristiana en un mundo sin religión? ¿Cómo hablar de Dios sin religión, esto es, sin las premisas temporalmente condicionadas de la metafísica, de la interioridad, etc., etc.? ¿Cómo hablar (pero acaso ya ni siquiera se puede «hablar» de ello como hasta ahora) «mundanamente» de «Dios»? ¿Cómo somos cristianos «arreligiosos-mundanos»?”

Apesar de sua confessionalidade, Bonhoeffer compartilha – nesse ponto específico – de uma interpretação da modernidade que lê a eclosão da época como uma prevalência da razão profana sobre as visões de mundo pré-modernas. Segundo essa leitura, uma vez que as formas religiosas de condução da existência humana parecem fadadas à falência, o que resta à religião é aceitar o fatalismo do tempo presente, e adequar-se a partir de um processo de racionalização de suas convicções. Porém, esse prognóstico fatalista não se mostrou tão irremediável no mundo efetivo. O Ocidente, longe de ter experimentado um processo de modernização uniforme, abrigou experiências distintas da modernização, tal como se mostra na discrepância dos efeitos da secularização entre os contornos anglo-saxão e europeu. As conquistas tipicamente seculares – por exemplo, a liberdade religiosa – não foram absorvidas com o mesmo teor em ambos os cenários modernizados, o que significa que o próprio tratamento dado à religião nesses ambientes também não foi uníssono. Sobre a diferença entre esses contextos de modernização, Habermas afirma:

Nos Estados Unidos, ao contrário do que sucedeu na França, a introdução da liberdade de religião não significou uma vitória do laicismo sobre uma autoridade que garantira para as minorias religiosas, no melhor dos casos, uma tolerância interpretada de acordo com seus próprios critérios, os quais eram impostos à população. O poder do Estado, cuja postura quanto a visões de mundo era neutra, não tinha, em primeira linha, o sentido negativo de proteger os cidadãos contra imposições oriundas da consciência ou da fé. Ele deveria, ao invés disso, garantir para os colonos que tinham dado as costas à velha Europa a liberdade positiva de colocar em prática, sem restrições, sua respectiva religião. (HABERMAS, 2007, p. 134)

A modernidade se mostrou plural nas circunstâncias históricas onde se desenvolveu, dando à luz uma postura secularista mais enrijecida em um determinado quadro, e mais tolerante em outro. Contudo, permanece como questão nesses cenários secularizados a natureza da tolerância que deve ser oferecida à religião na vida moderna. A garantia constitucional do respeito ao exercício da religião parece não ser o suficiente frente às reivindicações contemporâneas das vozes religiosas que excedem as fronteiras dos templos. Temas controversos como aborto, descriminalização das drogas e pautas identitárias aquecem os espíritos religiosos a romperem com o invólucro da vida privada. Mas por qual razão a voz religiosa deve ser levada a sério fora dos seus espaços litúrgicos? Há legitimidade na presença efetiva da religião na esfera pública, ou é mais adequada a postura secularista que defende o âmbito privado como sendo o único espaço legítimo para a influência dos conteúdos religiosos? Essas questões demandam o esforço reflexivo em torno de uma determinação prognóstica do destino social e cultural da religião na modernidade, e é o que justifica a problemática que a

presente dissertação tenciona abordar a partir da relação entre dois grandes nomes da tradição filosófica: Friedrich Hegel e Jürgen Habermas.

I UMA ALTERNATIVA AO SECULARISMO

De uma forma explícita, o caminho adotado nesta investigação assume que a oposição entre a fé e o saber é um dilema incontornável no interior do debate sobre qual seria uma correta interpretação da modernidade. O nexos existente entre, de um lado, a relação do saber com a religião, e de outro, a modernidade, pode ser percebido – como por exemplo – na abordagem interpretativa que considera a eclosão da época moderna como uma vitória progressiva da *razão esclarecida* sobre a fé religiosa. Essa interpretação, tão fortemente ligada ao legado iluminista, sedimentou uma postura que reputa o discurso religioso como destituído de qualquer valor epistêmico. Contudo, como em todo autêntico debate, não há univocidade de perspectivas, nem na dimensão teórica envolvida no problema interpretativo apresentado, como também em sua dimensão política, que envolve justamente a disputa pela delimitação do lugar da voz religiosa em contextos marcados pela secularização.

Como uma forma de visualização do que pode ser considerada uma contraposição ao posicionamento secularista, o empreendimento dissertativo aqui concretizado consiste em uma tentativa de explicitar o quanto o pensamento de Jürgen Habermas pode ser encarado como a expressão pós-metafísica de uma filosofia *integralista*, porém *diferenciadora* – aspectos esses que definem a abordagem hegeliana da tensão entre a fé e o saber. O que se pretendeu foi evidenciar que Habermas assume uma herança hegeliana na forma como rejeita a posição iluminista no debate em torno da relação entre a religião e a razão, ao propor um esclarecimento dos riscos desse tipo de intelectualismo secularista tanto para a autocompreensão humana, como na própria vida comunitária. Ficará nítida a influência exercida pela tese hegeliana – referente ao pensar a filosofia como um esforço da razão pela superação das cisões produzidas pelo entendimento esclarecido – no interior do pensamento habermasiano a favor de uma mentalidade pós-secular que se autocompreende como estando entre o secularismo e o fundamentalismo religioso.

Apesar de incluir neste exame obras carregadas de importância para a construção da articulação almejada, o recorte bibliográfico adotado elege como protagonista da investigação

um par de escritos para os respectivos autores com a finalidade de estabelecer uma análise comparativa.

Em Hegel, o par selecionado que prepondera de forma mais abundante aqui são duas obras que correspondem ao que se classifica como sendo seus escritos de juventude. Em primeiro lugar, trata-se da obra *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling*, que é o primeiro livro de Hegel publicado em seu próprio nome em 1801. Já a segunda obra, diz respeito ao ensaio publicado no ano seguinte denominado *Fé e Saber*, de 1802. Ambas as obras estão ligadas por um eixo temático: apresentar o Iluminismo como expressão filosófica do esquecimento moderno do *absoluto* – esquecimento esse responsável por promover um afastamento do espírito humano da *verdade* a partir de um confinamento do intelecto à finitude. Essa redução da cognição aos limites da sensibilidade só pode ser ultrapassada pela supressão racional das dicotomias postas pelo entendimento esclarecido, que dentre as quais encontra-se a oposição entre o saber racional e a religião.

No que se refere ao filósofo pós-metafísico, o par de obras habermasianas prescruadas com mais acuidade nesta dissertação foram o texto discursado no recebimento do Prêmio do Paz em 2001, também intitulado *Fé e saber*, e a coletânea de escritos *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos* publicada em 2005. O ímpeto que move Habermas nos dois escritos é o de pavimentar filosoficamente uma teoria política que, ao abarcar como objeto a guerra cultural entre as ortodoxias religiosas fundamentalistas e o secularismo cientificista em democracias secularizadas, pretende defender que a coesão da comunidade política de sociedades contemporâneas que experimentam esse conflito, depende da consolidação de uma terceira via disposta a aprender tanto com a razão científica quanto com a religião.

Possuindo a articulação entre o pensamento de Hegel e Habermas em torno da dualidade moderna fé/saber como tópico mais elevado da dissertação, a organização possui uma tríplice estrutura, ou seja, uma divisão em três capítulos.

O primeiro capítulo se dedicou a analisar preferencialmente as referidas obras hegelianas de 1801 e 1802, buscando mostrar o quanto que para Hegel, a multiplicidade das sentenças produzidas por filosofias iluministas (como o idealismo transcendental kantiano), são apenas recortes de uma realidade absoluta, revelando na crítica elaborada pelo filósofo o caráter deficitário com o qual as mesmas estabelecem a sua relação entre a fé religiosa e o saber filosófico.

Tendo realizado a primeira etapa, o segundo capítulo examinou o diagnóstico habermasiano sobre a situação cultural de sociedades democráticas secularizadas, que possuem

sua coesão política ameaçada por um profundo desacordo entre ortodoxias religiosas fundamentalistas e adeptos de imagens de mundo cientificistas. A partir das argumentações desenvolvidas em *Fé e Saber*, de 2001, e *Entre naturalismo e religião*, de 2005, será exequível reconhecer na filosofia habermasiana o estímulo para a constituição de uma mentalidade pós-secular que, ao se posicionar como um terceiro partido entre às sínteses das ciências naturais e as verdades reveladas da religião, pode possibilitar uma reconciliação entre cidadãos seculares e religiosos que, ao se fundar em razões epistêmicas, possa ser capaz de superar as limitações de um simples *modus vivendi*.

E por fim, tendo por base as considerações postas nas etapas anteriores, o último capítulo expressa a efetivação da aproximação entre os dois autores. O programa realizado na terceira parte da dissertação definiu comparativamente o quanto Hegel e Habermas se assemelham – e também se diferem em determinados enfoques – nas suas respectivas análises sobre a relação entre a religião e a razão na modernidade, sobretudo no que tange aos efeitos negativos de uma *paz na indiferença* apontada por Hegel, ou de um *modus vivendi* sinalizado por Habermas, como alternativas inadequadas de apaziguamento da tensão entre a fé e o saber.

CAPÍTULO I

1 HEGEL: O ILUMINISMO E A GUERRA CONTRA A SUPERSTIÇÃO

É evidente que qualquer tentativa de análise – seja de ordem filosófica, ou não – a respeito do que é a modernidade em sua singularidade epocal, estará fadada à incompletude enquanto empreendimento explicativo, caso a mesma não se dedique seriamente em compreender as implicações culturais engendradas pela tradição iluminista. O que se quer afirmar, é que a condição de possibilidade para uma abordagem teórica minimamente satisfatória da modernidade é o reconhecimento do quanto a Ilustração foi responsável por tecer determinados contornos que formataram a era moderna. Torna-se, portanto, necessário que toda lida da modernidade encare os desafios de interpretar as consequências geradas pelo programa que, segundo Horkheimer e Adorno, tinha como meta “dissolver os mitos e substituir a imaginação pelo saber” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.19).

Dentro desse quadro composto por aqueles que se dedicaram à tarefa de interpretar a modernidade à luz dos dilemas produzidos pelo legado iluminista, é que a presente investigação situa o pensamento hegeliano. A abordagem hegeliana da modernidade demonstra com afínco o entrelaçamento dos tempos modernos com a elevação daquilo que o próprio filósofo denomina como “cultura da reflexão” (HEGEL, 2007, p. 31). As teses do Iluminismo em suas manifestações históricas sedimentaram no mundo efetivo um determinado modo de atividade intelectual que, apesar de integrar a formação do percurso do saber em suas diversas figuras, tornaram-se a fonte de certas limitações às consciências modernas.

Desde as produções de sua juventude, Hegel diagnostica como uma das marcas fundamentais da modernidade um acesso cerceado à verdade, devido ao poder da intelecção esclarecida de engendrar cisões a partir do modo como fixa seus termos. Como aponta Raymond Plant:

[...] durante seu período no Seminário de Tübingen, Hegel, Hölderlin, e Schelling estavam preocupados com o que julgavam ser profundos problemas de divisão e fragmentação na vida moderna, em particular a bifurcação entre o homem e Deus, entre o homem e a sociedade, entre o homem e a natureza e, é claro, a divisão interna do indivíduo entre a razão, imaginação e sentimento, e deram a seu diagnóstico dessas formas de bifurcação e fragmentação uma base religiosa. (PLANT, 2000, p. 19)

A experiência moderna da existência está imersa em múltiplas cisões, que ao serem produzidas pela pura intelecção – que “[assume] sua figura histórica no Iluminismo” (MENESES, 2003, p. 23) – não encontram na força que as produzem, as ferramentas de

reconstrução do vínculo entre as partes cindidas, tornando-as desse modo irreconciliáveis. É precisamente essa separação intransponível que afasta as sínteses esclarecidas da verdade absoluta na perspectiva hegeliana.

Em Hegel, é nítido o reconhecimento da importância do Iluminismo como um movimento filosófico fértil para a germinação das teses mais influentes da era moderna. Porém, a despeito desse reconhecimento, Hegel atribui à cultura fomentada pelo Iluminismo, uma forma reprovável – do ponto de vista daquilo que o filósofo denomina de “razão especulativa” – de combate à religião. E assim, entre as bifurcações promovidas pelas operações do entendimento esclarecido, e que possui fortes implicações no campo teórico e prático da experiência humana, é a clássica oposição entre a fé religiosa e o saber racional.

A compreensão hegeliana da modernidade, ao estabelecer uma discordância entre a Ilustração e a própria razão especulativa, se distancia categoricamente da tese secularista que concebe a época moderna como fruto de um triunfalismo do saber sobre os erros que caracterizam a fé. Hegel propõe, desde os escritos que demarcam o início de sua produção filosófica, uma reinterpretação dos termos que são dicotomizados pela cultura do Esclarecimento através de uma retomada do absoluto. Tal retomada é capaz, segundo Hegel, de restaurar a integralidade das figuras do espírito humano que se encontram irreconciliáveis no interior de uma modernidade afetada pela inteligência iluminista.

Esse primeiro capítulo tem como objetivo norteador clarificar um caminho de compreensão das críticas hegelianas ao Iluminismo, como uma tradição interpretativa que ao reduzir a fé à mera superstição pelo escrutínio da razão esclarecida, acaba por denunciar nessa hostilidade à religião o empobrecimento daquilo que tal movimento concebeu tanto como *fé*, bem como por *razão*, o que implicará como efeito colateral dessa tensão um afastamento radical entre as consciências moderna e a verdade.

Almejando esse foco investigativo, o percurso escolhido dimanará na apresentação da tentativa hegeliana de superação da dicotomia entre a religião e a filosofia a partir da retomada do absoluto – que por sua vez traduz o que o filósofo compreende como a necessidade da filosofia frente ao seu diagnóstico de seu tempo⁴.

⁴ É importante clarificar que esse primeiro capítulo está conectado com o objeto mais amplo desta dissertação. Ou seja, não se trata de uma exposição exaustiva e minuciosa dos nexos conceituais que compõem o sistema de Hegel, mas sim evidenciar quais os pressupostos hegelianos que dialogam com o diagnóstico de Habermas sobre a condição contemporânea de sociedades modernas secularizadas.

1.1 Diagnosticando insuficiências

Através de uma análise da obra hegeliana *A Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling*, de 1801, e do ensaio *Fé e Saber*, de 1802, é possível iniciar a construção de uma via de acesso ao sentido no qual o autor julga o Esclarecimento como uma expressão cultural constituída de filosofias insuficientes enquanto produtoras autênticas de conhecimento. Nos referidos escritos, Hegel assinala que a multiplicidade das sentenças produzidas pelo entendimento – a saber, faculdade atuante em filosofias de matriz esclarecida – limitam o fazer filosófico aos recortes ou manifestações finitas do absoluto, o que revelaria o carácter deficitário de suas proposições em termos epistêmicos.

Um ponto de partida que se pode adotar para uma melhor detecção da carência epistemológica que constitui o empreendimento filosófico iluminista é esclarecer que essa grande falta apontada por Hegel, no referido modo de exercer o filosofar, reside na perda da capacidade de reconhecimento do Absoluto como fonte originária de seus termos. O fundamento da posição de que esse afastamento do absoluto representa uma insuficiência epistemológica nas filosofias que integram a tradição iluminista, pode-se detectar já nas teses iniciais defendidas em *A Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling*, onde o autor conjuga como vital a relação da filosofia com o absoluto. Ao argumentar sobre como uma verdadeira filosofia se dá historicamente frente às “diversas formas que aparecem no filosofar” (HEGEL, 2003a, p. 132) de sua época, Hegel afirma:

Mas se o absoluto, tal como a sua manifestação, a razão, é eternamente um e o mesmo, como de facto é, então, cada razão que se dirige e se conhece a si mesma produziu uma verdadeira filosofia e resolveu para si a tarefa que, tal como a sua solução, é a mesma para todas as épocas. (HEGEL, 2003a, p. 35)

Assim, como salienta Carlos Morujão, o termo “razão” deve ser entendido no sentido que Schelling lhe deu na “Exposição do meu Sistema de Filosofia” (HEGEL, 2003a, p. 132), ou seja, como uma automanifestação do absoluto na consciência. Nessa tomada de consciência do absoluto é que a razão – e conseqüentemente, a filosofia – se dá. É nesse sentido que está a cláusula para o que Hegel considera ser uma verdadeira filosofia. Dessa forma, o que é capaz de qualificar um empreendimento filosófico em sua aparição histórica como autenticamente dotado de verdade é se absoluto é abarcado, o que implica afirmar que qualquer expressão intelectual que se pretenda filosófica, mas que se desenvolve marginalizando o absoluto, não pode ser classificado como verdadeira.

Portanto, há uma exigência para que certa figura da consciência receba a alcunha de “verdadeira filosofia”, e tal exigência consiste em implicar o autêntico filosofar com a tarefa de tornar o absoluto presente na consciência humana. Esse “tornar presente na consciência” significa dizer que “o absoluto deve ser construído para a consciência, tal é a tarefa da filosofia” (HEGEL, 2003a, p. 41). Diante dessa implicação necessária no pensamento hegeliano sobre a essência do filosofar apto a ser considerado verdadeiro, é possível evidenciar o que pode ser abalizado como uma primeira premissa da crítica às expressões filosóficas iluministas presente na obra hegeliana de 1801.

No que tange à tendência filosófica que se tornou predominante na cultura de seu tempo, o diagnóstico hegeliano é que “na cultura, aquilo que é manifestação do absoluto isolou-se do absoluto e fixou-se como algo de autônomo” (HEGEL, 2003a, p. 37). Em outros termos, o filosofar que caracteriza a intelectualidade esclarecida divorciou as manifestações particulares do absoluto dele mesmo, ossificando-as como autônomas da sua fonte originária. A problematização que Hegel faz desse divórcio promovido historicamente pela razão esclarecida reside no vínculo de necessidade lógica – apontado anteriormente – entre o absoluto, e o que o autor compreende por “verdade” (Wahr) ou como “verdadeiro” (Wahreit) no exercício do fazer filosófico. Aliás, como considerar plenamente dotado de verdade o construto filosófico que lida com fragmentos ao desarticulá-los de sua totalidade? Essa pergunta traz à tona, ainda que sumariamente, a denúncia aqui abordada acerca da limitação epistemológica que subjaz à intelectualidade iluminista, manifestada na incapacidade de acesso ao que é plenamente “verdadeiro”. Como afirma Michael Inwood, por mais que Hegel aplique a noção de “verdade” aos conceitos e às coisas em seu sistema, ainda assim, “tende a acreditar que somente Deus ou o Absoluto é estritamente verdadeiro” (INWOOD, 1997, p. 400).

Infere-se, assim, um abismo entre as teses iluministas e o que para Hegel é a essência da verdadeira filosofia, haja vista que a principal característica da tradição intelectual esclarecida é tornar a consciência refém do reino dos fenômenos, amputando-os do que seria a fonte originária da qual cada fenômeno emerge. Para Hegel, desse referido filosofar, marcado pela privação do absoluto, não pode emergir verdade alguma.

1.2 A modernidade e o esquecimento do absoluto

Mais do que a detecção de uma insuficiência unicamente restrita ao âmbito do desenrolar filosófico, Hegel considera que a privação do absoluto à consciência humana se

tornou a marca cultural de sua época, o que demonstra que suas ponderações excedem ao campo da discordância em relação aos seus antecessores intelectuais, mas se relaciona com um determinado diagnóstico do tempo. Como citado anteriormente, a intelectualidade que predominava na cultura de seu tempo concedeu uma pretensa autonomia às manifestações da finitude em relação à sua origem condicionante. Assim, é possível identificar em Hegel uma aproximação da compreensão da modernidade que se consolidou como clássica – a saber: a concepção da época moderna como sendo caracterizada por um intenso processo de autonomização dos termos que anteriormente encontravam-se amalgamados em instâncias mais amplas.

Em Hegel, a modernidade foi a época que promoveu a cultura da cisão ou, em outras palavras, o *esquecimento do absoluto*. Os termos que constituem o desenvolvimento da consciência humana na história – nomeadamente “espírito e matéria, alma e corpo, fé e entendimento, liberdade e necessidade, etc.” (HEGEL, 2003a, p. 37) – encontram-se na modernidade cindidos e autônomos em relação ao absoluto. Contudo, mesmo diante dessa tendência progressiva que integra a modernidade, Hegel reconhece a permanência de esforços da consciência que evocam a necessidade de superação dessa cisão. Porém, como afirmado de forma patente na citação abaixo, a resposta da cultura para tais esforços que permanecem apontando para o absoluto é o estranhamento:

Quanto mais a cultura prospera, quanto mais diversificado se torna o desenvolvimento das expressões da vida, no qual a cisão se pode devorar a si mesma, tanto maior se torna o poder da cisão, tanto mais firme a sua sacralidade climática, tanto mais estranhos para a totalidade da cultura, e sem significado, os esforços da vida para recuperar para si a harmonia. (HEGEL, 2003a, p. 39)

É nesse lugar de resistência ou oposição frente à cisão, que a tensão do clima cultural moderno e a fé religiosa estabelece sua aparição na argumentação hegeliana na obra de 1801, ainda que implicitamente. Apesar do tema relativo às consequências interpretativas do Iluminismo em relação à religião ser um ponto tratado de forma mais consistente posteriormente, já é possível notar no contexto argumentativo usado nessa altura da obra o rebaixamento que as sínteses do Esclarecimento infligem sobre o anelo – tão medular da fé religiosa – pela superação da finitude. Precisamente sobre tal rebaixamento, Hegel afirma:

Aquelas tentativas, poucas relativamente à totalidade, dirigidas contra a nova cultura e as significativamente mais belas configurações do passado ou do estranho, puderam apenas despertar aquela atenção que é possível quando não pode ser entendida a relação autêntica e mais profunda com a arte viva. Com o afastamento, relativamente a ela, da totalidade do sistema das relações vitais, perdeu-se o conceito da sua conexão abrangente, que se transformou, ou no conceito de uma superstição, ou no de um jogo de entretenimento. (HEGEL, 2003a, p. 39)

Hegel usa o termo “superstição” para classificar o tipo de rebaixamento que a religião sofre enquanto esforço de harmonia com um absoluto esquecido, na medida em que a cultura do Esclarecimento amplia seu domínio. Um cuidado exegético capaz de esclarecer o porquê essa classificação é considerada por Hegel como um rebaixamento, diz respeito à especificidade estrutural da palavra alemã que pode ser traduzida como superstição. A palavra usada por Hegel para “superstição” no alemão é *Aberglaube*, ou seja, um termo formado por *Glaube* (de *Glauben*, que significa fé, confiar, acreditar) e por *Aber*, que por mais que possua um sentido exato incerto, segundo Inwood, o significado gerado por essa junção de vocábulos resultaria em algo como “crença perversa” (INWOOD, 1997, p. 96). Para Hegel, como a fé consiste em um movimento que convoca a consciência a ter um além-de-si como interesse do seu pensar, o Iluminismo a reputa como fonte de perversão. Menezes sinaliza assim um duplo juízo hegeliano sobre as contribuições do Iluminismo em relação ao *Zeitgeist* da modernidade ocidental:

[...] Iluminismo, que teve um papel fundamental ao consolidar, numa visão “enciclopédica”, as versões intelectuais mais pertinentes e penetrantes da época. Mas declarou uma guerra total à fé, que chamava “superstição”. Uma polêmica sem fim, em que a razão nem sempre está do lado da Ilustração, que tem razão no que afirma, mas não necessariamente no que nega. (MENESES, 2003, p. 23)

Esse é o veredito hegeliano sobre o entrelaçamento existente entre o clima histórico-cultural da modernidade ocidental e o legado iluminista, que ao promover uma cisão entre a consciência e o absoluto, consolida o preconceito secularista moderno que reduz o esforço da fé religiosa em manter vivo o absoluto no espírito humano em uma mera superstição a ser aniquilada. O rebaixamento da *Glaube* (fé) em *Aberglaube* (superstição), é tratado no sistema hegeliano como um prejuízo imposto a uma figura do espírito que toma como objeto do seu conteúdo aquilo que, por sua vez, é não só o ponto de partida, como também o fim daquilo que pode ser chamado de verdadeiro.

1.3 O entendimento como lei suprema

Antes de aprofundar a tratativa acerca das consequências secularistas do Iluminismo que devem ser superadas pelo verdadeiro filosofar – bem como estabelecer as características dessa verdadeira filosofia – é necessário esclarecer o que exatamente é responsável pela cisão que culmina no deslocamento de tudo o que pertence ao eterno e infinito para fora das possibilidades do saber humano. Como exposto anteriormente, mais precisamente no que diz respeito à assertiva hegeliana sobre o que é necessário para uma autêntica filosofia apta à

verdade, o Iluminismo se desfez em suas pretensões filosóficas ao erguer obstáculos que inviabilizam epistemologicamente a cognição do absoluto. Tais obstáculos são erguidos por aquilo que Hegel afirma ser a fonte protuberante de produção das sentenças que integram o quadro filosófico iluminista: o *entendimento*.

Visando uma abordagem mais ampla do que seria essa faculdade, é proveitoso o estabelecimento de uma diferenciação norteadora na construção de uma compreensão adequada da crítica hegeliana, e que é determinante também para a delimitação do significado dos termos usados aqui. Como sinaliza Inwood, Hegel herda de filósofos anteriores a tradição de postular duas faculdades intelectuais, mas que no interior do seu sistema, aparecem em uma relação conflituosa devido à condição cultural de sua época. Trata-se de *Vernunft* (razão) e *Verstand* (entendimento, intelecto).

No que se refere à *Vernunft*, já foi estabelecido anteriormente a sua relação intrínseca com o absoluto e, por sua vez, com a própria condição de possibilidade para uma filosofia que se pretende capaz de acessar a verdade em um sentido estrito. Já *Verstand*, emerge no pensamento hegeliano como a faculdade responsável pelas limitações gnosiológicas que caracterizam as sínteses iluministas, e que manifesta nesse aspecto o ponto de tensão com a *Vernunft* – tensão essa que Hegel descreve como a “luta do entendimento com a razão” (HEGEL, 2003a, p. 40). Essa faculdade chamada “*Vernunft*”, que pode ser traduzida como “razão”, atua na consciência interessada em unificar aquilo que o entendimento – *Verstand* – fixa como separado. A concepção de Hegel sobre essas faculdades estaria próxima da formulação de Schiller: “A natureza une por toda a parte, o entendimento separa por toda a parte, mas a razão volta a unir” (INWOOD, apud, 1997, p. 343). Sobre a distinção dessas faculdades, Hegel endossa:

Este pensar é [*Verstand*], em seguida, aquilo que se denominou pensar humano, entendimento próprio, razão finita; que, de forma correcta, se distingue do pensar que, embora no homem, é todavia divino, do entendimento que não busca o que é seu mas o universal, da razão que sabe e mira o infinito e o eterno como o que unicamente é. (HEGEL, 2011, p. 6)

Hegel aponta que o pensar iluminista é operado pelo monopólio do entendimento, e isso representaria um confinamento da consciência humana na finitude. Traduzir o que é o entendimento para Hegel, em termos funcionalistas, é defini-lo como possuindo a função de assimilar a finitude e suas determinações. A problemática suscitada na postura hegeliana – e que aqui é tematizada – é que no Iluminismo, o entendimento instaurou o seu reino na consciência, sentenciando o exercício epistêmico humano aos limites de uma subjetividade que

só estaria habilitada a conhecer o que compõe a finitude, tornando-se assim incapaz de considerar cognoscível o que é transborda os limites do que é disponível aos sentidos.

Essa espécie de “sacralização da finitude” (HEGEL, 2003a, p. 33), promovida pelas filosofias da subjetividade que integram o legado esclarecido, é a força responsável pela produção da cisão que caracteriza a situação cultural da modernidade. Uma passagem crucial na determinação do problema diagnosticado por Hegel no que se refere à dinâmica do entendimento como produtor da cisão entre a consciência humana e o absoluto é:

[...] a força de limitar, a saber, o entendimento, liga ao seu edifício, que coloca entre o homem e o absoluto, tudo o que para o homem é valioso e sagrado, consolida o seu edifício por meio de todos os poderes da natureza e do talento e alarga-o até ao infinito. Pode encontrar-se aí a totalidade das limitações, só que não o próprio absoluto; perdido nas partes, ele impulsiona o entendimento no sentido do desenvolvimento infinito da multiplicidade, entendimento que, na medida em que se esforça por se alargar até ao absoluto, mas apenas se produz sem cessar a si mesmo, escarnece de si mesmo. A razão só atinge o absoluto na medida em que se arranca a estas partes múltiplas; quanto mais firme e resplandecente é o edifício do entendimento, tanto mais agitado se toma o esforço da vida, que nele está presa como uma parte, para dele sair em direcção à liberdade. (HEGEL, 2003a, p. 37)

O entendimento, ao ser essa força de fixar limitações, é o avalizador da edificação abismal entre a consciência e o absoluto. As edificações do entendimento traduzem precisamente o que pensamento hegeliano chama de *cisão*. Tal edifício, por mais alargado que seja na totalidade e na multiplicidade do que produz, jamais abarcará o absoluto. Isso porque as tentativas de ampliação do entendimento estão condenadas à finitude, ou seja, resultarão no que Hegel define como o movimento de produzir a si mesmo. A via que pode tornar possível a construção efetiva do absoluto na consciência seria o agir da razão, que ao se desvencilhar das determinações fixas postas pelo entendimento, é capaz recuperar a fonte originária das mesmas.

Esse apontamento é importante, tendo em vista que o entendimento demonstra possuir o interesse de se proteger nessa tensão com a razão, buscando se apropriar de uma “aparência de razão” (HEGEL, 2003a, p. 40). O caráter mimético do entendimento em relação à razão é apontado por Hegel no modo como o entendimento fixa os seus termos de forma absoluta: “O entendimento imita a razão no pôr absoluto e, por meio desta mesma forma, dá a si mesmo a aparência de razão, embora as coisas postas sejam em si mesmas opostas e, portanto, finitas;” (HEGEL, 2003a, p. 38). Ou seja, como a finitude é o que demarca os limites das operações do entendimento, a aparência de razão que o entendimento tenta emular consiste na natureza absolutamente fixa da oposição entre seus termos.

Esses opostos – ao serem fixados de forma absoluta – desarticulam-se da fonte originária, o que subtrai desses opostos a relação viva entre eles. Os opostos, subtraídos de tal

relação viva, deixam de valer como produtos da razão, sedimentando uma relação dicotômica entre os termos. Dessa forma, o entendimento em conflito com a razão e o absoluto, torna-se uma fábrica de dicotomias irreconciliáveis a partir de suas ferramentas intrínsecas.

Tendo isso em mente, é possível avançar na compreensão da crítica hegeliana às limitações gnosiológicas das filosofias que integram a tradição iluminista – já apresentada sumariamente no início – quer dizer, o entendimento, sendo a força motriz de tais filosofias, ao atuar dicotomicamente, opõe de forma absoluta aquilo que determina, e por isso, isolando-se do absoluto, não pode conceber a verdade em um sentido pleno. É importante salientar que Hegel não quer, com isso, defender uma espécie de abandono ou demonização do entendimento em si mesmo. Hegel afirma claramente que a atividade do entendimento é um “fator da vida” (HEGEL, 2003a, p. 38), e isso significa que essa faculdade expressa uma força que integra de forma vital a experiência humana, ao ser capaz de assimilar a finitude mostrando “corretamente a oposição daquilo que põe, os seus limites, fundamento e condição” (HEGEL, 2003a, p. 49).

O problema apontado é que as filosofias cuja lei suprema é o entendimento fixam os seus produtos como autônomos em relação ao absoluto, aniquilando a identidade originária entre os contrários fixados. Essa autonomização dos opostos trazidos à consciência por meio do entendimento, quando isolado, faz com que as proposições compostas por filosofias que assim se desenvolvem, se limitem na multiplicidade de suas determinações, sendo incapazes de reconhecer o absoluto que subjaz às oposições. Assim, o entendimento em sua realização, ao tornar uma manifestação do absoluto em uma instância autônoma, acaba por promover uma cisão absoluta entre os opostos.

Esse tipo de cisão gerada pela perda de relação com a fonte originária pode ser claramente percebido na dicotomia “sujeito-objeto” do idealismo transcendental kantiano, que ao conceber a subjetividade humana em seus limites e categorias, a cinde absolutamente com a realidade objetiva, o que desvanece a possibilidade de uma unificação entre esses termos. Diante disso, eis aí o poder do entendimento ilustrado: fixar os produtos de suas operações como desarticulados do absoluto, transformando-os em realidades autônomas, como - ainda no exemplo kantiano - o mundo dos fenômenos e o mundo da coisa-em-si.

1.4 A necessidade da filosofia

Em virtude de cada ponto desenvolvido, a grande deficiência epistêmica dos esforços filosóficos orientados unicamente pelas proposições geradas pelo entendimento reside na

produção de dicotomias que não manifestam a condição de possibilidade para o autêntico saber: a relação com o absoluto. Mediante essa detecção, Hegel aponta qual a tarefa de uma filosofia consciente da necessidade de suprimir a cisão absoluta dos opostos fixados pelo entendimento: “Quando o poder de unificação desapareceu da vida dos homens, e os opostos perderam a sua relação viva e a ação recíproca e ganharam autonomia, surge a necessidade da filosofia” (HEGEL, 2003a, p. 38). A restauração desse poder de unificação é a tarefa da filosofia. Em outros termos, enquanto filosofias de sua época tornam a cognição presa às balizas da finitude ao possuírem o entendimento como princípio na determinação do que pode ser conhecido, Hegel defende a emergência de um filosofar que se consolide em sua tarefa como expressão de um *idealismo absoluto*. Del Vecchio define de forma contundente que “O pensamento fundamental de Hegel é o idealismo absoluto em sentido objetivo. Ele nega dogmaticamente qualquer limite ao conhecimento; também o absoluto é cognoscível” (DEL VECCHIO, 2010, p. 134).

A unificação pretendida não significa uma aniquilação total da cisão promovida pelo entendimento, mas, a partir da relação com o absoluto, transformar o caráter *absoluto* da cisão em *relativo*. Como indicado antes, a proposta hegeliana não consiste em uma recusa da obra do entendimento, haja vista ser ele a força diferenciadora do que pertence ao finito. Porém, a tarefa da filosofia surge como um esforço reconciliador de ressignificação das operações da faculdade da finitude, apoiado em um resgate do aspecto unitário dos opostos com o absoluto. Trata-se de unificar mantendo a diferença, o que salvaguarda o valor das proposições do entendimento. O que se busca é a superação do abismo entre os termos postos pelo entendimento devido à perda da identidade originária no absoluto.

A questão que se ergue é: se o entendimento é responsável por diferenciar e opor as manifestações finitas do absoluto, qual força seria capaz de suprimir as oposições a fim de unificá-los? A *razão*. É ela que deve ser a lei suprema da filosofia no seu agir especulativo, dado que “une estes opostos [fixados pelo entendimento], põe-nos simultaneamente, e suprime-os a ambos” (HEGEL, 2003a, p. 49). No sistema hegeliano, a razão reconhece o absoluto que subjaz às sentenças do entendimento, e cabe à filosofia – como atividade racional – trazer à consciência a unificação advinda da superação desses opostos.

A necessidade da filosofia, portanto, se traduz enquanto tarefa reconstrutora de uma relação viva perdida entre os produtos que foram dicotomizados pelo entendimento – relação essa garantida pela identidade originária no absoluto. É por intermédio dessa necessidade filosófica que encontramos o interesse hegeliano em, não apenas suprimir o abismo

estabelecido entre o sujeito e objeto no idealismo transcendental, como também repensar a clássica cisão entre a religião e o saber.

Dessa forma, uma vez que os contornos mais amplos da abordagem hegeliana sobre a problemática engendrada no procedimento esclarecido em produzir suas sentenças estão expostos acima, bem como a proposta do filósofo de solução traduzida como necessidade da filosofia, torna-se viável a determinação do sentido em que a tensão fé e saber é tematizada no interior das críticas de Hegel às consequências do Iluminismo nas consciências modernas.

1.5 A morte de Deus

“Deus ele mesmo está morto” (HEGEL, 2007, p. 173): eis a sensação que sufoca o espírito humano na época moderna. Esse diagnóstico encerra o denso ensaio de 1802 denominado *Fé e saber*. Publicado no “Jornal Crítico de Filosofia”⁵, o escrito hegeliano, além de encerrar o período que se convencionou entender como a produção do jovem Hegel, também pode ser considerado uma propedêutica à filosofia do espírito absoluto que haveria de ser sistematizada na *Fenomenologia do espírito*, em 1807.

A sensação de *morte do divino* aparece como intrinsecamente conectada com o interesse hegeliano de explicitar os efeitos céticos do modo iluminista de determinação das suas teses – interesse esse, que por sua vez, norteia *Fé e saber* enquanto projeto filosófico. Dentre suas pretensões em *Fé e saber*, Hegel procura explicar como o conflito entre a religião e a razão secular, tal como se configura no cenário moderno ocidental, exprime-se como um sintoma da privação do divino que modela o espírito humano subjugado à inteligência esclarecida.

Para tal, Hegel toma como estratégia metodológica o exame de como a tensão existente entre o saber e a religião é abordada no pensamento de três autores que integram o “idealismo do finito” (HEGEL, 2007, p. 30) – a saber, Kant, Jacobi e Fichte. A despeito de suas diferenças e discordâncias, Hegel ratifica que esses pensadores manifestam na forma como opõem as verdades reveladas da fé e as exigências da razão autônoma, as mesmas limitações teóricas que – como vimos anteriormente – são próprias de empreendimentos filosóficos que possuem o entendimento como lei suprema.

⁵ O “Jornal Crítico de Filosofia” foi criado por Schelling, e, contando com a participação editorial de Hegel, tinha como traço fundamental a avaliação do contexto intelectual que lhe era hodierno sob a ótica da razão especulativa.

A escolha de Hegel em revisar os edifícios filosóficos de Kant, Jacobi e Fichte, tendo como eixo temático a relação fé e saber, eleva o debate referente a qual seria a hermenêutica capaz de interpretar corretamente o moderno processo histórico de secularização a um outro nível de análise. A primeira afirmação de Hegel em *Fé e Saber* já aponta esse deslocamento:

A cultura elevou a época recente tão acima da antiga oposição entre razão e fé, entre filosofia e religião positiva, que essa contraposição entre fé e saber ganhou um sentido inteiramente outro e sofreu um deslocamento no interior da filosofia ela mesma. (HEGEL, 2007, p. 19)

Enquanto certas abordagens sociológicas se restringem a interpretar a disputa entre religiosos e secularistas como fruto de uma incompatibilidade institucional, Hegel considera que uma genealogia do problema encontra raízes em transformações mais profundas engendradas no espírito humano moderno. Sobre esse aprofundamento de caráter teórico, Tolle afirma na Introdução à sua tradução do ensaio de 1802 que:

Sem dúvida, a progressiva ascensão das ciências naturais teve êxito em colocar as instituições religiosas à margem da discussão filosófica e em garantir certa liberdade à prática do conhecimento. Mas essa separação foi, por assim dizer, apenas a manifestação superficial de uma mudança mais profunda, que consistiu em avaliar sob quais condições a razão pode afirmar a validade de um conhecimento que ultrapassa a experiência. (TOLLE, In: HEGEL, 2007, p. 11)

Dessa forma, a hermenêutica idealista de orientação hegeliana assume as modificações no espírito humano como princípio interpretativo de transformações efetivadas historicamente. Assim, toda experiência da tensão entre razão autônoma e palavra revelada é, para Hegel, a exteriorização na objetividade cultural e social de uma postura cética quanto à possibilidade de a mente humana ter o divino, o absoluto, o infinito, o incondicionado, e o eterno como objetos válidos de cognição. Com isso em mente, a morte de Deus aparece na filosofia hegeliana como resultado desse ceticismo gnosiológico em relação ao divino, pretendendo apontar um fenômeno cognato ao que chamamos anteriormente de esquecimento do absoluto. Para amplificar ainda mais o que está sendo chamado de fenômenos cognatos, torna-se oportuno um importante esclarecimento semântico da relação entre o que Hegel entende com os termos “absoluto” e “Deus”. A respeito dessa relação de termos, Inwood aponta:

A resposta de Hegel [...] não é negar que o absoluto existe: ele estava empenhado em conceder que existe um absoluto, tanto por sua convicção de que nem tudo é dependente de alguma outra coisa, quanto por sua crença em Deus, para quem, no seu ponto de vista, “o absoluto” é a expressão filosófica, podada de seus pressupostos antropomórficos. Mais exatamente, a questão consiste em apurar o que é o absoluto (ou, no caso, Deus). (INWOOD, 1997, p. 39)

Deus é o absoluto, e assim a “morte de Deus” e o “esquecimento do absoluto” são terminologias diferentes que manifestam o mesmo movimento do espírito na modernidade esclarecida. A atuação do entendimento ilustrado nesses empreendimentos filosóficos que visaram determinar as limitações epistemológicas das faculdades humanas é o que confinou a atividade racional ao conhecimento do que é finito, temporal e condicional. Disso se seguiu, como se manifesta na filosofia crítica de Kant, que a validade de um possível saber passa a pertencer exclusivamente ao âmbito do que é empírico ou transcendental, e assim os juízos que excedem aos referidos âmbitos – tal como aqueles que se referem a Deus e ao absoluto – são sancionados pelo entendimento como um delírio da razão.

É nesse deslocamento do divino e do absoluto para fora da cognição onde Hegel situa a tensão entre a fé religiosa e as sínteses do intelecto. Esse deslocamento é operacionalizado por aquilo que – como desdobrado anteriormente – Hegel aponta como sendo obra do entendimento, que ao ter uma aparência de razão, fixa e opõe de forma absoluta os seus termos de forma irreconciliável, o que torna a faculdade do entendimento a assassina de Deus e do absoluto na consciência moderna.

1.6 A razão como criada da fé

Diante de tudo o que até aqui foi afirmado, é possível assinalar com maior nitidez que o divórcio moderno do finito com o infinito produzido pelo entendimento é o que subjaz aos desacordos da religião e da razão secular na esfera da vida, segundo a abordagem hegeliana. Em Hegel, compreender a tensão entre a voz religiosa e a razão na modernidade depende do exercício empenhado na compreensão da natureza das operações do entendimento enquanto faculdade da finitude.

De fato, há na época moderna a configuração de uma hostilidade entre a fé e o intelecto. Essa hostilidade é alimentada por um triunfalismo da razão esclarecida sobre a religião. Os avanços da autonomização da razão no espírito moderno produziram a sensação de uma derrota da devoção em relação ao saber na consciência humana. Porém, Hegel questiona a legitimidade desse triunfalismo da inteligência iluminada. Logo nas primeiras páginas de *Fé e Saber*, Hegel sinaliza que os desdobramentos históricos da tensão entre a fé e a razão parece apontar para a vitória da segunda sobre a primeira. Contudo, sob o ponto de vista especulativo, trata-se de uma conquista controversa:

Permanece, contudo, a questão de se a vitoriosa razão não sofreu justamente o mesmo destino que o poderio vitorioso das nações bárbaras costuma ter diante das forças derrotadas de nações mais instruídas: conservar o domínio externo na mão superior, mas submeter o espírito aos vencidos. A vitória gloriosa que a razão esclarecida obteve diante daquilo que ela, de acordo com a limitação de sua compreensão religiosa, considera contraposto a si mesma como fé é, examinada cuidadosamente, nenhuma outra senão a de que ela não permaneceu razão, nem o positivo, contra o qual lutava, permaneceu religião; tampouco quer dizer que ela, vencedora, permaneceu razão, e o nascimento que paira triunfante sobre esse cadáver, enquanto o filho em comum da paz que a ambos unifica, tem em si tão pouco de razão quanto de fé autêntica. (HEGEL, 2007, p. 19)

Hegel sustenta a partir de uma alegoria que o triunfalismo da razão esclarecida subsiste de forma externa, e dessa forma, sua substancialidade é apenas aparente. O que é verdade nessa pretensa vitória é que sua aparência se alicerça em uma limitada compreensão daquilo que a suposta vitoriosa elegeu como seu contraposto. Essa limitação de compreensão que define o agir da razão esclarecida, e que se revela em como ela determinou como sua oposição, só forja um cenário de vitória dado que nenhum dos termos que rivalizam nessa tensão estão plenamente preservados em seus sentidos plenos. Em outras palavras, dentro de uma semântica moderna secularista determinada pelas teses iluministas, nem o que se chama de “razão” é razão, nem o que se evoca como “religião” é, de fato, religião. O entendimento, ao protagonizar como fonte das sentenças que integram a intelecção iluminista, atua na cisão entre religião e conhecimento filosófico, distorcendo o que deve ser de fato compreendido como “religião” e como “razão”. O que ocorre é que a época, ao ser gerida em sua consciência pelo agir do entendimento, perdeu a capacidade de determinar o que é fé e o que é razão, conferindo-lhe o aspecto que tornam esses termos autênticos – especificamente: seu nexos com o absoluto. De uma forma ainda mais radical, na cisão absoluta que o entendimento esclarecido estabelece entre a religião e a razão, não há nada de razão, e não há estritamente nada de religião.

Nessa cisão, na medida em que os termos perdem o que lhes tornam autênticos, a religião positiva foi considerada superstição⁶ na medida em que possui a pretensão de tecer afirmações a respeito daquilo que excede a experiência humana. O que restou para a religião, a fim de não ser julgada como uma fonte de engano pelo entendimento, foi rebaixar-se a ter como objeto o sentimento – como na teologia de Schleiermacher – ou como, por exemplo, a moralidade – como na filosofia kantiana da religião. Concomitantemente à religião, a razão também sofre com esse olhar reducionista:

A razão – que desse modo já tinha descido em si e por apreender a religião apenas como algo positivo, mas não idealmente – não pôde fazer nada de melhor depois da luta do que daqui para diante olhar para si mesma, chegar ao seu conhecimento de si,

⁶ Como já foi brevemente sinalizado anteriormente na seção “A modernidade e o esquecimento do absoluto.”

reconhecendo o seu não-ser ao pôr, já que é apenas entendimento, o que é melhor do que ela em uma fê fora e acima de si, como um para-além, tal como aconteceu nas filosofias de Kant, Jacobi e Fichte, e reconhecendo que ela se fez novamente criada de uma fê. (HEGEL, 2007, p. 19)

O que ocorre com a razão é a sua mitigação ao entendimento, o que conseqüentemente tornou a filosofia refém de um subjetivismo que tem como alvo predominante de sua reflexão as condições de possibilidade do sujeito que conhece, bem como o mundo fenomênico que lhe é possível enquanto objeto de conhecimento. Essa mitigação da razão à figura do entendimento acarreta o deslocamento do absoluto para fora de si, ou seja, para uma suposta “não-razão”. O que resta à razão, bem como à filosofia, é a finitude. Como nas palavras de Hegel, “disso resulta a certeza única e em si de que um sujeito pensante é uma razão afetada pela finitude, e a filosofia inteira consiste em determinar o universo para essa razão finita” (HEGEL, 2007, p. 31).

Com efeito, tendo em mente que no pensamento hegeliano a “verdade” em um sentido estrito é o próprio absoluto, e o absoluto é Deus em termos religiosos, logo, a verdade escapa do domínio da razão esclarecida e passa a ser um monopólio indireto da religião. E assim a analogia antes mencionada sobre o modo como os conquistadores bárbaros vencem e ao mesmo tempo se submetem aos derrotados torna-se plenamente concebível, já que mais uma vez, por mais vitorioso que o entendimento ilustrado pareça exteriormente, a razão torna-se idealmente serva da fê.

Afastadas da verdade, as filosofias que recebem do entendimento a fixação absoluta dos seus termos acabam construindo na consciência imagens distorcidas da razão, bem como ao que chamam de seu contraposto – a religião. Hegel considera que a consumação desse modo de filosofar na modernidade se expressa no pensamento kantiano, jacobiano e fichteano:

Segundo Kant, o supra-sensível é incapaz de ser conhecido pela razão, a idéia suprema não tem simultaneamente realidade. Segundo Jacobi, a razão se envergonha de mendigar, e para cavar ela não tem nem mãos nem pés,¹ ao homem é dado apenas o sentimento e a consciência de sua ignorância do verdadeiro, apenas o pressentimento do verdadeiro na razão, a qual é tão-somente instinto e algo universalmente subjetivo. Segundo Fichte, Deus é algo inconcebível e impensável, o saber não sabe nada senão que ele sabe nada e que deve buscar refúgio na fê. E para todos eles o absoluto, segundo a antiga distinção, não pode ser contra e tampouco para a razão, mas ele está acima da razão. (HEGEL, 2007, p. 20)

Para Hegel, essas manifestações paradigmáticas do idealismo da finitude – que o autor também nomeia de “psicologia empírica” (HEGEL, 2007, p. 30) – é cavar um abismo entre a razão e o que extrapola as fronteiras do empírico, ao desmanchar a razão nos limites do entendimento e a religião positiva em uma espécie de anelo por um divino que a razão desconhece. E assim, “acima dessa finitude absoluta e infinitude absoluta, o absoluto

permanece como uma vacuidade da razão, da incompreensibilidade rígida e da fé” (HEGEL, 2007, p. 27).

O que empoderou a fé supostamente derrotada a recuperar seu senhorio sobre a pretensa razão vitoriosa foi precisamente o que parece representar a maior ameaça do Iluminismo à religião: o ceticismo. A afirmação do idealismo subjetivo, quanto à impossibilidade da razão em conferir validade a todo conhecimento que pretende ultrapassar a experiência e as suas condições transcendentais, é o ataque que tentando desmoronar o que se elegeu como inimigo, acabou por fragmentar o atacante.

1.7 A apologética hegeliana a favor da religião positiva

Apesar de *parecer* que a fé é a real vencedora da guerra cultural por supostamente lograr, com base no que foi desenvolvido acima, a abertura para um horizonte do qual a razão esclarecida se vê como incapaz de possuir, a aparência de vitória desaparece ao se considerar cautelosamente o quanto a fé religiosa não sai ileso ao caráter fragmentador do entendimento ao construir na consciência moderna uma concepção de religião circunscrita pelas demandas de suas operações.

Como apontado, é necessário ter em mente que, debaixo do jugo do entendimento, o que se tem na consciência como razão não é integralmente razão, e o mesmo vale para a religião. Artur Morão, na apresentação de sua tradução do *Prefácio à “Filosofia da religião” de Hinrichs*, texto que recebe o subtítulo *Sobre a fé e a razão*, escrito por Hegel em 1822, cita aquele que seria o princípio interpretativo usado pelo filósofo sobre os efeitos da inteligência ilustrada:

Pensamento e fé não-de ver-se como partes de um todo vivo, que são para si independentes e não podem, por isso, afirmar-se como separadas na realidade efectiva; se, porém, forem separadas, convertem-se em caricaturas do que há de mais santo. (apud MORÃO, 2011, p. 2)

Hegel defende dogmaticamente que a razão e a fé não podem ser efetivamente separadas. Diante disso, essa é a transgressão cometida pelo entendimento no diagnóstico hegeliano: desarticular o que não deve ser desarticulado. Em analogia ao relato bíblico da queda da natureza humana, a consequência imediata da queda da consciência produzida pelo consumo do fruto do entendimento foi submeter-se plenamente ao governo dessa faculdade condicionada à finitude. O desdobramento que se deu necessariamente foi a distância de Deus e do jardim da unidade. A consciência decaída só soube desarticular os seus termos desse “todo vivo”, o que

produziu como sequela a produção de distorções, ou com termos hegelianos, de “caricaturas” dos termos fixados a partir dessa queda. Visualizar o tópico referente à necessidade da filosofia, nesse ponto, é ter em mente que o todo vivo referenciado entre a fé e a razão deve ser retomado pelo trabalho especulativo da filosofia, unificando os termos em relação ao absoluto originário, porém, não comprometendo as especificidades de suas determinações finitas.

Hegel afirma no ensaio de 1802 que apesar da sua época manter o tema da religião aquecido, o que é tratado predominantemente como religião não passa de caricaturas da mesma. A especificidade dessas caricaturas é o que será pretendido determinar a seguir, e classificar essa tarefa como uma pretensão se justifica ao levar em consideração um traço identitário da filosofia hegeliana que é citada por Tolle:

Como se sabe, a filosofia hegeliana foi muitas vezes censurada pela parcimônia com que se dedicou aos de seus oponentes intelectuais, mostrando-se demasiado contida ao nomear seus objetos de crítica, tampouco fazendo jus à ordem dos argumentos por eles apresentados. (TOLLE, In: HEGEL, 2007, p. 9)

Tomando como norteador a falta de clareza com a qual Hegel alude aos seus alvos, Michael Inwood, em seu *Dicionário Hegel* no verbete *religião, teologia e filosofia da religião*, lista as principais formas que determinadas teologias de seu tempo, ao serem também expressões intelectuais movidas pelas operações do entendimento, tomam como objeto concepções distorcidas das verdades da religião. São elas:

1. A “teologia racional (rationelle)” de pensadores iluministas como Wolff, que tentaram provar a existência de Deus e outras verdades religiosas. Isso implica usar-se demais e de menos a religião: pressupõe o uso de representações religiosas (especialmente Deus), em vez de proceder de forma apropriada à sua derivação e, no entanto, empobrece o conteúdo da religião. Considera Deus unicamente como um objeto (Gegenstand) e não leva em conta a nossa união com ele (e sua união conosco) em religião. 2. A redução kantiana da religião à moralidade, especialmente em *Religião nos Limites da Simples Razão*. 3. O ponto de vista de Schleiermacher e Jacobi de que a religião baseia-se no sentimento ou conhecimento imediato. Nessa explicação, argumenta Hegel, a religião traçou linhas em espaço vazio. 4. A teologia histórica, a qual simplesmente registra a história de doutrinas religiosas, sem considerar sua verdade ou racionalidade. Essa teologia está interessada somente na religião, não em Deus. (INWOOD, 1997, p. 357)

Os empreendimentos teológicos modernos listados, abarcam e evidenciam o problema que Hegel aponta em sua crítica à forma como o entendimento fixa a religião na consciência. Tais abordagens da religião manifestam a índole esfacelada da concepção de fé que tais produções intelectuais endossam. A religião, para ser um objeto válido do entendimento, passa a ser desvinculada de toda relação com o conhecimento de Deus. Segundo Hegel, “o entendimento estilhaçou o conteúdo florescente da religião e no qual colocou a mesma autoridade, tal como a tem a Verdade eterna, é o primeiro infortúnio que se inicia no seio da

própria religião” (HEGEL, 2011, p. 13). Aliás, de forma ainda mais peremptória, para Hegel esse infortúnio corresponde à atitude que considera a religião como não sendo capaz de possuir válidas pretensões epistêmicas, o que inaugura um nascedouro de insatisfações de espírito humano frente aos seus anseios pelo absoluto:

Mas para o espírito, que se não sustém nesta banalidade, deixou se apenas o anseio; pois aquilo em que ele se queria satisfazer é um além. Este é sem forma, sem conteúdo, sem determinação; para o espírito, porém, só por meio da forma, do conteúdo, da determinação, algo existe em si e para si, é razão, realidade efectiva, vida. (HEGEL, 2011, p. 12).

O acesso ao divino que o entendimento esclarecido confere à fé, a empobreceu em essência ao torná-la insuficiente às reais demandas do espírito pelo absoluto, haja vista que a via em direção ao além que o entendimento autoriza a religião a ter é destituída de conteúdo efetivo. Da mesma forma como o entendimento produziu infortúnios à razão na forma como elabora suas sínteses, impedindo-a de acessar o que excede ao empírico, simultaneamente também importuna a religião ao possibilitá-la apenas um Deus vazio de conteúdo:

Daquele e naquele Deus nada há para tirar, nada também para restaurar, pois que Ele se tornou já em si de todo vazio. Ele é o incognoscível, porque o conhecer tem a ver com o conteúdo, com a determinação, com o movimento, mas o vazio é desprovido de conteúdo, indeterminado, sem vida e sem acção em si. A doutrina da verdade resume-se apenas a isto: ser doutrina de Deus e ter revelado a sua natureza e a sua tarefa. Mas o entendimento, ao ter dissolvido todo este conteúdo, embrulhou novamente Deus e rebaixou-o àquilo que Ele antes era, no tempo do simples anseio, ao Incógnito. (HEGEL, 2011, p. 11)

E assim, a fé não é capaz de rigorosamente – em um sentido hegeliano – conhecer a Deus, no máximo senti-lo ou intuí-lo. Explicitamente, Hegel afirma que o entendimento deixou a religião sem alternativa no modo como pode ainda ter algum tipo de vislumbre legítimo do divino: “O sentimento é ainda o único modo em que a religião pode existir” (HEGEL, 2011, p. 12). Para o filósofo, essa espécie de beco sem saída é um ato de rechaço, tendo em vista aquilo que ele ajuíza ser a verdadeira natureza da religião. Segundo o aludido escrito de 1822, a religião é composta por dois elementos que não podem ser subtraídos, e que assim os são na cultura do Iluminismo. As leituras empobrecedoras da religião podem ser classificadas, em grande medida, como acolhendo um dos elementos que constituem a religião em detrimento do outro. No que tange à determinação desses elementos, Hegel assume:

Por fé não entendo nem o simples estar-convencido subjectivo, que se restringe à forma da certeza e deixa ainda indeterminado se este estar-convencido terá conteúdo, e qual, nem, por outro lado, somente o credo, a profissão de fé da Igreja que se expressa na palavra e na Escritura, e que se pode acolher na boca, na representação e na memória, sem se ter penetrado o interior, sem se ter identificado com a certeza que o ser humano de si tem, com a autoconsciência do homem. Incluo na fé, de acordo

com a sua antiga e verdadeira acepção, tanto um momento como o outro, e estabeleça de modo que nela ambos se coadunem em diferenciada unidade. (HEGEL, 2011, p. 5)

A verdadeira acepção da religião no pensamento hegeliano consiste em um elemento subjetivo que se relaciona à esfera afetiva e experimental da fé, e um elemento objetivo que diz respeito ao conteúdo que se dá fundamentalmente na representação. A fé, para Hegel, se dá na unidade diferenciada desses dois elementos, e é propriamente isso que escapa à abordagem do entendimento à religião. O sentimento que fundamenta uma certeza interna, emerge da natureza humana, porém o conteúdo verdadeiro da fé é adquirido externamente pela pregação e pela educação religiosa. Dessarte, a conversão religiosa se perfaz em um sentido pleno e adequado, no processo de unificação do elemento subjetivo e objetivo da fé, e isso significa que “os sentimentos, presentes no homem apenas imediatamente a partir da natureza, [perdem] a sua força, e que aquilo que era letra se transforme em vivo espírito próprio” (HEGEL, 2011, p. 11). Esse aspecto subjetivo expressa o significado formal da fé, e o que Hegel denomina fenomenologicamente como um “ter-por-verdadeiro” (HEGEL, 2011, p. 7).

O significado formal da fé em tomar algo como verdadeiro não é exclusivo da vida religiosa em si, mas se manifesta nos demais assentimentos que integram a vida cotidiana. O que eleva esse “ter-por-verdadeiro” ao âmbito da religião é justamente a unificação desse elemento com o conteúdo objetivo, que por sua vez diz respeito a como a “Verdade absoluta apresenta-se, porém, com a sua manifestação numa configuração temporal e nas suas condições, conexões e circunstâncias exteriores” (HEGEL, 2011, p. 7).

O que Hegel pretende de fato sinalizar como grande infortúnio do entendimento no modo como fixa a religião nas consciências modernas é negar à fé um conteúdo objetivo legítimo, ou como nas palavras do próprio autor: “o malefício a que a Ilustração induziu a religião e a teologia caracteriza-se como a carência de verdade conhecida, de um conteúdo objetivo, de uma doutrina de fé” (HEGEL, 2011, p. 13).

Diferente da tese kantiana divulgada na obra *A religião nos limites da simples razão*, de 1783, que considera descartável o que há de histórico na religião, em Hegel “essas histórias e circunstâncias finitas e exteriores, que residem no âmbito da fé religiosa, se encontram numa conexão com a história eterna, a qual constitui o fundamento objetivo da religião” (HEGEL, 2011, p. 8). Com isso, Hegel se opõe à proposta teológica de Schleiermacher que tenta reduzir a religião ao seu aspecto formal, sentimental. O sentimento sem a tutela da doutrina, devido à sua índole naturalmente indeterminada, pode abrigar o que é bom e mau em si, e não oferece condições suficientes de avaliá-los. Assim, é somente a partir do conteúdo objetivo da fé, que:

Os sentimentos naturais não-de, antes, ser determinados, regulados, purificados pelas doutrinas e pelo exercício da religião e mediante os firmes princípios da eticidade; e só a partir destes fundamentos se entranhará no sentimento o que do mesmo faz um autêntico sentimento moral, religioso. (HEGEL, 2011, p. 20)

Portanto, é possível demarcar uma apologética hegeliana à religião positiva, isto é, uma defesa do campo objetivo da fé como integrado necessariamente ao seu significado formal. Em oposição à tendência do entendimento de solapar a integralidade da religião enquanto figura do espírito humano, esvaziando-a de conteúdo efetivo, o idealismo hegeliano confere dignidade ao aspecto externo da religião ao compreendê-lo como uma manifestação histórica do divino, cuja ostentação na realidade finita lhe é intrínseca⁷ – ou seja, há verdade na revelação, e o espírito humano a despeito de sua modernização, não deve ignorá-la.

1.8 Resolvendo a cisão

É exequível concluir que o pensamento hegeliano identifica no *Zeitgeist* moderno uma melancolia implantada pelo esquecimento do absoluto, o que se mostra como evidente na especificidade da cisão iluminista entre a religião e o saber racional. De forma ainda mais sintetizada, o cerne da crítica hegeliana é apontar que, no Iluminismo, a filosofia e a religião sofreram a penúria de serem afastadas da verdade, sendo confinadas, respectivamente, aos fenômenos apreendidos e organizados pela subjetividade, e ao mero anseio sentimental de um divino exonerado de conteúdo, e assim “um dos pressupostos absolutos na cultura da [...] época é que o homem nada sabe da verdade” (HEGEL, 2011, p. 15).

Como alternativa à conclusiva cética que define a condição gnosiológica da modernidade se ergue o que Hegel determina como sendo a necessidade da filosofia, que embora já tenha sido apresentada anteriormente faz-se necessário visualizá-la mais cuidadosamente nos termos da tentativa de reconciliação da cisão em questão. Dois dos caminhos apresentados pelo filósofo de tornar factível essa reconciliação especulativa consiste em: a) anular a plausibilidade de uma relação hostil entre os termos dicotomizados ao avalizar a unidade de objetos da fé e do pensamento; b) eliminar o aspecto contingente que a religião assume quando tratada pelo entendimento como “superstição”, a fim de que ela recupere o seu lugar necessário como figura autêntica do espírito.

⁷ "A Verdade, porque é, deve mostrar-se e ser mostrada; esta sua ostensão pertence à sua própria natureza eterna, que dela é inseparável, e tanto que esta separação a aniquilaria, ou seja, rebaixaria o seu conteúdo a um abstracto oco e vazio." (HEGEL, 2011, p. 7)

a) Tendo como paradigma que a supressão dos opostos, que a razão especulativa planeja realizar, consiste em reconstruir a identidade originária dos termos preservando suas diferenças, cabe para a dissolução da tematizada dicotomia a resolução de duas demandas fundamentais. A primeira corresponde ao estabelecimento do nexu unitário entre a revelação religiosa e o saber racional. Já a segunda diz respeito ao elemento discriminatório que salvaguarda a diferença na unidade.

Uma das passagens que trazem consigo a resolução dessas demandas, é o conjunto de declarações introdutórias da obra *Enciclopédia das ciências filosóficas* de 1830, onde Hegel indica o cerne do caráter unitário existente entre a fé e o saber filosófico:

Em primeiro lugar, a filosofia tem, de fato, seus objetos em comum com a religião. As duas têm a verdade por seu objeto, decerto no sentido mais alto: no sentido de que Deus é a verdade, e só ele é a verdade. Além disso, ambas tratam do âmbito do finito, da natureza e do espírito humano-, de sua relação recíproca, e de sua relação com Deus, enquanto sua verdade. Por isso a filosofia bem pode, e mesmo deve, pressupor uma familiaridade com seus objetos, como aliás um interesse por eles. (HEGEL, 2011, p. 5)

De forma patente, o saber racional – a filosofia – e a religião possuem como fundamento de seu vínculo especulativo a igualdade daquilo que Hegel lhes atribui como objeto em comum, a saber: a verdade. De igual modo à filosofia, a religião se ocupa com a relação dos setores que integram a existência finita com a verdade absoluta. Tal como esclarecido anteriormente, Hegel trata Deus e o absoluto como sinônimos entre si, bem como os torna a expressão estrita da verdade. Essa unidade de objetos reflete o traço basilar do que é capaz de reconciliar o aspecto unitário dessas duas figuras do espírito, na medida em que para Hegel o absoluto está para a autêntica filosofia, tal como Deus está para a autêntica fé religiosa. Esse elemento que unifica a religião e a filosofia é tão demarcado no pensamento hegeliano, que Inwood afirma que “Hegel acredita, lato sensu, que todo o seu sistema (e a filosofia em geral) é teologia, uma vez que (à semelhança da religião) está interessada em Deus ou o absoluto”.

Dessa forma, no interior do pensamento hegeliano, a hostilidade iluminista entre a fé e o saber se revela como sem propósito, já que a religião e a filosofia são lidas como vias legítimas que servem como meio para um destino em comum: integrar a finitude à infinitude. A filosofia e a religião, juntamente com a arte, são para o sistema de Hegel autoexpressões do espírito na consciência humana, e assim “a arte, religião e filosofia [são as] três maneiras progressivamente mais adequadas de transcender os limites da vida cotidiana e ascender ao absoluto” (INWOOD, 1997, p. 357)

Tendo deixado claro o aspecto unificador entre a religião e a razão, que desqualifica o empreendimento do entendimento separador, resta sinalizar o que é capaz de preservar a distinção entre elas. A introdução da *Enciclopédia das ciências filosóficas* cumpre igualmente o esclarecimento de uma resposta a essa reivindicação da razão especulativa. Se a unidade é garantida pelo objeto - ou em outros termos, pelo conteúdo - a diferença é conservada pelo modo ou forma como esse objeto ou conteúdo é acessado. Na religião, Deus é trazido à consciência pela representação. Já na filosofia, o absoluto é construído pelo conceito. Ambos os modos de acesso à verdade são no sistema hegeliano indispensáveis. Hegel defende que, por mais elevado que o conceito seja em relação à representação, a religião é uma figura do espírito incontornável como condição de existência para a própria filosofia, “já [que] pelo motivo de que a consciência faz para si no tempo representações dos objetos, antes de (fazer) conceitos deles, o espírito pensante só por meio do representar e voltando-se para ele [é que] avança até o conhecer e o conceber pensantes” (HEGEL, 2011, p. 5)

b) Partindo disso, é possível dar um passo adiante na compreensão da indispensabilidade da religião para a consciência humana em Hegel. Em contrapartida ao ímpeto secularista que quer ler a fé como a manifestação de um pensar contingente ao espírito humano - o que significa a viabilidade de um projeto de superação da religião frente aos avanços da racionalidade - Hegel defende a tese de que a situação da fé no espírito humano não é definida pela contingência, mas sim pela necessidade. Para o autor, a abordagem que considera a religião como um modo de significação da vida e do mundo que se tornou obsoleta é o retrato de um empobrecimento tanto do que se entende por religião, bem como sobre o inquebrável vínculo entre a fé e o espírito. Categoricamente, no pensamento hegeliano a religião é uma figura do espírito insuperável a despeito da intensidade do conflito engendrado com as formas filosóficas que a tentam aniquilar:

Pois este confronto é de natureza tal que o espírito humano se não pode arredar de nenhuma das suas duas vertentes; pelo contrário, cada uma mostra estar implantada na sua autoconsciência mais íntima, pelo que a postura do espírito, quando elas se captam em desacordo, é abalada e o seu estado é a cisão mais desventurada. (HEGEL, 2011, p. 5)

É necessário enfatizar o uso peremptório de Hegel na negativa quanto à possibilidade do espírito humano em repelir a religião e suas proposições, vide ser ela – tal como o saber – uma vertente do mesmo. Dentro da perspectiva hegeliana, a fé é uma figura necessária do espírito, e assim a luta por hostilizá-la é um atentado à própria coesão do espírito humano. O caráter imprescindível da reconciliação entre a fé e o saber surge, então, como uma busca maior

do que a mera preservação de dois horizontes de sentidos distintos, mas sim como a substancial diligência em prol da harmonia do próprio espírito. O que se quer afirmar é que o desacordo radical entre a revelação e a filosofia tem consequências mais severas do que uma disputa pelo protagonismo na cultura. O que está em jogo é a própria integralidade do que configura o espírito humano. Assim, a empreitada filosófica nos moldes hegelianos não pode ser confundida com certas tentativas de reconciliação entre a fé e o saber que se traduzem como uma espécie de “paz na indiferença”, onde um lado, ao declarar-se vitorioso, põe de lado o seu discordante:

Pelo contrário, se na reconciliação se não aquietarem as verdadeiras necessidades mais profundas, se o santuário do espírito não recuperar o seu direito, então persistirá a cisão em si, e a hostilidade continuará a supurar tanto mais profundamente no interior; o dano, de si mesmo desconhecido e não reconhecido, tornar-se-á tanto mais perigoso. (HEGEL, 2011, p. 4)

Essa problemática em torno do dano que uma relação predominantemente hostil entre a religião e a razão pode provocar, será tratada na terceira parte dessa dissertação, já que se trata de uma chave fundamental de articulação com as teses habermasianas sobre as implicações políticas dessa oposição no cenário contemporâneo.

CAPÍTULO II

2 HABERMAS E A GUERRA CULTURAL: ENTRE O NATURALISMO E A RELIGIÃO

A perspectiva secularista tradicionalmente exercida pela filosofia iluminista, que vislumbrava a modernização como uma espécie de período escatológico para a consciência religiosa, tronou-se manca no tempo presente. A permanência da religião na esfera pública desafia o caráter dogmático de uma interpretação da secularização que prevê o enfraquecimento da fé como fonte de sentido existencial na modernidade. O desafio erguido por essa permanência da religião, historicamente inesperada pelo Esclarecimento, tem movido múltiplos empreendimentos intelectuais contemporâneos que visam a elaboração de teses explicativas para esse fenômeno.

Como expressão desses esforços teóricos, o filósofo frankfurtiano Jürgen Habermas assume uma posição forte: reinterpretar o conceito de secularização, à luz de uma polarização entre visões de mundo conflitantes que colocam em risco – cada uma ao seu jeito – a coesão da comunidade política de sociedades democráticas no Ocidente. A polarização aqui referida é uma extensão da antiga antinomia fé/saber que tanto integrou a discussão filosófica em torno do que é a modernidade enquanto época. A singularidade do que é diagnosticado por Habermas na face hodierna dessas forças culturais que se hostilizam mutuamente é que no campo da fé há um crescente enrijecimento fundamentalista de certas tradições, tal como no campo do saber racional o surgimento de um naturalismo forte que ameaça os fundamentos naturais de nossa autocompreensão normativa.

O presente capítulo tenciona apresentar a abordagem habermasiana da guerra cultural entre o fundamentalismo religioso e o naturalismo cientificista, visando tornar patente a proposta do autor de uma reinterpretação do processo de secularização em sociedades afetadas por essa polarização como fruto de um duplo processo complementar de aprendizagem, em detrimento de uma compreensão secularista hostil à religião. Com esse foco dissertativo, as obras habermasianas destacadas em termos de análise são *Fé e Saber*, de 2001, e *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*, de 2005, na medida em que esse tema é explorado de modo central nas teses desenvolvidas em ambas.

Como o que Habermas pretende é uma reinterpretação, foi dedicado uma parte das páginas que se seguem ao esclarecimento propedêutico da compreensão clássica da secularização enquanto processo de autonomização das esferas axiológicas que compõe o

quadro social em relação aos valores que integram a esfera religiosa. O intuito dessa propedêutica é tornar possível o contraste entre o que se consolidou como secularização e a mudança sugerida por Habermas com o conceito de “pós-secular”. Para tal, a teoria weberiana da secularização servirá nesse segundo capítulo como pano de fundo interpretativo do que precisa ser superado, segundo Habermas, por uma teoria política que lide adequadamente com a guerra cultural estabelecida.

Mais uma ponderação necessária, antes de qualquer aprofundamento, é que esse trabalho apesar de reconhecer que em Habermas há uma clara acusação sobre o potencial destrutivo do fundamentalismo e do secularismo, este momento da dissertação assume a tarefa de enfatizar as teses habermasianas que tematizam os danos promovidos por uma razão cientificista que desconhece seus limites. Para esse objetivo, a obra de 2001 denominada *O futuro da natureza humana* se torna incontornável, já que nela Habermas enfrenta o desafio de prognosticar os possíveis prejuízos que o avanço da técnica genética pode oferecer na maneira como nos compreendemos como membros de uma mesma espécie.

Tendo explicitado a necessidade de reconsiderar criticamente a tendência iluminista que se traduz como uma fé cega na razão, o texto se ocupou em desenvolver a teia de temas que envolve a ideia habermasiana de sociedade pós-secular, que desembocará na exposição daquilo que pode ser considerado o ápice da práxis que emerge do *ethos* democrático em sociedades pós-seculares: a tradução cooperativa de conteúdos religiosos para uma linguagem não-religiosa.

2.1 Definindo a polarização

Impulsionado por circunstâncias históricas alarmantes⁸, a conferência intitulada *Fé e saber*, proferida por Jürgen Habermas na cerimônia em que ganhou o Prêmio da Paz concedido pela Associação dos Livreiros da Alemanha em 2001, anuncia a emergente necessidade de uma reflexão sobre a situação cultural das sociedades seculares hodiernas. Para Habermas, essa necessidade se justifica devido ao fato de que as sociedades contemporâneas oriundas de um intenso processo de secularização vivenciam uma profunda guerra cultural. Uma formulação muito esclarecedora desse diagnóstico está em outra obra do autor denominada *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*, de 2005: “Duas tendências contrárias caracterizam

⁸ Refiro-me aqui aos atentados terroristas de 11 de setembro de 2001.

a situação cultural da época atual – a proliferação de imagens de mundo naturalistas e a influência política crescente das ortodoxias religiosas” (HABERMAS, 2007, p. 7). De acordo com o diagnóstico apresentado, o contexto social e político do nosso tempo é marcado por uma tensão entre forças polarizantes que se enxergam mutuamente como rivais no campo cultural.

Uma dessas forças diz respeito à crescente politização dos fundamentalismos religiosos em escala global, que se manifestam substancialmente como uma radical oposição à mentalidade moderna secularizada. A outra potência que integra essa tensão é identificada por Habermas como sendo “associada ao desafio de um naturalismo cientificista” (HABERMAS, 2007, p. 7) “que pode ser entendido como uma consequência das premissas do Iluminismo” (HABERMAS, 2007, p. 8). O autor usa a expressão “naturalismo cientificista” para significar uma força cultural que, a partir de seus programas de pesquisa, dissemina uma “perspectiva de auto-objetivação capaz de reduzir tudo o que é vivenciável e compreensível a algo observável [que pode] estimular, outrossim, a disposição a uma correspondente auto-instrumentalização” (HABERMAS, 2007, p. 7).

Frente ao perigo que essa polarização intensa entre as visões de mundo religiosas e naturalistas representa à coesão entre os cidadãos, Habermas defende que ela deve ser “objeto de uma teoria política” (HABERMAS, 2007, p. 13). O que se pode notar no pensamento habermasiano é que uma teoria política que leve em consideração o embate entre essas duas tendências contrárias deverá assumir o desafio de uma reavaliação da interpretação clássica da secularização diante da inquestionável persistência da religião na esfera pública.

Frente ao entrelaçamento entre a guerra cultural e a necessidade de uma teoria política que dê conta de uma releitura do processo de secularização que se tornou usual entre os intérpretes da tradição moderna, o pensamento weberiano transfigura-se como um incontornável pano de fundo para aquilo que Habermas pretende apontar como contemporaneamente insuficiente. É importante salientar aqui que a necessidade de conjugar as teses de Max Weber com o diagnóstico habermasiano sobre a guerra cultural entre forças fundamentalistas e secularistas não é fruto de um preciosismo dessa pesquisa, já que o próprio Habermas sinaliza a importância teórica da lente weberiana como chave de compreensão: “se nós olhamos com Max Weber para o começo do “desencantamento do mundo”, vemos o que está em jogo” (HABERMAS, 2013, p. 9). Seguindo essa necessidade teórica, a escrita desenvolvida se ocupará com uma apresentação propedêutica da análise weberiana da cultura ocidental moderna e do conceito de “desencantamento do mundo”, com a finalidade de

estabelecer as bases fundamentais para se definir com mais precisão a proposta de Habermas a favor da construção de uma mentalidade pós-secular.

2.2 Weber e o advento da modernidade

Sem sombra de dúvidas, a obra weberiana em sua completude é uma das mais valiosas ferramentas no que tange às tentativas de compreensão do que seria a modernidade em sua emergência. Dentre as contribuições de Max Weber para tal temática, destaca-se a lida da modernidade enquanto resultado de determinados processos históricos de racionalização, cujo conceito de desencantamento do mundo assume um lugar de destaque como prognóstico sobre qual seria o “destino de nossos tempos” (WEBER, 1946a, p. 182).

Antes de qualquer exame mais específico referente ao sentido que o conceito de “desencantamento do mundo” assume – precisamente na conferência *A ciência como vocação*, de 1917 – é necessário clarificar o contexto teórico mais amplo onde tal noção se enquadra na análise weberiana da modernidade. Essa contextualização teórica se faz necessária tendo em vista que a noção de “desencantamento do mundo” traduz conceitualmente o diagnóstico weberiano sobre qual seria o destino da modernidade, e que por isso uma compreensão consistente desse destino dependeria de um entendimento adequado do processo responsável por engendrará-lo.

A concepção weberiana da modernidade se estrutura na detecção de que existe algo de histórico-processual responsável por fazer das sociedades modernas ocidentais aquilo que elas são. Weber assinala não só a existência de um processo que engendrou a modernidade no contexto Ocidental, como também demarca o quanto esse processo foi capaz de torná-lo singular frente às demais conjunturas sociais do Oriente. Consequentemente, tal processo histórico não apenas tornou possível o advento da era moderna enquanto fenômeno cultural e social no Ocidente, como também constituiu uma determinada idiossincrasia ocidental. Um texto crucial onde essa problemática da origem/singularidade da civilização moderna no Ocidente foi elaborada por Weber é a obra de 1920 denominada *Ética econômica das religiões mundiais*, na qual, logo no primeiro parágrafo de sua introdução, o autor aponta que:

Ao estudarmos qualquer problema da história universal, o produto da moderna civilização européia estará sujeito à indagação de quais combinações de circunstâncias se pode atribuir o fato de na civilização ocidental, e só nela, terem aparecido fenômenos culturais que, como queremos crer, apresentam uma linha de desenvolvimento de significado e valor universais. (WEBER, 2005, p. 3)

A expressão “só nela” revela o caráter peculiar do processo pelo qual a civilização ocidental se tornou singular em sua modernização no que tange aos fenômenos culturais e sociais que a constituem. A demonstração dessa singularidade se dá no desenvolvimento do referido texto pelo uso do método comparativo, onde Weber compara o quanto a civilização ocidental moderna se distingue das demais civilizações orientais nos aspectos culturais⁹. A tese defendida por Weber é que a razão fulcral que faz do Ocidente moderno um contexto cultural radicalmente singular em relação às demais civilizações no mundo diz respeito ao “(...) racionalismo peculiar e específico da cultura ocidental” (WEBER, 2005, p. 9). Portanto, a análise cultural weberiana aponta a racionalização como o fator distintivo e fundamental do advento da modernidade no Ocidente, sendo, portanto, a resposta para a problemática da origem/singularidade levantada anteriormente. É o processo de racionalização que inaugura uma nova situação cultural no Ocidente, bem como é esse tipo específico de racionalização operante no Ocidente que o torna singular. Apesar de reconhecer aspectos de racionalismo no Oriente, Weber aponta que tais racionalizações não completaram radicalmente o seu curso:

Apenas no Ocidente existe uma ciência num estágio de desenvolvimento que reconhecemos, hoje, como válido. O conhecimento empírico, as reflexões sobre o universo e a vida, a sabedoria filosófica e teológica das mais profundas não estão aqui confinadas, embora no caso desta última o pleno desenvolvimento da teologia sistemática deva ser creditado ao cristianismo sob a influência do helenismo, uma vez que dela houve apenas fragmentos no islamismo e numas poucas seitas hindus. Em poucas palavras, conhecimento e observação de grande finura sempre existiram em toda parte, principalmente na Índia, na China, na Babilônia e no Egito. Mas à astronomia da Babilônia e às demais faltavam – o que torna seu desenvolvimento mais assombroso – as bases matemáticas recebidas primeiramente dos gregos. A geometria hindu não tinha provas racionais, que foram outro produto do intelecto grego, criador também da mecânica e da física. As ciências naturais da Índia, embora de todo desenvolvidas sobre a observação, careciam de método de experimentação o que foi, longe de seus alvares na Antiguidade, um produto essencialmente do Renascimento, assim como o moderno laboratório. A medicina, especialmente na Índia, embora altamente desenvolvida quanto às técnicas empíricas, carecia de fundamentos biológicos e particularmente bioquímicos. Uma química racional tem estado ausente de todas as áreas da cultura que não a ocidental. (WEBER, 2005, p. 3)

Semelhante às considerações do autor na citação destacada, referente ao caráter racional da produção de conhecimento no Ocidente quando comparado a outros contextos orientais, Weber demonstra o quanto a mesma distintividade se observa em todos os principais fenômenos

⁹ Vale ressaltar, que a consideração dessa singularidade é completamente destituída de um ajuizamento valorativo. O reconhecimento da singularidade do Ocidente não significa na análise cultural weberiana alguma forma de elogio ao seu tipo específico de modernização.

culturais produzidos pela racionalização das esferas que compõem a vida em sociedade, evidenciando o amplo alcance do racionalismo na cultura ocidental.

Todavia, o que Max Weber quer dizer exatamente por “processo de racionalização” ou por “racionalismo”? A noção de “racionalização” desempenha um protagonismo explicativo na teoria de Max Weber – protagonismo tal que é possível dizer que os termos “modernização” e “racionalização” podem ser compreendidos semanticamente como sinônimos à luz da análise weberiana da modernidade¹⁰. Devido a esse entrelaçamento entre “modernidade” e “racionalização”, um entendimento mais consistente sobre a era moderna demanda o estabelecimento preciso daquilo que o próprio autor significa por racionalização¹¹

Na obra *A psicologia social das religiões mundiais*, de 1913, Weber apresenta uma explicação de “racionalismo” que o define como um processo que se manifesta de duas formas:

Temos de lembrar-nos, antes de mais nada, que “racionalismo” pode significar coisas bem diferentes. Significa uma coisa se pensarmos no tipo de racionalização que o pensador sistemático realiza sobre a imagem do mundo: um domínio cada vez mais teórico da realidade por meio de conceitos cada vez mais precisos e abstratos. O racionalismo significa outra coisa se pensarmos na realização metódica de um fim, precisamente dado e prático, por meio de um cálculo cada vez mais preciso dos meios adequados. Esses tipos de racionalismo são muito diferentes, apesar do fato de que em última análise estão inseparavelmente juntos. (WEBER, 1946b, p. 337)

A importância da citação reside no fato de que nela Weber sintetiza os sentidos de “racionalismo” ou “racionalização” que predominam no interior de toda a sua obra. Assim, é possível compreender que a racionalização está relacionada a uma determinada postura teórica – domínio teórico da realidade – como também a uma postura prática – sistematização da conduta da vida. Como enfatiza Weber, tais manifestações do racionalismo, apesar de distintos, ainda assim se manifestam concomitantemente. Nesse sentido, racionalizações teóricas implicam racionalizações éticas, e vice-versa.

Todavia, demarcar o racionalismo como uma dinâmica que se manifesta em domínios teóricos e práticos não dá conta de explicar a peculiaridade da racionalização no Ocidente moderno. O que torna a cultura moderna ocidental peculiar é o processo de sublimação e incorporação da racionalidade nas ordens constituintes da cultura – denominadas por Weber de

¹⁰ Não se trata de tomar o termo “modernização” como uma noção usada pelo autor. É apenas uma asserção de cunho interpretativo que visa a evidenciar o quanto o fenômeno da modernidade está entrelaçado ao processo de racionalização.

¹¹ “Racionalização” e “racionalismo” estão sendo tomados como termos equivalentes, haja vista que o autor não estabelece uma diferença entre os mesmos, usando-os nos mesmos contextos teóricos.

esferas axiológicas. Essa incorporação se deu “na medida em que os valores do mundo foram racionalizados e sublimados em termos de suas próprias leis” (WEBER, 1946c, p. 379).

Uma obra capital para a compreensão da dinâmica de sublimação e incorporação da racionalidade da ação às esferas axiológicas é a *Ética protestante e o espírito do capitalismo*, de 1905. Nos artigos que compõem a obra, o autor visa mostrar os fundamentos religiosos do capitalismo moderno, mais precisamente, o quanto o *ethos* do protestantismo ascético, ou seja, a racionalização ética da conduta da vida como um meio de certificação do estado de graça pelo trabalho, foi o berço do moderno indivíduo profissional. O processo de racionalização, enquanto incorporação da racionalidade do *ethos* ascético protestante à esfera estritamente econômica, aponta tanto para uma questão de origem quanto para a secularização dessa racionalidade, haja vista que o produto histórico-econômico do protestantismo ascético se dá justamente pelo esvanecimento de todo o seu teor religioso. Como afirma Schluchter, o que Weber quer demonstrar é que "já no século XVIII, essas raízes religiosas começam a definhando e introduzir-se uma mudança utilitarista que, com a ajuda do utilitarismo, experimenta uma sustentação *filosófica* [secular]" (SCHLUCHTER, 2014, p. 93).

Sendo assim, no interior da teoria weberiana da modernidade, a secularização é descrita como esse processo de racionalização responsável pela transição da conjuntura tradicional para a cultura moderna, que se realiza na medida em que as esferas culturais que compõem a vida social se autonomizam por meio do estabelecimento de uma lógica própria, tornando-se independentes entre si e das "imposições resultantes da imbricação com as visões tradicionais de mundo" (ARAÚJO, 1996, p. 119).

Tendo como pano de fundo a modernidade entendida como uma época de emancipação cultural das esferas de valor através da racionalização, é possível identificar o surgimento de uma nova lida da natureza, lida essa radicalmente desarraigada de uma imagem tradicional e religiosa do mundo que se caracterizava fundamentalmente pela presença de sentido – e mistério – no mundo. É a respeito dessa nova postura frente à natureza provocada pela racionalização da esfera intelectual, ou em outras palavras, provocada pela ciência moderna, que será tematizada adiante.

2.2.1 O desencantamento do mundo

No dia 7 de novembro de 1917, convidado pela Associação dos Estudantes Livres da Baviera da Universidade de Munique, Max Weber profere a conferência *A ciência como*

vocação, onde expõe sua compreensão a respeito dos traços distintivos da atividade científica e a sua relação constitutiva na singularidade da visão moderna e ocidental de mundo, como advinda de um processo de desencantamento promovido por uma racionalização na esfera intelectual.

Uma preocupação evidente do autor em toda a conferência é discutir qual seria o sentido da prática científica, ou seja, a respeito do que tal prática está dedicada. Diante dessa preocupação, Weber afirma categoricamente que “o trabalho científico está preso ao curso do progresso” (WEBER, 1946a, p. 163). A respeito desse entrelaçamento da ciência e o curso do progresso, Pierucci assere: “Seu desenvolvimento é “progresso” no sentido técnico da palavra, e isso quer dizer que a lógica interna da esfera científica a arrasta de modo irresistível a acumular um estoque sempre maior e sempre mais atualizado de conhecimento sobre o mundo” (PIERUCCI, 2003, p. 157).

O progresso seria o sentido da atividade científica enquanto finalidade almejada pela mesma, que consiste no fato de que a cada realização científica, novas expectativas de desenvolvimento são esperadas, e é a partir do alargamento do horizonte de possibilidades instaurado por tal realização que a atividade científica se direciona – e isso progressivamente *ad infinitum*. Como aponta Pierucci: “Cada nova descoberta é como se todo um novo continente se abrisse, intenso, trazendo promessas de outras tantas novas descobertas. A ciência, afinal, é *ars inveniendi*, a arte da descoberta.” (PIERUCCI, 2003, p. 157). Logo, é cabível a afirmação de que, para Weber, esse curso do progresso no qual a ciência está atrelada não ocorre – ou não unicamente – aleatoriamente, porém, tendo como possíveis forças direcionadoras as expectativas de desenvolvimento abertas pelas descobertas realizadas, pois, como nas palavras de Weber, “toda ‘realização’ científica suscita novas ‘perguntas’” (WEBER, 1946a, p. 164) e seria a partir de tais perguntas que o empenho científico – que visa sempre o progresso – haveria de ter, portanto, uma direção.

Outro aspecto importante a ser tematizado é o caráter infundável do progresso científico. Uma consequência direta desse aspecto para a compreensão daquilo que constitui a ciência moderna é que a atividade científica em si não reconhece limites. Esse diagnóstico a respeito do traço infundável do progresso científico aponta fundamentalmente para a ausência de fronteiras que poderiam delinear algo no mundo como indisponível ao método científico. Ou seja, a prática científica é metodicamente um esforço intelectualizante de disponibilização do mundo. Disso segue-se a constatação: Não há mistério. Não há indisponibilidade. A ciência

moderna enquanto força impulsionadora de uma disponibilização do mundo externo significa, como nas palavras de Weber:

(...) que não há forças misteriosas incalculáveis, mas que podemos, em princípio, dominar todas as coisas pelo cálculo. Isto significa que o mundo foi desencantado. Já não precisamos recorrer aos meios mágicos para dominar ou implorar aos espíritos, como fazia o selvagem, para quem esses poderes misteriosos existiam. Os meios técnicos e os cálculos realizam o serviço. Isto, acima de tudo, é o que significa a intelectualização. (WEBER, 1946a, p. 165)

A premissa de que tudo o que é natural está em princípio disponível ao olhar explicativo da ciência revela uma marca distintiva determinante na constituição da postura do homem moderno frente à natureza: a dissolução do mistério na compreensão moderna de mundo. A emergência da ciência moderna instaura, portanto, uma transição no que tange à lida do homem moderno ante o mundo natural: O mistério – o indisponível – não compõe mais a natureza, como característico na imagem tradicional de mundo determinada pelo horizonte mágico-religioso. Daí a asserção weberiana: “o mundo foi desencantado”. Pela disponibilização dos nexos causais dos fenômenos naturais, os deuses, as forças sobrenaturais, o mistério de forma geral, desaparecem como elementos explicativos do acontecer natural. Desencantar o mundo é fazer morrer a presença do misterioso, do indisponível, do incalculável, do insondável na natureza.

O desencantamento do mundo, tal como apresentado na obra em questão, é um processo histórico-científico de disponibilização irrestrita da natureza pelo cálculo e pela técnica, o que acarreta na eliminação de sentido da natureza. Fazer ciência no contexto da modernidade é aniquilar o sentido da natureza. A ciência, escreve Pierucci, “que pretende tudo calcular, prever e dominar, não é capaz de definir nenhum valor (...)” (PIERUCCI, 2003, p. 152). Logo, a disponibilização técnica do mundo – eliminação do mistério – tem como consequência o esvanecimento de sentido da natureza. O natural é constitutivamente desprovido de sentido ético, metafísico ou religioso para a ciência em sua disponibilização técnica. Para Weber, seria infantilidade crer que a ciência poderia encontrar algo de significativo no acontecer natural:

Quem — à parte certas crianças grandes que na verdade encontramos nas Ciências Naturais — ainda acredita que as descobertas da Astronomia, Biologia, Física ou Química nos poderá ensinar qualquer coisa sobre o significado do mundo? Se tal “significado” existe, em que caminho poderíamos encontrar vestígios dele? Se essas Ciências Naturais levam a qualquer coisa nesse sentido, levarão ao desaparecimento da crença de que existe algo como o “significado” do universo. (WEBER, 1946a, p. 169)

Diante disso, é possível afirmar que o desencantamento do mundo pela ciência representa um processo aniquilador de mistério e de sentido do mundo. A natureza é desencantada pela ciência na medida em que a disponibilização técnica aniquila a existência de

mistérios insondáveis e o sentido na natureza, o que a transforma em um mero “mecanismo causal” (WEBER, 1946a, p. 401).

Esse seria “o destino de nossos tempos” (WEBER, 1946a, p. 182): o desencantamento do mundo. Esse diagnóstico weberiano exprime aquilo que constitui a mentalidade moderno-científica secularizada, que consiste, em primeiro lugar, na eliminação do mistério em sua incalculabilidade em favor de uma explicação causal da natureza possibilitada pelo cálculo, e, em decorrência disso, na transformação da natureza em um mero mecanismo causal que descarta a imagem de uma natureza dotada de um sentido cosmológico último, seja ético, metafísico ou religioso. Tentar opor-se a esse destino, ou seja, salvaguardar alguma indisponibilidade e sentido no mundo, seria para Weber um “sacrifício do intelecto” – atitude tipicamente religiosa provocada pela radical tensão existente entre a esfera do sagrado e a esfera científica.

2.3 Reinterpretando a secularização

Vimos em Max Weber a clássica descrição da modernidade como uma época gerada pelo domínio progressivo de um tipo de racionalidade desencantadora hostil às imagens religiosas de mundo. O pretense reino cultural desse tipo de racionalidade alimentou muitos prognósticos que previam o desaparecimento da religião como elemento definidor da vida moderna.

Porém, o que a voz habermasiana pretende denunciar justamente é a incompatibilidade desse diagnóstico desfavorável à permanência da religião com a situação das sociedades contemporâneas. Além da religião não ter tido sua presença aniquilada nas consciências modernas pelas forças desencantadoras da ciência moderna, ainda mais, “desde a virada de 1989/90, tradições religiosas e comunidades de fé adquiriram, inesperadamente, importância política” (HABERMAS, 2007, p. 129). A questão que se ergue é: como garantir a sobrevivência de uma comunidade política, que só pode ser sustentada pela civilidade entre cidadãos, se seus membros estão profundamente divididos entre convicções religiosas e seculares?

Uma possível tentativa de resposta seria apelar para a separação existente entre o Estado e a religião na gerência eficiente do conflito. Ou seja, enquanto tais esferas estiverem separadas, a secularidade do Estado garantiria um controle sobre a disputa entre os discordantes. Todavia, apesar de sinalizar a imprescindibilidade do aspecto secular do Estado democrático de direito, Habermas defende que a solução excede ao que o direito é capaz de assegurar:

O direito fundamental da liberdade de consciência e de religião constitui a resposta política adequada aos desafios do pluralismo religioso. Isso permite desarmar, no contexto do trato social dos cidadãos, o potencial conflituoso que continua permeando, no nível cognitivo, as convicções existenciais de crentes, de não-crentes e de crentes de outras denominações. Para uma garantia simétrica da liberdade de religião, o caráter secular do Estado constitui uma condição necessária, porém, não suficiente. (HABERMAS, 2007, p. 136)

Assim, a laicidade é necessária, mas não suficiente. A secularidade do Estado pode conter – na superfície – os efeitos da polarização, mas está longe de conseguir acessar as insatisfações que alimentam a guerra cultural. Outra alternativa que Habermas sinaliza em seus escritos é “a perspectiva de melhoria das condições materiais de vida [...]” (HABERMAS, 2010, p. 137). Em uma nota de rodapé na obra de 2005, Habermas faz referência a Pippa Norris e Ronald Inglehart, apontando-os como defensores da “hipótese clássica, segundo a qual, a secularização se impõe à medida que se propaga - junto com condições de vida sociais e econômicas melhoradas - o sentimento de “segurança existencial”” (HABERMAS, 2007, p. 132). Tão insuficiente quanto a primeira alternativa, Habermas considera que esse sentimento não consegue apaziguar as inquietudes que agitam os espíritos religiosos inseridos em contextos secularizados. A insuficiência dessa hipótese em teorizar uma abertura para o reconhecimento das bonificações que a secularização poderia caucionar, ignora que a mentalidade religiosa “vê-se bloqueada por sentimentos de humilhação”, que se retroalimenta com a “dor causada pela desintegração das formas de vida tradicionais” (HABERMAS, 2010, p. 137).

O ponto de partida habermasiano para a consecução de uma resposta adequada ao problema perpassa ao desafio de remodelagem de um *significado* para o processo de secularização que vá para além de qualquer secularismo polarizante. É urgente uma leitura da época que desfaça a intrínseca condição dicotômica que traduz imagetivamente a modernidade como uma “cabeça de Jano” (HABERMAS, 2010, p. 137).

Como esforço explicativo de traçar uma genealogia sintética do termo “secularização”, Habermas escreve:

Inicialmente, o termo "secularização" tinha o sentido jurídico de transmissão forçada dos bens da Igreja à autoridade do Estado secular. Posteriormente, essa significação, por extensão, passou a designar o surgimento da modernidade cultural e social em seu conjunto. (HABERMAS, 2010, p. 138)

A associação do termo com o aparecimento da época moderna é onde Habermas identifica que ter a querela fé/saber como princípio interpretativo da modernidade acaba por dar luz a duas apreciações opostas que sugerem dois modelos de interpretação da modernidade: “O modelo da repressão sugere uma interpretação da modernidade despojada de magias que é

otimista em relação ao progresso, enquanto o modelo da expropriação sugere uma interpretação da teoria do declínio, relativa à modernidade desabrigada” (HABERMAS, 2010, p. 138). O primeiro modelo de interpretação está associado ao ímpeto iluminista que compreende os recursos seculares como superiores àqueles alinhados aos antecedentes religiosos. Já o segundo, eminentemente compartilhado pelas mentes religiosas, compreende essa superioridade como uma apropriação indevida.

Devido às limitações dessas duas possibilidades de modelos frente aos desafios do presente, Habermas assume o compromisso de pensar a época a partir de um novo horizonte. A situação cultural de sociedades modernas reclama o surgimento de uma mentalidade que deixe de cometer o – agora manifesto – erro secularista de confinar a modernidade a um destino onde fé e saber não podem coexistir. O grande equívoco cometido pela perspectiva que considera a modernidade como essencialmente marcada pela inalterável relação beligerante entre a religião e a ciência é considerar:

[...] a secularização como uma espécie de jogo de soma nula: de um lado, as forças produtivas da ciência e da técnica, desencadeadas pelo capitalismo, e, de outro, os poderes de contenção da religião e das igrejas. Nenhuma delas pode triunfar sem vencer a outra [...] (HABERMAS, 2010, p. 138)

A manutenção da polarização entre o fundamentalismo religioso e o naturalismo cientificista impede a conscientização dos cidadãos envolvidos com relação ao potencial destrutivo que essas forças culturais – cada uma à sua maneira – oferecem à harmonia da vida em comunidade e, em casos mais agudos, à própria autocompreensão humana enquanto membros pertencentes à mesma espécie.

O desenvolvimento da argumentação que se seguirá – apesar do autor defender a ideia de que as ortodoxias religiosas politizadas estabelecem com as perspectivas objetivantes e instrumentalizantes do cientificismo uma espécie de “cumplicidade secreta” (HABERMAS, 2007, p. 8) no que se refere aos estragos que elas representam – terá como enfoque uma atenção maior ao que Habermas elaborou quanto aos riscos que o lado secular da tensão pode representar. Essa ênfase argumentativa se justifica ao assumir como pressuposto que no interior de sociedades secularizadas marcadas pela fé na ciência, os danos que os produtos de uma razão desencantada de sentido ético podem causar se travestem de uma certa *obscuridade*. Tal como se observa em escala global, muitos mais explícitos são as danificações que o terrorismo fundamentalista manifesta.

Por isso, antes de uma especificação mais detalhada da proposta de reinterpretação habermasiana da modernidade expressa na elaboração do conceito de “pós-secular”, vale

explicitar quais os elementos que definem os contornos modernos do enrijecimento político das ortodoxias religiosas em contextos seculares, mas enfatizando com maior acuidade o que realmente está em jogo nos possíveis males que a razão cientificista – através dos seus avanços tecnológicos – oferece à maneira como sempre compreendemos a vida em comunidade, a fim de clarificar a natureza daquilo que os faz dignos de receio.

2.4 O fundamentalismo e seus riscos

Apesar de seus protestos estarem assentados em um conjunto de convicções religiosas – e serem comunicados a partir de uma linguagem também religiosa – Habermas compreende o fundamentalismo religioso como um “fenômeno exclusivamente moderno” (HABERMAS, 2010, p. 136). Embora o conteúdo das crenças possua uma origem milenar, o contorno político que tais manifestações evocam apresentam uma peculiaridade atual. O fundamentalismo representa, enquanto força cultural, “o desafio de uma crítica fundamental à autocompreensão pós-metafísica e não religiosa da modernidade ocidental” (HABERMAS, 2007, p. 8).

Isso oferece base para deixar claro que a potência cultural que expõe a integridade da comunidade democrática a perigos radicais não é para Habermas – como ficará mais evidente a seguir – a participação pública da voz religiosa, mas sim o aparecimento de uma resposta agressiva aos efeitos de uma modernização que se faz surda às tradições religiosas devido à sua intensa velocidade:

Nesta linha de interpretação, os movimentos religiosos tendem a processar as mudanças sociais radicais e a não-simultaneidade cultural, que são experimentadas sob as condições de uma modernização acelerada ou fracassada, interpretando-as como desenraizamento. (HABERMAS, 2007, p. 130)

Como citado, Habermas sugere que um dos elementos germinadores do fundamentalismo é a sensação de *desenraizamento*, que por sua vez é produzida graças ao ritmo desenfreado de transformações sociais e culturais que ignoram determinadas origens civilizatórias, o que segundo essa alegação, revelaria a existência de uma época que avançou “sem cautela” (HABERMAS, 2010, p. 139). Como resposta a essa demanda que envolve a alegada perda de raízes, o interesse social por querelas “valorativas conflitantes – Deus, os gays e as armas – sobrepuseram-se a conflitos de interesses aparentemente mais sólidos” (HABERMAS, 2007, p. 133).

O que se segue desse contexto é a solidificação de uma postura fundamentalista religiosa incapaz de se adaptar à vida moderna em sua máxima expressão cultural: o fato do pluralismo. A incapacidade adaptativa de assimilar o pluralismo, enquanto configuração cultural de sociedades modernas, só reforça a certificação de que os “modos de pensar fundamentalistas não se conciliam com a mentalidade a ser compartilhada por um grande número de cidadãos quando pretendem manter coesa a comunidade democrática” (HABERMAS, 2007, p. 10). Quanto ao perigo nefasto dessa incompatibilidade, Habermas aponta o crescente envolvimento de movimentos fundamentalistas em “conflitos nacionais e étnicos constituindo, hoje em dia, uma espécie de incubadora de unidades descentralizadas de um terrorismo que opera a um nível global, opondo-se aos melindres produzidos pela civilização ocidental tida como superior” (HABERMAS, 2007, p. 129).

Frente ao evidente potencial destrutivo que o fundamentalismo representa, um importante elemento da abordagem habermasiana pode ser notado na maneira como os latentes infortúnios são diagnosticados: enquanto os riscos que a politização de tradições religiosas fundamentalistas demarcam suas manifestações já no presente observável pelo autor, em contrapartida, os danos que os avanços de programas científicos orientados por um naturalismo forte parecem compor um quadro prognóstico do futuro, que ameaça a forma como nós compreendemos o que significa ser um “humano”.

2.5 O naturalismo e o futuro da natureza humana

Certamente, o livro *O futuro da natureza humana* de Jürgen Habermas é um exemplar formidável de uma crítica filosófica às perigosas pretensões técnico-científicas contemporâneas. Na conferência intitulada *A caminho de uma eugenia liberal? A discussão em torno da autocompreensão ética da espécie* – texto principal da obra mencionada – apresentada em 28 de junho de 2001 na Universidade de Marburgo, o autor realiza um prognóstico sobre os perigos que a engenharia genética poderia representar caso seja guiada por aspirações eugênicas.

Tornar a reprodução humana um fato medicamente assistido foi indubitavelmente uma feitura paradigmática do ponto de vista científico. Em 1978, a reprodução *in vitro* representou o ponto inicial de um acelerado avanço das biotecnologias na área da medicina reprodutiva. Esse avanço engendrou uma série de expectativas de desenvolvimento, dentre as quais se

destacam a possibilidade de alterar o patrimônio genético de uma futura pessoa em seu estágio embrionário. Tais expectativas de desenvolvimento alimentam a esperança de que em algum futuro próximo a constituição somática de embriões esteja disponível para a modificação genética orientada pela preferência de terceiros. É sobre a possibilidade de uma implementação desse tipo que Habermas se debruça em *O futuro da natureza humana*, de 2001.

Antes de qualquer outra consideração, é muito importante enfatizar que Habermas está longe de assumir uma postura radicalmente aversiva ao progresso da ciência no que se refere ao desenvolvimento da engenharia genética, enquanto domínio técnico-científico, ou de expressar um antimodernismo em suas posições. O autor apenas se propõe a avaliar reflexivamente “se a implementação dessas conquistas afeta a nossa autocompreensão como seres que agem de forma responsável e, em caso afirmativo, de que modo isso se dá” (HABERMAS, 2010, p. 18).

Nesse sentido, a preocupação do autor em relação à manipulação genética de embriões não se localiza no horizonte ideológico de uma discussão sobre o status moral da vida humana pré-natal. Para Habermas, o debate bioético sobre as inovações biotecnológicas se revela cada vez mais infrutífero devido à tentativa fracassada “de alcançar uma descrição ideologicamente neutra e, portanto, sem prejulgamentos, do *status* moral da vida humana prematura, que seja aceitável para todos os cidadãos de uma sociedade secular” (HABERMAS, 2010, p. 44).

Fugindo da infecundidade característica de um posicionamento nesses termos, a abordagem habermasiana do problema não se ocupará com a querela referente ao embrião ser uma pessoa em potencial desde a concepção, ou se ele não passa de um amontoado de células, mas tomará como cerne argumentativo a noção de “autocompreensão ética da espécie humana” que, segundo Habermas, se vê ameaçada. Essa noção diz respeito à imagem ética que construímos de nós mesmos como membros pertencentes à mesma espécie. É a identidade de seres que agem e julgam, que atribuímos a nós e aos outros exemplares do gênero humano. Para Habermas, o arbítrio e a linguagem são as faculdades que integram a nossa autocompreensão ética. Somos seres que nos autocomprendemos como autores de nossas ações e como dotados da capacidade de justificá-las e de avaliá-las.

O diagnóstico do autor é que, de alguma forma, a iminente tecnicização da vida humana pela engenharia genética estabelece uma relação com a autocompreensão de sujeitos normativos. O que Habermas busca explicitar é como a técnica genética pode incidir sobre a dimensão identitária da espécie humana. Com tal afirmação, ergue-se uma questão fundamental sobre qual a condição de possibilidade para que a relação entre essas duas instâncias seja

exequível. Portanto, o problema salientado corresponde a estabelecer qual o elemento que torna possível com que um acontecimento de ordem técnico-científica colida com o âmbito psicológico relativo à forma como a humanidade se autocompreende. Para respondê-lo consistentemente será necessário precisar melhor o tipo de uso biotecnológico que representa de fato um perigo à nossa autocompreensão.

2.5.1 A caminho de uma eugenia liberal?

Em sua análise sobre os avanços científicos conquistados pela conjunção entre a técnica genética e a medicina reprodutiva, Habermas aponta que o desafio de avaliá-los reside na delimitação de até onde a perspectiva médica da prevenção de doenças de fato orienta a dinâmica sistêmica de tais desenvolvimentos. Um produto dessa conjunção citado pelo autor, que se tornou habitual como técnica de procriação medicamente assistida, é o *diagnóstico genético de pré-implantação* (DGPI). O DGPI pode ser compreendido como uma associação entre a técnica de fertilização *in vitro* e o diagnóstico genético. Essa prática médica consiste em submeter embriões fertilizados na proveta a uma análise genética antes de implantá-los no útero materno. O que a análise genética visa diagnosticar é a presença de alguma doença hereditária no embrião, e que muito provavelmente poderia inviabilizar a própria manutenção da gestação.

No entanto, apesar de estar alinhado a uma lógica de prevenção de doenças, isso não torna o DGPI uma técnica que passa ao largo de problematizações éticas. Ainda que a constituição genética dos embriões analisados esteja sendo preservada, o diagnóstico de pré-implantação é um caso claro de *seleção* por critérios genéticos na perspectiva habermasiana, e que por isso à sua aplicação “vincula-se a seguinte questão normativa: É compatível com a dignidade humana ser gerado mediante ressalva e, somente após um exame genético, ser considerado digno de uma existência e de um desenvolvimento? Podemos dispor livremente da vida humana para fins de seleção?” (HABERMAS, 2010, p. 28). Habermas assinala que na medida em que esses tipos de procedimentos tecnológicos como o DGPI se “disseminam e se normalizam, ocorre uma mudança na percepção cultural da vida humana pré-natal e, por conseguinte, uma perda da sensibilidade moral para os limites dos cálculos do custo-benefício” (HABERMAS, 2010, p. 29). Habermas ilustra como uma prática desse gênero pode ser tomada como um instrumento de controle de qualidade, ao declarar:

Essa nova estrutura de imputação resulta da confusão de limites entre pessoas e coisas – como já ocorre hoje no caso dos pais de uma criança deficiente, que usam de uma ação civil para responsabilizar seus médicos pelas consequências materiais de um diagnóstico errado no pré-natal e exigem “indenização”, como se a deficiência surgida contra a expectativa médica pudesse caracterizar um delito passível de ação por dano material. (HABERMAS, 2010, p. 19-20)

O DGPI abre precedente para uma atitude frente à vida em seu estágio embrionário que extrapola as prerrogativas de uma perspectiva de eliminação de males, mas que se caracteriza como uma determinada postura eugênica de controle de qualidade. O problema ético, que se constitui a partir da abertura do referido precedente eugênico pelo DGPI, é colocado pelo autor da seguinte forma:

Com o diagnóstico genético de pré-implantação, hoje já é difícil respeitar a fronteira entre a seleção de fatores hereditários indesejáveis e a otimização de fatores desejáveis. Quando existe a possibilidade de escolher mais de um único “composto multicelular” potencialmente “excedente”, não se trata mais de uma decisão binária entre *sim* e *não*. O limite conceitual entre a prevenção do nascimento de uma criança gravemente doente e o aperfeiçoamento do patrimônio hereditário, ou seja, de uma decisão eugênica, não é mais demarcado. (HABERMAS, 2010, p. 29-30)

O embotamento da fronteira entre prevenção e aperfeiçoamento, já observado na operacionalização das vigentes biotecnologias que ampliam a disponibilidade da vida humana ao escrutínio científico, ampara a suspeita habermasiana de que em um futuro próximo sejam realizadas modificações no genoma humano que desrespeitem completamente o limite entre uma intervenção terapêutica voltada à eliminação de males e uma intervenção eugênica com fins de melhoramento.

Dentro do horizonte médico de prevenção, uma implementação desse tipo poderia significar a evolução do DGPI enquanto técnica reprodutiva. A princípio, não seria necessária a fertilização de mais de um óvulo com o objetivo de selecionar o embrião que for diagnosticado como não portador de uma doença hereditária, porém, tendo fertilizado um óvulo, o embrião mesmo poderia ser modificado geneticamente com o fim de corrigir alguma anomalia encontrada. Contudo, o que Habermas sinaliza é que a manipulação do patrimônio genético pode muito facilmente ultrapassar a fronteira entre o combate às patologias e o aperfeiçoamento genético. O diagnóstico habermasiano é que, se tais expectativas de desenvolvimento se concretizarem sem que certos limites sejam demarcados, estaremos cada vez mais a caminho de uma eugenia liberal – a saber, uma modificação nos recursos genéticos de uma futura pessoa que “não reconhece um limite entre intervenções terapêuticas e de aperfeiçoamento, mas deixa às preferências individuais dos integrantes do mercado a escolha dos objetivos relativos a intervenções que alteram características” (HABERMAS, 2010, p. 27).

Uma caracterização da eugenia liberal a partir de uma situação hipotética – porém teoricamente possível – é que um *designer* genético poderia ser contratado com a finalidade de alterar as características corporais de uma futura pessoa, como sexo, altura, e cor da pele, segundo as preferências dos pais. Nesse sentido, a edição genética não é si mesma o problema para Habermas, e sim o uso da biotecnologia com fins estritamente eugênicos, ou mais precisamente como uma ferramenta de autoinstrumentalização e auto-otimização da vida humana.

Análoga ao DGPI, a pesquisa sobre células-tronco totipotentes é justificada pela perspectiva da prevenção de doenças. Tais células do primeiro estágio de desenvolvimento do embrião após a fecundação (zigoto) têm como característica peculiar a capacidade de replicação e de diferenciação, e que na medida em que se diferenciam dão origem a todos os tecidos e outros tipos celulares especializados que compõem o organismo humano. Tais pesquisas são nutridas pela esperança de um desenvolvimento significativo na área da medicina regenerativa. Todavia, a despeito dos benefícios terapêuticos que tais avanços proporcionariam, o uso de embriões exclusivamente para fins de pesquisa se realiza estabelecendo uma relação com a vida humana pré-natal que, ao se tornar habitual, torna o perigo da eugenia liberal mais evidente:

Suponhamos que, com o uso de embriões exclusivamente para pesquisa, se imponha uma prática que trate a proteção da vida humana pré-pessoal como algo secundário em relação a “outros objetivos” e mesmo em relação à perspectiva do desenvolvimento de bens coletivos de grande importância (por exemplo, novos métodos de cura). A dessensibilização do nosso olhar em relação à natureza humana, que caminharia de mãos dadas com o fato de *nos habituarmos* a tal prática, prepararia o caminho para uma eugenia liberal. (HABERMAS, 2010, p. 98)

Portanto, Habermas elenca o DGPI e a pesquisa com células-tronco como práticas precursoras de uma futura eugenia liberal, haja vista que estimulam uma indiferença moral em relação ao aperfeiçoamento e à reificação da vida humana pré-pessoal. A reflexão do autor se traduz como uma tentativa de ressensibilização moral sobre os efeitos que a tecnicização da natureza humana poderia engendrar sobre o nosso futuro enquanto humanidade. Habermas enxerga como evidente que a alteração no patrimônio genético de uma futura pessoa com fins de aperfeiçoamento acarretará a transformação da vida humana em uma *coisa* que pode ser moldada de acordo com as preferências subjetivas de terceiros, o que afetará drasticamente a nossa autocompreensão normativa de seres autônomos e responsáveis.

Tendo determinado o tipo de intervenção genética que Habermas se propõe a problematizar eticamente, será possível prosseguir mais satisfatoriamente visando apresentar o perigo que a eugenia liberal representa em termos práticos para a forma como nos

autocomprendemos, e mais precisamente, a condição de possibilidade para que uma modificação genética exerça algum tipo de ingerência sobre a nossa dimensão identitária.

2.5.2 Fundamentos naturais da autocompreensão humana

Em conformidade com o que foi mencionado anteriormente, Habermas se recusa a nortear a discussão referente à técnica genética a partir do debate sobre o status moral do embrião, optando por tomar como centro de sua argumentação a noção de “autocompreensão normativa”. Na terceira parte do primeiro texto¹² que compõe a obra *O futuro da natureza humana*, Habermas expõe a razão pela qual essa noção ocupa um lugar de destaque na sua crítica ao aperfeiçoamento genético, ao asserir que a possibilidade de uma intervenção no genoma humano inaugura a demanda por uma reflexão sobre a “condição natural de nossa autocompreensão normativa, condição essa até agora não tematizada, mas que, nesse momento, revela-se essencial” (HABERMAS, 2010, p. 18). Habermas defende que a nossa autocompreensão de seres livres e responsáveis estabelece uma relação fundamental com a nossa constituição orgânica. Isso significa que a implementação de uma intervenção genética só pode afetar a maneira como nos autocomprendemos devido ao aspecto somático de nossa autocompreensão. Esse aspecto se mostra evidente dado que Habermas atribui à autocompreensão normativa a capacidade humana de projetar para si determinados projetos de vida e de se responsabilizar pela autoria dos mesmos. Contudo, o que o autor defende é que tal capacidade só se efetiva no interior de um espaço definido pela configuração genética.

Habermas estaria apontando para uma relação fundamental existente entre o exercício dessa capacidade e os recursos genéticos, o que significa dizer que as características somáticas de uma pessoa são as bases para os projetos de vida que ela construiu para si. Com isso, Habermas não está propondo alguma forma de “determinismo genético”, no sentido de que nossas características genéticas determinam fatalmente aquilo que podemos fazer com a nossa vida, mas apenas aponta para o reconhecimento de que o nosso patrimônio genético exerce uma relação com nossos projetos de vida, seja favorecendo-os ou não. Diante dessa relação, “a intervenção na distribuição pré-natal dos recursos genéticos significa uma redefinição de

¹² Título do texto: Moderação justificada. Existem respostas pós-metafísicas para a questão sobre a “vida correta”?

espaços, dentro dos quais a futura pessoa fará uso de sua liberdade, a fim de moldar sua própria vida [...]” (HABERMAS, 2010, p. 109)

Eis aí o grande perigo segundo a ótica habermasiana: um indivíduo, ao tomar conhecimento de que seu patrimônio genético foi modificado em sua fase embrionária, pode julgar-se incapaz de se responsabilizar unicamente por sua história de vida, haja vista que os espaços onde sua vida ganhará forma decorreu das arbitrariedades de terceiros, vendo-se conseqüentemente impossibilitado de se desfazer dessas heterodeterminações, devido ao caráter irreversível desse tipo de manipulação.

Por mais que no processo educacional os pais possam exercer uma forte influência na projeção do futuro de sua prole, isso não anula a capacidade dos filhos de apropriarem-se reflexivamente do seu passado, visando assumir caminhos diametralmente opostos aos propostos pela sua formação familiar, como é comum, por exemplo, em casos de formação religiosa. Todavia, a intervenção no patrimônio genético impossibilita essa apropriação, o que pode causar um tormento psicológico no indivíduo modificado geneticamente: ver sua história de vida fatalmente refém das preferências de terceiros.

Dessa forma, a autocompreensão de um ser que se considera responsável e autor da história de sua própria vida depende drasticamente da indisponibilidade de seu patrimônio genético, haja vista que um indivíduo modificado, ao saber de tal modificação, poderia ter dificuldade de se ver como um ser de “natureza” frente à sensação aterrorizante de ter sido “fabricado”, o que significaria o compartilhamento da responsabilidade por sua história de vida com seus fabricantes.

A noção de “autocompreensão normativa”, portanto, desempenha um papel central nas teses habermasianas sobre a técnica genética. A eugenia liberal representa uma das grandes ameaças ao futuro da natureza humana na medida em que afeta os fundamentos somáticos da autocompreensão ética da espécie. Para Habermas, esse tipo de ameaça advinda da ausência de limites para uma razão desenfreada, é um exemplo prático do desafio político de sociedades contemporâneas que, visando a manutenção das estruturas que sustentam a vida em comunidade, precisa desenvolver como condição o que será alvo das considerações a seguir, a saber: uma relação falibilista que desconfie não apenas da religião, como também da ciência.

2.6 A consciência pós-secular

Em face dos inquestionáveis perigos que as militâncias fundamentalistas e as práticas científicas incidem, Habermas assume o compromisso de apresentar uma saída para essa querela, que equivocadamente se supõe como passível de ser resolvida apenas pelo triunfo de uma sobre a outra. A proposta habermasiana envolve a defesa de que a integridade da comunidade política de sociedades modernas seculares depende da formação de um senso comum cientificamente esclarecido, ancorado nas premissas do pensamento pós-metafísico, que “em meio aos ânimos exacerbados da luta cultural, funciona como um terceiro partido, pavimentando seu próprio caminho entre a ciência e a religião” (HABERMAS, 2013, p. 6).

Segundo Habermas, a manutenção das democracias habitadas pela polarização entre crenças religiosas e seculares só pode ser possível pela consolidação de uma interpretação da modernidade que a compreenda como uma era pós-secular, isto é, uma época que se desenvolve, frente aos desafios impostos pelo pluralismo de concepções dos cidadãos, privilegiando uma consciência capaz de suplantar a mentalidade belicosa, que ou bem em nome da religião se opõe aos pilares do Estado constitucional secular – como por exemplo, o princípio de neutralidade – ou bem em nome da ciência assume a postura hostil à permanência dos conteúdos religiosos no debate de questões que integram a esfera pública. O surgimento de uma consciência pós-secular está relacionado, portanto, com o estabelecimento de uma cultura política que se sustenta na consolidação de um *ethos* civil que exija, “de ambos os lados, a certificação reflexiva de que existem limites, tanto para a fé como para o saber” (HABERMAS, 2007, p. 9).

Essa certificação reflexiva dependerá de que tanto cidadãos religiosos quanto seculares se insiram em uma relação de solidariedade e reconhecimento recíproco, originada não pelas fontes do direito ou do Estado, mas sim de determinados processos de aprendizagem, “visto que o Estado liberal depende, no longo prazo, de mentalidades que ele não é capaz de produzir com recursos próprios” (HABERMAS, 2007, p. 10). Tais processos, ao se concretizarem historicamente, contribuem para o aprendizado de tais visões de mundo quanto a seus respectivos deveres epistêmicos. Ou seja, tanto religiosos quanto não-religiosos devem estar conscientes de seus deveres epistêmicos que, por sua vez, são as condições de possibilidade da solidariedade entre os membros da comunidade política.

Aspirando a uma melhor clareza quanto à relação entre a consciência pós-secular e os necessários processos de aprendizagem que as tradições religiosas e mentalidades seculares

precisam se submeter nas democracias ocidentais hodiernas, será necessária a especificação dos pressupostos epistêmicos que indivíduos religiosos e não-religiosos – em pleno exercício de sua civilidade – devem assumir, tal qual os enfoques cognitivos que eles devem atribuir uns aos outros. A preocupação que conduz a dissertação para esse tipo de esclarecimento nos posiciona frente ao desafio encarado por Habermas de abordar os limites do papel político da religião. Os argumentos que configuram esse tema mais profuso nos possibilitarão o descerramento dos termos que integram os deveres cívicos impostos aos fiéis e não-crentes pela consciência pós-secular que, ao se manter fiel às prerrogativas do pensamento pós-metafísico – como afirmado em *Fé e Saber* – “sem renunciar à sua autonomia, ela permanece contudo aberta, como que osmoticamente, para a possibilidade de aprender com ambas as partes do conflito”. (HABERMAS, 2013, p. 8).

2.6.1 Pressuposições cognitivas de cidadãos seculares e religiosos

As elucubrações habermasianas desenvolvidas na coleção das obras analisadas revelam a franqueza de um intelectual que, a despeito da estreita relação que sua biografia estabelece com escolas filosóficas erguidas a partir de paradigmas iluministas, ainda assim reconhece que a atual realidade da democracia ocidental esfacela as previsões que destinavam as religiões ao esquecimento com o progresso científico. O que se observa, ao oposto, é que a religião segue viva. A vida declarada nas exteriorizações religiosas de nosso tempo não performa uma vitalidade raquítica, compreendida como uma espécie de sobrevivência ou condição moribunda. Tal situação diminutiva demarcaria a mera *permanência* da religião. Mas a verdade é que a religião não só permanece, como também quer exercer influência política nas tomadas de decisão em questões que ferem suas convicções.

Encarar com seriedade, dessa forma, a religião como impulso motivacional forte ainda existente no espírito humano, é a atitude que se nota em Habermas no capítulo *Religião na esfera pública: Pressuposições cognitivas para o “Uso público da Razão” de cidadãos seculares e religiosos* da coletânea de 2005¹³, ao assumir a tarefa reformista de uma postura interpretativa da modernidade que se autocompreende de forma maniqueísta – que, ao seu modo, retrata uma “imagem [que] não é adequada a uma sociedade pós-secular que se ajusta à

¹³ Cf. HABERMAS, 2007, p. 129-167.

sobrevivência de comunidades religiosas em um ambiente cada vez mais secularizante” (HABERMAS, 2013, p. 6). Uma sociedade pós-secular é a resposta habermasiana à caducidade de um maniqueísmo secularista, que não dá conta de abarcar a voz religiosa no interior da discussão de questões fundamentais na esfera pública.

O público silenciamento coercitivo da voz religiosa, que secularistas acreditam ser o caminho do progresso social e cultural, dentre outros fatores acaba por inflamar afetivamente as tendências fundamentalistas que desacreditam na comunicação não-violenta em contextos secularizados. A criação de uma cultura política que não sirva como combustível a tais impulsos destrutivos, precisa inquirir prudentemente, à maneira rawlsiana: “como podem [...] os crentes [...] endossar um regime constitucional apesar de suas doutrinas compreensivas não poderem prosperar nele, correndo, inclusive o risco de declinar?” (HABERMAS, 2007, p. 139). A abordagem argumentativa de Habermas para a edificação de uma sugestão ao problema parte de uma rememoração das “premissas liberais do Estado constitucional, dando especial realce ao impacto da ideia do uso público da razão, de John Rawls sobre o etos dos cidadãos do Estado” (HABERMAS, 2007, p. 135).

A capacidade humana de formulação de argumentos de podem ser acessados da mesma forma por outros é o que funda, segundo Habermas, a autocompreensão do Estado democrático de direito, bem como o que está em jogo quando nos referimos à *publicidade* de um posicionamento político. Dessa maneira, é congruente afirmar que a concepção antropológica pressuposta na base pelo Estado constitucional é a perspectiva a favor da existência de uma razão natural ou comum. A universalidade da razão é o que garante, dentro desse quadro, a substância das premissas que integram o modelo político constitucional moderno. Dentre elas – e sem dúvidas a mais nevrálgica para o tema – “a razão humana comum constitui a base epistêmica para a justificação de um poder do Estado secular que independe de legitimações religiosas. E isso permite, por outro lado, pensar a separação entre Igreja e Estado ao nível institucional” (HABERMAS, 2007, p. 135). A separação institucional entre Igreja e Estado foi a condição histórica para a resolução das guerras religiosas no início da modernidade, o que ergueu como pilar vital do Estado constitucional a neutralidade do poder frente às convicções religiosas. Fazendo uso de um vocabulário rawlsiano – haja vista que o próprio Habermas considera que esse panorama “também forma o pano de fundo para a teoria da justiça, de John Rawls” (HABERMAS, 2007, p. 136) –, o princípio da neutralidade é a alternativa ao *fato da opressão*, ou seja, à supressão arbitrária da alteridade por meio da parcialidade de um Estado que escolheu um lado em detrimento do outro – ou outros:

Um segundo fato geral, ligado ao primeiro [fato do pluralismo razoável], é que um entendimento compartilhado e contínuo que tem por objeto uma única doutrina religiosa, filosófica ou moral abrangente só pode ser mantido pelo uso opressivo do poder estatal. Se considerarmos a sociedade política uma comunidade unida pela aceitação de uma única doutrina abrangente, então o uso opressivo do poder estatal faz-se necessário para essa comunhão política. Na sociedade da Idade Média, mais ou menos unida na afirmação da fé católica, a Inquisição não foi um acidente; a supressão da heresia era necessária para preservar aquela fé religiosa compartilhada. O mesmo se aplica, a meu ver, a toda doutrina filosófica e moral abrangente e razoável, seja ou não religiosa. Uma sociedade unida por uma forma razoável de utilitarismo, ou pelo liberalismo razoável de Kant ou Mill, necessitaria igualmente das sanções do poder estatal para se manter". Chamo a isso "o fato da opressão". (RAWLS, 2000, p. 81)

Em conformidade com a tese rawlsiana que atesta o desacordo ideológico entre concepções religiosas e seculares como um "traço permanente da cultura pública da democracia" (RAWLS, 2000, p. 80), Habermas afirma a necessidade indubitável de uma transposição do "exercício do poder político [do Estado secular] para uma base não mais religiosa" (HABERMAS, 2007, p. 136). O uso público da razão emerge do reconhecimento dessa necessidade, e se revela enquanto exercício na prática argumentativa de cidadãos que articulam em seus posicionamentos premissas que podem ser justificadas de uma forma secular. A posição de um adepto de uma determinada visão de mundo, religiosa ou não, só pode ser compreendida como adequada para fundamentar uma decisão política pelo Estado democrático se a referida cosmovisão puder ser presumidamente avaliada como aceitável para mentalidades que não compartilham das convicções abrangentes de tal posicionamento:

O exercício de um poder que não consegue justificar-se de modo imparcial é ilegítimo porque, nesse caso, um partido estaria impondo sua vontade ao outro. Cidadãos de uma comunidade democrática devem apresentar, uns aos outros, argumentos porque somente assim o poder político perde o seu caráter eminentemente repressivo. (HABERMAS, 2007, p. 138)

Torna-se, pois, incontestável que o princípio da neutralidade se ergue como balizador compulsório para as decisões políticas de um Estado que se sustenta em princípios constitucionais. Isso significa, antes de tudo, que os integrantes dos mecanismos formais para a consecução oficial de tais decisões sejam capazes de justificá-las a partir de uma linguagem acessível a todos a despeito de suas diferenças de credo. Políticos, parlamentares, funcionários de instituições públicas, juízes, não podem ser movidos por aspirações ideológicas particulares na forma como fundamentam as decisões e sentenças que envolvem o exercício de seus cargos, justificando-as em crenças que sejam incompreensíveis – e conseqüentemente críveis – aos limites de uma razão comum.

2.6.2 O papel político da religião: restringir ou incluir?

Contudo, quanto à obrigatoriedade de submissão da linguagem ao princípio da neutralidade do Estado frente à pluralidade de convicções de cidadãos religiosos e seculares, Habermas sinaliza duas reações que não são apropriadas para sociedades que se compreendem como pós-seculares: a) a primeira corresponde a uma “interpretação restritiva do papel da religião” (HABERMAS, 2007, p. 135); b) já a segunda, está associada a uma postura inclusiva quanto à linguagem religiosa, inclusive em esferas oficiais do Estado. Habermas vai instalar sua proposta à problemática precisamente como uma terceira alternativa às duas reações opostas.

a) A interpretação mais restritiva do papel da religião aparece em *Entre Naturalismo e Religião* associada ao pensamento rawlsiano, que sustenta que religiosos interessados em entrar nos embates da esfera pública devem buscar, como um dever de civilidade, articular – em algum momento – suas convicções religiosas em uma linguagem acessível ao não-crente. Ou seja, dentro dessa perspectiva, a esfera pública é pensada como uma instância incompatível como espaço de veiculação de um posicionamento de um religioso incapaz de articular a sua fala para além do horizonte de sua fé.

O que Habermas reclama é que nessa postura em relação à voz religiosa se identifica, não exatamente uma implicação do princípio da neutralidade, mas sim “uma determinação por demais estreita, secularista, do papel político da religião no quadro de uma ordem liberal” (HABERMAS, 2007, p. 139). Habermas aponta a urgência de uma interpretação do papel político da religião que preserve o que deve ser *secular*, mas sem ser *secularista*.

O cerne dessa posição secular, mas não secularista, parte da percepção anunciada em *Fé e saber* de que a exigência unilateral sobre os crentes, a favor de uma fragmentação de suas identidades em partes privadas – onde convicções religiosas são autorizadas – e em partes públicas – onde as mesmas não são – gera como consequência uma “sobrecarga desigual” entre religiosos e não religiosos (HABERMAS, 2010, p. 145). Contra uma perspectiva restritiva forte do papel da religião no debate público, Habermas afirma, categoricamente em seus próprios termos, que “o Estado liberal não pode transformar a exigida separação *institucional* entre religião e política numa sobrecarga *mental e psicológica* insuportável para os seus cidadãos religiosos” (HABERMAS, 2007, p. 147).

Longe de abrir mão da exigência de uma esfera pública formal aliançada com o princípio da neutralidade, Habermas considera a viabilidade da livre expressão da voz religiosa em um

âmbito informal da esfera pública. Religiosos podem, segundo o autor, manifestar seus posicionamentos a partir de suas convicções, desde que estejam dentro de espaços pré-parlamentares, ou seja, fora do ambiente *institucional*. Assim, o que Habermas pretende não é assumir uma postural inclusiva, e por isso irrestrita do papel da religião, até porque há uma restrição sendo assinalada pelo autor no que tange ao exercício institucional da voz religiosa. A negativa ao elemento secularista apontado anteriormente consiste em defender a contribuição pública de religiosos, que não só podem ter um repertório secular limitado para justificarem seu posicionamento em outra base ideológica imparcial, mas além disso podem ver nesse movimento um atentado contra o horizonte que modela a sua própria existência:

Contra tal exigência [a fragmentação da identidade em partes privadas e públicas] objeta-se que muitos cidadãos religiosos não poderiam concretizar tal divisão artificial da própria consciência sem colocar em jogo sua própria existência piedosa. É necessário estabelecer uma distinção entre tal objeção e a constatação empírica, segundo a qual, muitos cidadãos que se posicionam quanto a questões políticas, assumindo uma perspectiva religiosa, não têm idéias nem conhecimentos suficientes para encontrar fundamentações seculares independentes de suas convicções autênticas. E uma vez que um dever pressupõe sempre um determinado poder, tal fato já se reveste de importância. No entanto, a objeção central adquire denotações normativas. Ela se refere ao papel integral, isto é, à “posição” que a religião assume na vida das pessoas crentes. Porquanto a pessoa piedosa encara sua existência “a partir” da fé. E a fé verdadeira não é apenas doutrina, conteúdo no qual se crê, mas também fonte de energia da qual se alimenta a vida inteira do crente. (HABERMAS, 2007, p. 144)

A fim de que se resolva a assimetria desvantajosa em que fiéis se encontram em relação aos cidadãos seculares – tendo em vista a intuitiva facilidade que os segundos possuem em trafegar linguisticamente na semântica comunicativa secular – não se pode esperar que *todos* os religiosos se submetam ao infortúnio de lidarem sozinhos com o dever de traduzirem seus discursos. Como apontado, nem todos os religiosos possuem a capacidade de executar esse dever, e frente a isso, a máxima habermasiana é que “qualquer ‘dever ser’ (*Sollen*) pressupõe sempre um ‘ser capaz de’ (*Können*)” (HABERMAS, 2007, p. 154). Dito de outra forma, a percepção da incapacidade de religiosos de abandonar o horizonte de sentido de suas convicções é condição suficiente para uma exigência que apenas aquece o clima de ressentimento por devotos que se percebem como silenciados, desrespeitados, não compreendidos e por isso marginalizados da esfera pública.

b) Em contrapartida, a outra reação à aquiescência necessária de religiosos e não-religiosos ao princípio da neutralidade corresponde a uma defesa da inclusão da voz religiosa não apenas nos espaços pré-parlamentares, mas também nas dimensões institucionais do Estado. Esse tipo de interpretação do papel político da religião sustentada – a título de exemplo

– por Nicholas Wolterstorff e Paul Weithman, entende que legisladores e políticos podem legitimamente justificar as tomadas de decisão a partir de suas convicções morais e religiosas particulares. Habermas rejeita a natureza dessa tentativa de retomada da dignidade da religião em entornos seculares, na medida em que além de danificar o princípio da neutralidade que historicamente coibiu guerras motivadas por questões religiosas, tal “abertura do parlamento para a disputa em tomo de certezas da fé pode transformar o poder do Estado num agente de uma maioria religiosa, a qual impõe sua vontade ferindo o procedimento democrático” (HABERMAS, 2007, p. 151).

Porém, Wolterstorff enxerga o *princípio da maioria* como o que deve ser resolutivo no processo de decisão política. A posição inclusiva de Wolterstorff defende uma negação da possibilidade de um consenso em algum nível entre crentes e não-crentes, o que:

[...] representa cognitivamente o tipo de convivência irreconciliável - assegurada por decisões da maioria - de coletividades religiosas com coletividades amparadas em visões de mundo opostas, como adaptação a um determinado *modus vivendi*, a qual é “aceita” contra a vontade: “Eu não concordo, eu simplesmente *acquiesço* - a não ser que a decisão me pareça realmente horrorosa (HABERMAS, 2007, p. 153).

Habermas sinaliza que esse modelo de cultura política é autodestrutivo, já que “não fica claro como tal premissa possa evitar o risco de a comunidade política ser dilacerada por guerras de fé.” (HABERMAS, 2007, p. 153). A ideia de encontrar a solução para os embates entre religiosos e seculares, em um *modus vivendi* que se sustenta a partir da imposição de uma maioria sobre os demais, jamais poderá apresentar uma base sólida para a manutenção da coesão da comunidade política. Para a garantia dessa manutenção, ao invés da oposição da vontade de uns sobre os outros, Habermas não vê outra alternativa a não ser sinalizar que “é necessário que [crentes e não-crentes] estejam, além disso, convictos da necessidade de viver em uma ordem democrática” (HABERMAS, 2007, p. 9).

2.6.3 Enfoques cognitivos

Para além de uma interpretação secularista ou inclusiva ampla do papel político da religião na esfera pública, Jürgen Habermas argumenta que a integralidade da comunidade política de sociedades pós-seculares depende de que, tanto do lado religioso quanto do secular, se desenvolva um senso de cidadania que os faça “dispostos a se ouvirem mutuamente em debates públicos e a aprenderem uns com os outros” (HABERMAS, 2007, p. 10). Com isso, o

filósofo não incorre na ilusão de que tal disposição possa ser desenvolvida de forma *normativa*, ou seja, *imposta*. O que o autor considera estrutural para a estabilidade de sociedades assoladas pela guerra cultural entre fundamentalistas e propagadores de um naturalismo rígido não pode ser garantido pela força jurídica. A cooperação solidária entre os cidadãos religiosos e seculares capaz de promover uma abertura mútua ao posicionamento alheio, só pode ser efetivamente concretizada por meio de *assimilações cognitivas* realizada por ambos os lados como resultado de um duplo processo histórico de aprendizagem. Para o pensador pós-metafísico, na empreitada em prol do apaziguamento da guerra entre a fé e a razão, ainda que a via jurídica pareça ser um *atalho*, somente a via pedagógica será bem-sucedida.

A tese habermasiana é que a partir de processos de aprendizagem tanto a fé quanto a razão científica assumam consciência de suas limitações, e diante desse reconhecimento sejam capazes de se respeitarem não apenas por meras regras de boa convivência, mas por motivos epistemológicos. Cidadãos seculares, ao tomarem consciência da falibilidade dos produtos de uma ciência que se desenvolve sem travas morais – tal como se percebe no perigo da implementação de uma eugenia liberal pelo avanço na técnica genética – precisam superar o preconceito de que “as tradições religiosas e as comunidades religiosas constituem apenas uma relíquia arcaica de sociedades pré-modernas [...]” (HABERMAS, 2007, p. 157), mas antes, que estejam dispostos a considerar a religião como uma candidata legítima a possuir conteúdos de verdade em suas expressões. Ao invés disso, faz-se necessário que a motivação do respeito seja epistêmica, ou seja, que mentalidades seculares possuam a real disposição de aprender com as vozes religiosas, interpelando-as não como uma indiferença gnosiológica, mas como mantenedoras de intuições que apontem para falhas nas edificações científicas modernas.

É fulcral que se tenha em mente a diferença entre o respeito trivial de uma pessoa minimamente educada e a especificidade da atitude respeitosa que a “pós-secularidade” exige por envolver um componente epistêmico, e isso acaba por sucumbir uma concepção secularista do trato com a religião na esfera pública que, até então, distribuiu de forma assimétrica os deveres adaptativos aos entornos entre religiosos e seculares:

Do ponto de vista histórico, os cidadãos religiosos tiveram de aprender a adotar enfoques epistêmicos em relação ao seu entorno secular, os quais são assumidos sem nenhum esforço pelos cidadãos seculares. Porquanto estes não se veem expostos a semelhantes dissonâncias cognitivas. Mesmo assim, eles não conseguem fugir inteiramente de um fardo cognitivo, já que uma consciência secularista não é suficiente para o trato cooperativo com concidadãos religiosos. Tal operação de adaptação cognitiva deve ser diferenciada da exigência de tolerância, seja ela moral ou política, que os cidadãos devem demonstrar no trato com pessoas crentes ou que têm crenças diferentes. No que se segue, não se trata da atitude respeitosa para com uma possível significação existencial da religião, a qual se espera dos próprios cidadãos

seculares, mas da superação auto-reflexiva de uma autocompreensão da modernidade, exclusiva e esclerosada em termos secularistas. (HABERMAS, 2007, p. 157)

O fato afirmado é que, historicamente, religiosos se viram desafiados a assumirem a penosa tarefa de se adaptarem ao contexto moderno, e cidadãos secularizados não. E, assim, o que se manifesta na época como pós-secular é para Habermas uma oportunidade histórica de equilíbrio dessa balança, haja vista que:

A compreensão perspicaz de cidadãos seculares, de que é preciso viver numa sociedade pós-secular *sintonizada epistemicamente* com a sobrevivência de comunidades religiosas, depende de uma mudança de mentalidade cujas pretensões não são menores do que as de uma consciência religiosa que precisa adaptar-se aos desafios do entorno que se seculariza cada vez mais. (HABERMAS, 2007, p. 158)

Com isso, não se quer dizer que a religião tenha concluído seus desafios epistemológicos em sociedades pós-seculares, até porque a própria existência do fundamentalismo enquanto expressão religiosa moderna já liquidifica qualquer dúvida quanto à necessidade da submissão de tais mentalidades a certos pressupostos cognitivos. Assim como cidadãos seculares possuem a tarefa de não assumirem a posição *a priori* de que a religião está errada em suas expressões públicas, já que podem verbalizar conteúdos de verdade, Habermas ergue a tese de que existem três deveres epistêmicos essenciais a serem incorporados por cidadãos religiosos no cenário pós-secular.

Como primeiro pressuposto cognitivo, as religiões que querem integrar a esfera pública de sociedades pós-seculares devem “aprender a relacionar, de modo reflexivo e compreensível, suas próprias convicções de fé com o fato do pluralismo religioso e cultural” (HABERMAS, 2007, p. 11). O que se desenha como fundamental nesse pressuposto é que religiosos devem aprender a não interpretarem como uma ameaça para as suas próprias crenças o mero movimento reflexivo em direção às convicções de religiões ou cosmovisões que lhes sejam diferentes. Com esse pressuposto epistêmico, gerado por processos de aprendizagem, Habermas parece buscar solapar o potencial fundamentalista das tradições religiosas que assimilam a alteridade como um alvo a ser exterminado ou combatido.

Além dessa aceitação reflexiva do pluralismo, Habermas estabelece o segundo enfoque epistêmico como sendo uma outra abertura de consciência necessária ao “monopólio do saber de especialistas, institucionalizado socialmente” (HABERMAS, 2007, p. 155). Assim, uma contribuição legítima em termos epistemológicos das verdades reveladas da religião em sociedades pós-seculares está condicionada à capacidade das tradições religiosas de

aprenderem a articular suas doutrinas com o avanço científico sobre o mundo. Tal pressuposto visa *compatibilizar* aquilo que credos mais rígidos fixam como *contraditório*.

E por último, cidadãos religiosos devem admitir a precedência dos argumentos seculares no interior de um Estado democrático constitucional que se funda em uma moral profana. Esse tipo de assentimento só será possível, segundo Habermas, se os adeptos de uma certa confissão religiosa “conseguirem inserir, de modo convincente, o individualismo igualitário do direito da razão e da moral universalista no contexto de suas respectivas doutrinas abrangentes” (HABERMAS, 2007, p. 155). A partir disso, de forma mais sistemática, a tese habermasiana é que os pressupostos cognitivos a serem assimilados por cidadãos religiosos são traduções do tríptico desafio que a época os obriga a desenvolver – a saber: uma autorreflexão que visa compatibilizar suas doutrinas com o pluralismo ideológico, a ciência moderna e o Estado constitucional alicerçado em uma moral secular.

A interpretação da secularização, composta por Habermas a partir da situação cultural apresentada, é configurada por uma divisão de fardos cognitivos que seculares e religiosos devem carregar a fim de cooperarem entre si no interior de uma comunidade política democrática. Esses fardos são assimilados por processos de aprendizagem complementares que se dão no decorrer do tempo, e não podem ser encurtados pela força do direito.

No que tange à consciência religiosa, a teologia aparece como uma força promotora desses processos de aprendizagem, movendo a religião a encarar de forma reflexiva os desafios impostos pelos entornos sociais e culturais onde ela pretende se expressar. Paralelamente, quando se trata do pensamento secular, a potência propulsora dessa demanda de aprendizado é a filosofia que, ao se deparar com a permanência pujante da religião, infere como necessário endossar que o posicionamento profano dessa equação deve assumir "uma dupla atitude perante a religião, porquanto ele é agnóstico e está, ao mesmo tempo, disposto a aprender [com ela]" (HABERMAS, 2007, p.162). Dessa forma, o pensamento pós-metafísico aparece como um produto secular dos processos de aprendizagem que integram a reinterpretação habermasiana da secularização, em resposta a uma consciência religiosa que se tornou reflexiva e ciente de seus limites a partir do que foi assimilado pelos aprendizados operacionalizados pela teologia:

Já que o pensamento pós-metafísico constitui uma contrapartida secular para a consciência religiosa que se fez reflexiva, delimitando-se em duas direções diferentes: Sob premissas agnósticas, ele se abstém de emitir juízos sobre verdades religiosas e insiste (sem intenções polêmicas) em uma delimitação estrita entre fé e saber. De outro lado, ele se volta contra uma concepção cientificista da razão e contra a exclusão das doutrinas religiosas da genealogia da razão. (HABERMAS, 2007, p. 159)

Tal como a teologia no campo religioso, a filosofia deve, segundo Habermas, tornar a razão consciente de seus limites – limites esses que por sua vez foram embaçados pelas pretensões do cientificismo secularista – suprassumindo a hostilidade entre a razão e a religião a partir de uma reconstrução genealógica:

A reconstrução das veredas que permitiram o surgimento da razão, que é multidimensional e não se fixa apenas em sua relação com o mundo objetivo, pode ser um bom caminho para o esclarecimento crítico dos seus limites. E nesse processo, o pensamento pós-metafísico não se limita à herança da metafísica ocidental. Ele também se certifica de sua relação interna com as religiões mundiais cujas origens se situam - do mesmo modo que os inícios da filosofia antiga - na metade do primeiro milênio antes de Cristo, portanto, na época que Jaspers caracteriza como “era axial”. (HABERMAS, 2007, p. 160)

Estabelecidos os enfoques cognitivos que são o arcabouço do respeito entre cidadãos religiosos e seculares em uma sociedade pós-secular, torna-se concebível a viabilidade da ideia habermasiana a favor de uma tradução cooperativa entre crentes e não-crentes do discurso religioso para uma linguagem acessível a todos. Essa cena cooperativa é a saída de uma polarização entre forças egóicas que consideram qualquer abertura ao “outro” uma perda no campo político e cultural.

2.7 Tradução cooperativa de conteúdos religiosos: a religião como consciência daquilo que falta

Chegamos ao ponto mais alto da práxis a ser gerada pelo *ethos* democrático proposto pela reinterpretação habermasiana da secularização em sociedades pós-seculares como um duplo processo de aprendizagem complementar: o envolvimento de cidadãos seculares na tarefa de traduzir cooperativamente com crentes, na esfera pública, o potencial semântico contido em discursos religiosos para uma linguagem secular. O que se manifesta como pós-secular em democracias hodiernas concretiza-se, para o autor, como uma convocação dos indivíduos inseridos em um jogo de linguagem secular a auxiliarem religiosos no desvelamento de seus conteúdos nesse horizonte profano.

Uma pergunta pertinente do ponto de vista teórico é: Qual o sentido do trabalho cooperativo de tradução proposto por Habermas, se um enfoque cognitivo a ser assimilado pela religião na sociedade pós-secular a submete ao monopólio do saber produzido pelas ciências institucionalizadas? Em outros termos: Se a ciência explica o mundo, qual o motivo de insistir

na preservação da voz religiosa no debate público? O que as tradições religiosas têm a contribuir? Há uma dupla resposta possível a essa pergunta: a) A primeira resposta é que a religião preserva intuições morais e identitárias que a modernidade inseriu na rota do esquecimento; b) A própria persistência da religião em contornos – por vezes – hostis, manifesta a vitalidade de fontes de sentido que não podem ser ignoradas.

a) O pensamento pós-metafísico, apesar de manter certo distanciamento da religião, revela uma denúncia concernente ao fato de a modernização ocidental ter se dessensibilizado moralmente, tal como se mostra no desenvolvimento das técnicas de intervenção no genoma humano com fins eugênicos. É nessa lacuna marcada pelo esquecimento moderno de intuições morais que Habermas aponta para a relevância de se ter ouvidos às vozes que mantêm acessa essa chama que a modernização apagou em sua lida ética com a existência. O final da Introdução da obra de 2005 é paradigmático ao sinalizar essa interpretação da religião como uma "consciência daquilo que falta":

Até o presente, as tradições religiosas conseguiram, articular a consciência daquilo que falta. Elas mantêm viva a sensibilidade para o que falhou. Elas preservam na memória dimensões de nosso convívio pessoal e social, nas quais os progressos da racionalização social e cultural provocaram danos irreparáveis. (HABERMAS, 2007, p. 14)

A preservação das tradições religiosas do que falta ao espírito moderno é o alvo de um autoesclarecimento secular submetido aos processos de aprendizagem que lhe é devido. A pretensão habermasiana é apontar que processos seculares de aprendizagem bem-sucedidos seriam responsáveis por impulsionar as mentalidades seculares a se conscientizarem sobre suas faltas, e assim capazes de ouvir de forma prudente o que a religião tem a dizer. Esse pressuposto cognitivo atribuído à voz religiosa, enquanto dotada de uma credibilidade epistêmica, seria a base do envolvimento dos não-crentes nesse "parto secularizador de potenciais de significação encapsulados [em um discurso religioso]" (HABERMAS, 2007, p. 126)

Vale lembrar que a cooperação na tarefa de tradução dos conteúdos da religião também se justifica pela já citada incapacidade de alguns religiosos de traduzirem seus posicionamentos públicos em uma linguagem secular, já que para estes a fé não é um mero conjunto de crenças subjetivamente cridos, mas sim o seu horizonte de sentido existencial. Dessa forma, cidadãos seculares convencidos de que a religião é uma candidata à verdade, a fim de não permitir que a sociedade pós-secular perca a contribuição que religiosos não versados na linguagem secular podem oferecer com suas convicções ao debate público, engajam-se nessa tarefa colaborativa

de tradução dos conteúdos religiosos para uma linguagem apta a servir de fundamentação de decisões políticas posteriores.

O exemplo da técnica genética torna evidente o que Jürgen Habermas planeja com a tese de que a religião conservou o que a modernidade esqueceu. Nessa querela, o impulso científico tornou disponível os fundamentos somáticos da autocompreensão humana que, uma vez manipulados, esfacela no indivíduo modificado a capacidade de uma apropriação de sua própria existência a partir da perspectiva da autoria. Como mostrado, a fixação otimizante das preferências de uns sobre a vida pré-natal de outro abre como possibilidade o embaçamento da fronteira entre se compreender como um ser de *natureza* ou como um ser *fabricado*. A situação psicológica de um indivíduo que se vê como fabricado é se perceber confinado a um oceano de contingências que se impõe como um empecilho à autodeterminação. Frente a isso, a crença antropológica da teologia cristã, que concebe o humano como “imagem e semelhança de Deus”, devolve ao homem a autocompreensão de que sua existência é condicionada por fatores que excedem as contingências que definem a condição finita da ação humana, bem como evoca a diferença entre *Criador* e *criatura*. Assim, todo aquele que é “à imagem de” – e por isso conceituado como “criatura” – jamais pode assumir a perspectiva existencial que pertence ao “Criador”, o qual impõe de forma legítima sua intencionalidade sobre o que cria. Essa doutrina religiosa carrega consigo a clara crítica a qualquer empreendimento humano que se manifeste como uma usurpação da criatura em relação ao lugar que deve pertencer ao Criador. Habermas enxerga que o próprio conteúdo de suas críticas quanto à manipulação genética da vida humana pode ser encontrado encapsulado na crença cristã quanto à origem criacional do homem:

Por ser Deus da criação e da redenção ao mesmo tempo, esse criador não precisa agir como um técnico, segundo as leis naturais, nem como um especialista em informática, segundo as regras de um código. A voz de Deus, que chama para a vida, comunica desde o início dentro de um universo moralmente sensível. Por essa razão, Deus pode "determinar" o homem, atribuindo-lhe, ao mesmo tempo, a capacidade e o dever da liberdade. Sendo assim, não precisamos acreditar nas premissas teológicas para compreendermos a consequência de que uma dependência totalmente diferente e apresentada como sendo causal entraria em jogo, caso a diferença admitida no conceito da criação desaparecesse e um *peer* tomasse o lugar de Deus. (HABERMAS, 2010, p.153-154)

b) Esse exemplo representa o resgate secular dos fundamentos normativos da autocompreensão humana que a modernidade tornou *liquida*, mas que a religião preservou *sólida*. O movimento que o pensamento pós-metafísico pretende estabelecer na voz religiosa pode ser interpretado como um prolongamento do “trabalho que esta concluiu sobre o mito” (HABERMAS, 2010, p. 152). Assim como a religião racionalizou o mito sem hostilizá-lo, pois

reconhece-o como *fonte de sentido*, a mentalidade pós-secular faz o mesmo em relação à religião frente ao intenso esgotamento dos potenciais semânticos seculares. Isso nos coloca diante de outro fator mobilizador no que se refere ao engajamento público de cidadãos seculares na tradução cooperativa de conteúdos: a força religiosa de inspirar seus adeptos apesar de entornos culturais e sociais tão adversos – o que, para Habermas, seria irracional tangenciar:

Seria irracional lançar fora, *a priori*, o pensamento, segundo o qual, as religiões mundiais - que são tidas como o único elemento sobrevivente das culturas dos velhos reinos, as quais se tomaram estranhas - conseguem manter um lugar em meio à estrutura diferenciada da modernidade porque o seu conteúdo cognitivo ainda *não perdeu sua validade*. Não podemos, em todo caso, excluir de todo que elas levam consigo certos potenciais semânticos capazes de desenvolver força inspiradora para a sociedade *inteira*, a partir do momento em que liberam seus potenciais de verdade profanos. (HABERMAS, 2007, p. 161-162)

Diante dos desdobramentos realizados até esse momento dissertativo, Habermas manifesta nas obras aqui selecionadas a direção compreensiva que uma sociedade que se avalia como pós-secular deve assumir frente ao dilaceramento cultural experimentado em seu âmago político: "Uma secularização que não aniquila, realiza-se no modo de uma tradução" (HABERMAS, 2010, p. 152) O respeito recíproco, intuitivamente essencial a qualquer mentalidade capaz de pensar democraticamente, precisa se elevar aos limites de um *modus vivendi* que se restringe ao estabelecimento de um respeito *funcional*, mas não *epistêmico* - e somente a tradução cooperativa comprovaria a efetividade de um *ethos* civil gerado pela percepção historicamente inaceitável para o secularismo iluminista, a saber: a religião carrega conteúdos relevantes a ensinar para as consciências modernas, e estas precisam estar dispostas a aprendê-los.

CAPÍTULO III

3 A RAZÃO ESPECULATIVA E A CONSCIÊNCIA PÓS-SECULAR

Baseados nas considerações realizadas sobre a proposta hegeliana em prol de uma superação da dicotomia “fé e razão” por intermédio da reconstrução da relação desses termos com a identidade originária – *Deus* na representação religiosa, ou *absoluto* no conceito filosófico –, bem como sobre as teses habermasianas acerca da guerra cultural que caracteriza a situação política de sociedades democráticas contemporâneas, resta-nos neste terceiro capítulo estabelecer em que sentido é possível traçar algum tipo denexo entre a abordagem de Hegel e o pensamento de Habermas concernente à tensão entre a religião e o saber.

A interpretação aqui assumida propõe a viabilidade de tomar a noção hegeliana quanto à “necessidade da filosofia” como uma chave hermenêutica para o conceito habermasiano de “pós-secular”, na medida em que ambas as edificações conceituais pretendem aniquilar uma hostilidade destrutiva entre a fé e o saber racional, apaziguando a tensão de uma forma filosoficamente adequada – o que pressupõe a existência de maneiras inadequadas de apaziguamento que serão analisadas nesse último capítulo. Para tal, semelhanças entre os projetos filosóficos em questão serão estabelecidas, bem como determinadas discrepâncias que revelaram certas diferenças de interesse entre os autores.

3.1 O pós-secular e a necessidade da filosofia

Em primeiro lugar, além de nomear sua conferência de 2001 com o mesmo título do escrito da juventude de Hegel¹⁴ – o que já evidencia o interesse habermasiano de revisitar o clássico tema no qual o filósofo do absoluto se debruça em seu ensaio de 1802 – Habermas, em sua obra *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*, de 2005, indica de forma explícita a inspiração hegeliana de seu posicionamento no debate a respeito de uma correta interpretação da relação entre o saber filosófico e a crença religiosa:

Nessa contenda, defendo a tese hegeliana, segundo a qual, as grandes religiões constituem parte integrante da própria história da razão. Já que o pensamento pós-metafísico não poderia chegar a uma compreensão adequada de si mesmo caso não incluísse na própria genealogia as tradições metafísicas e religiosas. De acordo com

¹⁴ Em ambos os casos, o título, como se sabe, é *Glauben und Wissen [Fé e Saber]*, respectivamente de 1802 (Hegel) e de 2001 (Habermas).

tal premissa, seria irracional colocar de lado essas tradições “fortes” por considerá-las um resíduo arcaico. (HABERMAS, 2007, p. 13)

Habermas assume que a guerra cultural provocada pela polarização contemporânea entre posturas secularistas e o radicalismo religioso se deve, fundamentalmente, à perda do “nexo interno que liga essas tradições às formas modernas de pensamento” (HABERMAS, 2007, p. 14), concernindo à filosofia o encargo de trazer à consciência a relação originária entre essas forças, o que afigura o trabalho especulativo da razão no idealismo absoluto de Hegel.

Tanto em Hegel quanto em Habermas existe a sinalização de que a modernidade se concretizou, enquanto época, promovendo em sua autocompreensão uma forma de intelectualidade que possui como marca a *desarticulação*, ou como define Raymond Plant, *bifurcação* (PLANT, 2011, p.19). A singularidade da modernidade, portanto, não estaria no estabelecimento da diferença entre os termos em si, mas sim na produção de abismos entre os termos que diferencia. Essa desarticulação bifurcadora, compreendida como processo de autonomização pela teoria clássica da secularização, abre no pensamento hegeliano e habermasiano uma lacuna referente ao esquecimento de uma dimensão mais ampla capaz de vincular o que essa intelectualidade secularista desmanchou. O idealismo absoluto de Hegel, antes de ser um sistema acabado, é uma denúncia sobre o quanto a consciência moderna é refém de uma intelecção que fomenta dicotomias, que só permanecem existindo pela ausência de uma força unificadora que supere os abismos entre os termos dicotomizados. Sobre esse ponto, atesta Carlos Morujão na introdução da obra hegeliana de 1801:

Se, como Hegel afirma, «O poder de unificação desapareceu da vida dos homens», se o que o tempo cindiu - o sujeito e o objecto, o homem e a natureza, Deus e o mundo - permanece cindido pela inexistência de uma força capaz de proceder à sua unificação, não será um idealismo meramente subjectivo que permitirá superar a fixação absoluta das cisões (MORUJÃO, In HEGEL, 2003a, p. 12-13).

A fim de superar uma interpretação do processo de secularização submetida às aspirações iluministas de combate à religião, Habermas propõe em *Fé e Saber*, de 2001, e *Entre naturalismo e religião*, de 2005, uma nova hermenêutica desse processo que claramente obedece aos moldes do que Hegel estabeleceu como necessidade da filosofia em *A diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e de Schelling*, de 1801. Repensar a secularização, abandonando a pretensão secularista que marginaliza a religião em sua projeção social e cultural a favor da construção de uma mentalidade *pós-secular* capaz de estabelecer distâncias e proximidades, tanto da revelação quanto da razão científica, manifesta em Jürgen Habermas a continuidade de um projeto encontrado em Hegel, que atribui à filosofia o papel de pavimentar

um caminho para o espírito humano que supere as polarizações absolutas da racionalidade esclarecida.

Dessa forma, Habermas compartilha com Hegel a característica filosófica que compreende a modernidade como uma época que esqueceu o que não deveria ter esquecido, e que por isso se perdeu em suas determinações, dentre as quais a oposição fé e saber é um importante caso. Isso é tão radical na análise que os autores propõem da modernidade, cada um ao seu modo, que ambos apontam que na consciência moderna a diferença entre os opostos desconhece qualquer identidade, e assim o que se isolou acaba por se deformar.

Nas duas obras denominadas *Fé e Saber*, a polarização abriga potências que não representam a expressão legítima nem do que significa “religião”, nem do que significa “razão” – antes, são versões distorcidas ou infladas de ambas. Para o olhar hegeliano, fé e razão tornaram-se “caricaturas” (apud MORÃO, 2011, p. 2) de suas expressões legítimas quando foram separadas de todo vínculo que as unifica, e assim a religião se apequena ao tamanho da afetividade ou da superstição, e a razão se reduz à faculdade da finitude – a saber: o entendimento. Em conformidade com essa leitura, Habermas asseve que a oposição beligerante manifesta na conjuntura política ocidental também não é a “religião” e a “razão” em si, mas sim, mentalidades religiosas e cientificistas que desconhecem seus limites, dando à luz – respectivamente – ao fundamentalismo religioso politizado e ao “naturalismo enrijecido [que] pode ser entendido como uma consequência das premissas do Iluminismo” (HABERMAS, 2007, p. 8). Diante disso, a modernidade, ao se tornar cativa do entendimento iluminista na maneira como elabora sua autoimagem, acabou por se tornar incapaz de desenvolver uma semântica apropriada a fim de vocalizar adequadamente seus termos, chamando de “religião” e “razão” o que não passa de uma depreciação daquilo que tais figuras da consciência são em sua expressão autêntica.

Uma forma de tornar ainda mais claro o quanto os dois pensadores rejeitam chamar de “razão” a intelectualidade que se opõe de forma hostil à religião é a seguinte: na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*, Hegel chama tal manifestação intelectual de “mau entendimento separador” (HEGEL, 1995, p. 25), o que se assemelha claramente ao juízo habermasiano sobre a postura cientificista não ser autenticamente “científica” em *Fé e Saber*: “A crença cientificista numa ciência que um dia não apenas completará a autocompreensão pessoal mas também a *substituirá* por uma autodescrição objetivante não é uma ciência, mas uma filosofia ruim” (HABERMAS, 2010, p. 144).

Assim, essa dupla filosófica pretende ultrapassar a polarização entre forças que se tornaram simulacros de si mesmas, e isso devido à maneira como foram fixadas pelo tipo de intelectualidade predominantemente endossada na modernidade. No que se refere ao pensamento hegeliano, “a cisão é a fonte da necessidade da filosofia” (HEGEL, 2003a, p. 37). Em outros termos, Hegel compreende a superação da cisão entre a fé e a razão enquanto exercício da necessidade da filosofia, traduzida como um esforço da razão especulativa em triunfar contra o entendimento polarizador, reconstruindo a unidade dos termos fixados mantendo a diferença que lhes são constitutivas. Semelhantemente em Habermas, a superação da cisão entre o fundamentalismo e o cientificismo passa pelo sobrepujamento de uma perspectiva rixosa da secularização, que sobrecarrega a mentalidade religiosa em suas tentativas de participação no debate público – sobrecarga essa que, segundo Habermas, alimenta o ressentimento fundamentalismo de uma consciência que se percebe como marginalizada.

3.2 Mesmo inimigo, enfoques distintos

Há, dessa forma, um inimigo comum entre os dois projetos filosóficos examinados: o aspecto secularista da tradição iluminista e seus efeitos na consciência moderna. De acordo com o ponto de vista hegeliano, o entendimento iluminista, “em particular, estava em contradição interna com a religião”. (HEGEL, 1995, p. 17). Tal contradição interna não se dá – segundo Hegel – por um progresso qualitativo da razão humana, mas sim, pela elevação de uma operação que em si não tem nada de razão, a não ser sua aparência (HEGEL, 2003a, p. 37). O entendimento, buscando possuir uma aparência de razão, antagoniza de forma absoluta os termos que fixa, engendrando assim o caráter abismal daquilo que separa, o que é contra o trabalho da razão que tem como essência do seu agir a unificação. Diferente da razão, que detém com o absoluto um acesso cognitivo conceitual, o que há de “absolutidade” no entendimento é a forma como produz dicotomias.

A acusação de que a modernidade elevou uma intelectualidade que aparenta ser estritamente racional, mas não é, também pode ser localizada em Habermas na maneira como o autor qualifica a postura depreciativa do secularismo em relação à religião: “[...] seria irracional colocar de lado essas tradições “fortes” por considerá-las um resíduo arcaico. Tal “desleixo” significaria a impossibilidade de qualquer tentativa de explicação do nexos interno que liga essas tradições às formas modernas de pensamento” (HABERMAS, 2007, p. 12-13).

Habermas chama de irracional uma postura intelectual que, aos ouvidos de determinadas mentalidades profanas, soa como uma veraz manifestação da razão. Sendo assim, a hostilidade iluminista à religião, tipicamente compreendida como um combate da razão a formas inferiores de explicação do mundo, é na verdade fruto de uma *ausência* de razão.

Uma passagem hegeliana, na qual também é possível encontrar um ajuizamento dessa natureza quanto à irracionalidade da abordagem secularista da religião, se encontra no prefácio escrito em 1827 da segunda edição da obra *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*:

Em outros termos: quereis que a prática da religião prospere de novo, então cuidai para que cheguemos de novo a uma teoria racional da religião, e não abandoneis completamente o campo aos vossos adversários (aos ateus) com essa afirmação *irracional e blasfema*, de que, numa tal teoria da religião como Coisa impossível, absolutamente não há que pensar; que a religião é simplesmente Coisa do coração, onde a gente pode, e mesmo deve, com razão privar-se da cabeça (HEGEL, 1995, p. 28).

O contorno que a crítica a essa atitude “antipática” à religião recebe no pensamento de Hegel e Habermas pode ser compreendido como possuindo enfoques diferentes, apesar da conclusão mútua quanto ao déficit racional dessa postura. Em Hegel, a crítica à abordagem iluminista da religião possui dois fundamentais interesses: a) a detecção de um problema de ordem gnosiológica/ontológica; b) a preservação da integralidade do espírito humano que não pode ser alvo de um divórcio radical entre fé e pensamento.

a) Como aponta Tolle em seu texto introdutório à tradução brasileira do ensaio de 1802, o método hegeliano testifica que a tensão entre a fé e o saber deveria ser analisada a partir da rivalidade no campo institucional, ou social, no debate entre religiosos e seculares, na medida em que essa manifestação era apenas a expressão superficial de um desafio mais profundo:

Sem dúvida, a progressiva ascensão das ciências naturais teve êxito em colocar as instituições religiosas à margem da discussão filosófica e em garantir certa liberdade à prática do conhecimento. Mas essa separação foi, por assim dizer, apenas a manifestação superficial de uma mudança mais profunda, que consistiu em avaliar sob quais condições a razão pode afirmar a validade de um conhecimento que ultrapassa a experiência. Assim, a querela entre fé e saber não se esgota naquele conhecido confronto entre as instituições religiosas e um pensamento libertário insurgente; uma mudança nos rumos desse enfrentamento ocorre com a filosofia crítica de Kant, quando a sua tentativa de delimitação precisa do poder das faculdades cognitivas humanas resultou em um claro impedimento ao conhecimento do absoluto e do divino. (TOLLE, In. HEGEL, 2007, p. 11)

O que Hegel coloca em discussão na oposição entre a religião e o pensamento secular é concebê-la como consequência do entrave epistemológico causado pelo idealismo subjetivo – próprio de um filosofar que confina o conhecimento válido aos limites da experiência finita –

o que, para Hegel, é o erro dessa tradição. É preciso ter em mente que, em Hegel, “verdade”, “absoluto” e “Deus” são conceitos que estão amalgamados em uma sinonímia. A alegação sistemática de que o “absoluto” ou “Deus” são conceitos que excedem a cognição humana desloca concomitante para fora da razão a própria verdade, e assim esse tipo de epistemologia da finitude nega a possibilidade de uma ontologia. Dessa maneira, o resgate hegeliano desse nexos unificador entre o finito e o infinito visa “[...] ir além desse idealismo subjetivo e substituir a centralidade da consciência pela referência ao Espírito com lugar para a diferença, superando a gnosiologia por uma ontologia plena” (AQUINO, 2014, p. 8). Quanto à relação de uma filosofia e a “verdade”, Hegel afirma:

De modo geral, é no conhecimento científico da verdade que trabalhei e trabalho em meus esforços filosóficos. É o caminho mais difícil, mas o único que pode ter interesse e valor para o espírito, uma vez que ele enveredou pelo caminho do pensamento, e nesse caminho não caiu no [que é] vão, mas conservou para si a vontade e o brio da verdade. (HEGEL, 1995, p. 17)

O empreendimento filosófico de Hegel é movido pela busca da verdade em seu sentido metafísico mais último, e assim o filosofar que se vê impedido por essa barreira gnosiológica a se propor a uma investigação ontológica profunda – tal como aquelas filosofias que se deixaram enveredar pela faculdade da finitude – não podem ser consideradas verdadeiras produtoras de conhecimento em suas operações, uma vez que demovem para um “além da razão” a condição de possibilidade para que uma proposição filosófica seja verdadeira: o absoluto.

b) Retomando as primeiras declarações elaboradas no texto de 1822 denominado *Prefácio à “Filosofia da religião” de Hinrichs* ou *Sobre fé e razão*, Hegel aborda o quanto uma separação entre a fé e o pensamento agride a integralidade do espírito humano, e assim é inconcebível preservar uma autocompreensão salutar do espírito humano depreciando alguma dessas duas manifestações da consciência:

Pois este confronto é de natureza tal que o espírito humano se não pode arrear de nenhuma das suas duas vertentes; pelo contrário, cada uma mostra estar implantada na sua autoconsciência mais íntima, pelo que a postura do espírito, quando elas se captam em desacordo, é abalada e o seu estado é a cisão mais desventurada. (HEGEL, 2011, p. 5)

Como tematizado no primeiro capítulo com mais minúcia, Hegel ancora a religião e o saber racional como expressões invioláveis do espírito humano, opondo-se a uma perspectiva teológica, emergente em seu tempo e associada à tradição iluminista, que considera a religião positiva uma sedimentação doutrinária de contingências históricas. Tendo em vista que Hegel considera como partes indissociáveis do que é a religião em sua autêntica expressão, tanto a

dimensão subjetiva da fé quanto sua dimensão externa doutrinária, pode-se concluir que, no interior do pensamento hegeliano, o conteúdo positivo das religiões é dotado de uma dignidade insubstituível no espírito humano que não pode ser perturbada por uma polarização excludente, pois caso assim se suceda, o espírito terá sua inteireza “abalada”. O que se quer salientar é a identificação hegeliana de que a não pacificação devida da polarização oferece danos à unidade do espírito em suas diversas manifestações.

Porém, a postura crítica ao secularismo nas teses habermasianas concernente ao conflito da fé revelada e da razão científica obterá outros contornos. Em primeiro lugar, em Habermas a preocupação passa ao largo da tentativa de estabelecer uma ontologia como em Hegel. Não há em Habermas a pretensão de restabelecer o acesso a uma verdade metafísica capaz de demonstrar a racionalidade por detrás da realidade e da história. Em Habermas, a articulação de uma superação da hostilidade entre a religião e o saber se dá no campo político e – no que tange ao debate sobre a dignidade humana pré-natal – no campo ético. Ainda que exista na reflexão habermasina a alegação da existência de uma “verdade” a ser considerada na voz religiosa, tal “verdade” surge como uma resposta à possível lacuna moral aberta pela modernização acelerada que se desenvolveu de forma irrefletida. Quanto ao que excede ao âmbito moral e existencial concernente à significação da vida, não há em Habermas nenhum traço apologético quanto à capacidade religiosa. Ou seja, se em Hegel a discussão é predominantemente ontológica, em Habermas o interesse é político.

Em Hegel, há uma defesa da religião alicerçada em uma certa concepção antropológica contida na ideia de “espírito humano”. A religião é manifesta como uma figura que se mostra implantada no espírito, e, dessa forma, necessariamente presente na consciência humana em sua integralidade. Diferentemente, o filósofo pós-metafísico não faz asserções fundamentadas em uma noção do “espírito humano” que se vê ameaçada pelo desacordo entre a fé e o conhecimento. Ao invés de uma preocupação com a unidade do espírito humano, Habermas se ocupa com a preservação da coesão da comunidade política. O ponto pacífico é que, nos dois contextos de pensamento, a polarização é diagnosticada como causadora de danos, porém entre um pensador e outro o apontamento dessas danificações é circunscrito em campos distintos. Ou seja, o nexos entre um projeto e outro pode ser percebido na problemática em torno da perspectiva que, ao engendrar cisões absolutas entre a fé religiosa e o saber secular, culmina em uma tensão que coloca em riscos tanto a autocompreensão do espírito humano – Hegel – quanto a coesão da comunidade política de sociedades cada vez mais afetadas pela rivalidade entre o secularismo e a politização de ortodoxias religiosas enrijecidas – Habermas.

3.3 Filosofia e religião

A tese hegeliana que sustenta uma identidade entre a religião e a filosofia é a afirmação categórica de que tais figuras do espírito possuem o mesmo objeto. Como abordado no primeiro capítulo, a religião e a filosofia capturam o mesmo conteúdo em suas elaborações, tendo como marca distintiva o modo como tal conteúdo é construído. Tal conteúdo *unísono*, na medida em que é concebido pela representação religiosa, é trazido à consciência como “Deus”, mas quando elaborado filosoficamente o mesmo conteúdo é construído sem as contingências simbólicas da representação sob o conceito de “absoluto”. Em Hegel, a religião e a filosofia podem ser compreendidas como figuras do espírito humano capazes de promover a integração do finito e do infinito - integração essa que configura o que seria “Deus” na *representação* e o “absoluto” no *conceito* filosófico.

Como consequência, a verdade universal em um sentido estrito é desvelada tanto pela religião quanto pela filosofia. Porém, apesar de revelar o mesmo conteúdo, a forma mais elevada desse desvelamento corresponde à filosofia no interior do sistema hegeliano. Frente a essa elevação, uma voz secularista poderia ser amplificada contra a manutenção da dignidade epistêmica da religião: “Se a religião tem o mesmo conteúdo que a filosofia, mas numa forma inferior, então por que é necessária a religião?” (INWOOD, 1997, p. 359). Uma das respostas hegelianas possíveis para essa questão, segundo Inwood, é:

A religião não é dispensável mesmo quando a filosofia se lhe equiparou: a filosofia é essencialmente esotérica, não atraente nem inteligível para a maioria das pessoas em sua forma pura. A religião, em contraste, capta a imaginação das massas e as apresenta com verdades profundas acerca do universo e do lugar de cada um nele de uma forma atraente. Até mesmo um filósofo precisa não considerar aulas e conferências como substitutas adequadas para o culto comunitário. (INWOOD, 1997, p. 360)

Michael Inwood interpreta que Hegel considera na religião um aspecto democratizador da verdade que a torna *indispensável*. A doutrina religiosa possui, segundo Hegel, a capacidade de conduzir as consciências populares ao conhecimento da verdade de uma maneira dificilmente realizável pela filosofia. A interpretação de Inwood encontra claro fundamento textual nas declarações preambulares do *Volume I da Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio* de Hegel:

A religião é a espécie e modalidade da consciência, segundo a qual a verdade é para todos os homens, [e] para os homens de toda a cultura. Porém o conhecimento científico da verdade é uma espécie particular da consciência deles, cujo trabalho não é empreendido por todos, mas, antes, só por uns poucos. *O conteúdo é o mesmo*-, mas,

como diz Homero de certas coisas que têm dois nomes — um na linguagem dos deuses, outro na linguagem dos homens efêmeros —, há para esse conteúdo duas linguagens. Uma é a linguagem do sentimento, da representação, e do pensar do entendimento, [desse pensar] que se aninha em categorias finitas e abstrações unilaterais; a outra [é a linguagem] do conceito concreto. (HEGEL, 1995, p. 25)

A verdade, assim, é apontada nessa relação entre a religião e o saber filosófico como possuindo duas linguagens: a da representação e a do conceito. Essa tese que compreende a diferença entre a religião e a filosofia como uma espécie de “diferença linguística” – sendo a filosofia a verdade comunicada de forma elevada pela “linguagem dos deuses”, e a religião a mesma verdade comunicada pela efêmera linguagem dos homens – acaba por abrir como possibilidade a justificação filosófica de uma tradução da verdade de uma linguagem para a outra no pensamento hegeliano.

A união proposta por Hegel entre a filosofia e a religião é tão assertiva, salvo a devida diferença quanto ao modo de expressão da mesma verdade absoluta, que a ideia substitutiva que alega a viabilidade de a filosofia ocupar o espaço da religião não encontra lugar no pensamento hegeliano. A negativa dessa ocupação é declarada sem obscuridade por Hegel: “[...] a religião pode existir sem a filosofia, mas a filosofia não o pode sem a religião; antes a inclui dentro de si” (HEGEL, 1995, p. 25).

Com isso, a postura confrontadora característica do entendimento dicotomizador, que se manifesta historicamente no Iluminismo, é posta como preconceituosa pelo filósofo do absoluto, e por isso destituída de uma compreensão adequada da autêntica relação da fé com o saber, que mais tem a ver com *complementaridade* do que oposição, ao ponto de o próprio Hegel assumir a tese de que a filosofia pode – e deve aprender – com a religião:

E próprio de maus preconceitos [acreditar] que a filosofia se encontre em oposição a um conhecimento experimental sensível, à efetividade racional do direito, e a uma espontânea religião e piedade. Essas figuras são reconhecidas, e mesmo justificadas, pela filosofia; o sentido pensante aprofunda-se antes em seu conteúdo, aprende e se fortalece nelas, assim como nas grandes intuições da natureza, da história e da arte. Com efeito, esse sólido conteúdo, enquanto é pensado, é a própria ideia especulativa. (HEGEL, 1995, p. 17-18)

A defesa de uma relação *complementar*, ao invés de uma relação *hostil* supostamente esclarecida, entre a religião e a filosofia – a qual, como foi demonstrado, manifesta a tônica da crítica hegeliana ao Iluminismo – é assumida similarmente pelo filósofo pós-metafísico. Em acordo com o que se mostra em Hegel, o pensamento habermasiano considera um conjunto de pressupostos que asseguram a dignidade da religião como uma modalidade da “verdade” a ser ouvida e aprendida. Apesar de Jürgen Habermas não manifestar adesão à tese forte de que a verdade ontológica possui duas linguagens possíveis, há no autor a percepção de que a religião

deve ser alvo de uma credibilidade epistêmica, e é justamente dessa disposição recíproca à aprendizagem entre religiosos e não-religiosos da qual depende a estabilidade política de sociedades pós-seculares:

Na sociedade pós-secular impõe-se a idéia de que a “modernização da consciência pública” abrange, em diferentes fases, tanto mentalidades religiosas como profanas, transformando-as reflexivamente. Neste caso, ambos os lados podem, quando entendem, em comum, a secularização da sociedade como um processo de aprendizagem complementar, levar a sério, por razões cognitivas, as suas contribuições para temas controversos na esfera pública. (HABERMAS, 2007, p. 126)

A concretização dessa relação complementar se realiza no envolvimento dos cidadãos seculares na tradução cooperativa dos conteúdos religiosos, a fim de que fiéis não versados na linguagem secular possam participar ativamente no debate público. A sinalização hegeliana de que há um interesse na filosofia em assimilar, aprender, e se fortalecer a partir das verdades reveladas da fé, é o que em Habermas é apresentado como uma premissa do pensamento pós-metafísico em sociedades pós-seculares, que a despeito da desconfiança necessária frente aos riscos de um fanatismo religioso antidemocrático, sustenta que “a filosofia também possui argumentos que a levam a assumir, perante tradições religiosas, a atitude de alguém que está *disposto a aprender*” (HABERMAS, 2007, p. 124).

3.4 Paz na indiferença

Como resultado de tudo que foi desenvolvido torna-se factível endossar que Jürgen Habermas herda de Hegel a tese de que uma leitura filosoficamente consistente da relação entre a religião e o saber secular a define como uma dualidade que se complementa, e não como uma dicotomia marcada pela inimizade. Essa complementariedade só é possível a partir de uma rejeição à lida secularista, que ao empobrecer a religião enquanto dotada de um conteúdo digno de atenção, acaba por confinar a razão secular também na via do empobrecimento. Diante dessa condição de possibilidade, Hegel e Habermas estabelecem considerações semelhantes quanto a determinadas formas de apaziguamento do conflito entre a fé e o saber, que ao invés de instaurar a paz nas disputas experimentadas nas plataformas onde a vida moderna se desenvolve, acabam por alimentar mais o incêndio que se pretendia apagar. Logo nas primeiras páginas do prefácio de Hegel à obra *Filosofia da religião* de Hinrichs, de 1822, o tom usado pelo autor é muito irônico sobre o quanto o debate entre a fé e a razão teria se tornado rarefeito em sua época:

A contraposição de fé e razão, que ocupou o interesse de séculos, e não apenas o interesse das escolas, mas do mundo, pode no nosso tempo ter perdido a sua importância e, aparentemente, encontrar-se mesmo quase desvanecida. Mas se realmente assim fosse, então talvez houvesse apenas que desejar, a tal respeito, boa sorte à nossa época. [...] Mas se a oposição da fé e da razão esmoreceu e se transformou em reconciliação, então dependeria essencialmente da natureza desta reconciliação até que ponto se lhe haveria de desejar boa sorte. (HEGEL, 2011, p. 3-4)

Hegel identifica que aquilo que poderia ser lido em sua época como o desvanecimento da oposição entre a religião e a razão, na verdade está longe de ser uma superação bem-sucedida da tensão. As tentativas reconciliatórias tratadas ironicamente como não podendo ser alvo de “boa sorte”, ao intentarem uma certa reconciliação da religião com as exigências da razão moderna – tal como se observa em certos empreendimentos intelectuais como a teologia de Schleiermacher – culminam na elaboração de uma “paz da indiferença em face das profundezas do espírito, uma paz da leviandade, da penúria; nessa paz o discordante pode parecer removido, ao pôr-se simplesmente de lado” (HEGEL, 2011, p. 4). A aparência de paz, que essas supostas reconciliações portam, se dá a partir do silenciamento de um lado em detrimento do outro. Porém, apesar do silenciamento promover um enganoso encerramento do falatório conflitante entre os discordantes, uma reconciliação superficial mais contribui para eventuais danos do que se ela não tivesse sido executada. Ou seja, o tipo de reconciliação que Hegel enxergava em seu contexto intelectual imediato, ao apequenar a religião a fim de torná-la concordante do entendimento, apenas cria uma cortina de fumaça a ocultar uma hostilidade que permanece viva:

Mas nem assim aquilo que foi descurado ou desprezado foi rendido. Pelo contrário, se na reconciliação se não aquietarem as verdadeiras necessidades mais profundas, se o santuário do espírito não recuperar o seu direito, então persistirá a cisão em si, e a hostilidade continuará a supurar tanto mais profundamente no interior; o dano, de si mesmo desconhecido e não reconhecido, tornar-se-á tanto mais perigoso. (HEGEL, 2011, p. 4)

O que Hegel quer significar como “paz na indiferença” é toda tentativa moderna de esvaziar a religião do seu conteúdo objetivo, reduzindo-a à mera formalidade interior. Sendo a religião um mero sentimento de dependência da criatura para com o seu Criador, e por isso vazia de qualquer conteúdo doutrinário significativo, subtrai-se da consciência religiosa qualquer opinião em questões referentes à verdade, o que resulta no fim da oposição. Para o filósofo do absoluto, essa paz é insatisfatória já que ela se sustenta na eliminação do objeto de conflito da oposição, a saber, a pretensão à verdade:

[...] se a fé se tornou sem conteúdo, se dela nada mais resta a não ser a casca vazia da convicção subjectiva; se, por outro lado, a razão renunciou ao conhecimento da verdade e para o espírito se deixou apenas um deambular em parte pelos fenómenos, em parte pelos sentimentos. Como haveria então de ocorrer ainda uma cisão maior entre fé e a razão, se em ambas já não existe nenhum conteúdo objectivo, portanto nenhum objecto de conflito? (HEGEL, 2011, p. 4)

A filosofia hegeliana concebe que uma reconciliação só se perfaz como bem-sucedida na medida em que preserva, no modo como a tensão é superada, o envolvimento da religião e do saber filosófico com a verdade. A reconciliação capaz de apaziguar as inquietudes do espírito humano, geradas pelos infortúnios do entendimento polarizador, deve partir do pressuposto que confere dignidade cognitiva ao conteúdo positivo da religião. Dois séculos depois, diante da disputa que configura a situação cultural contemporânea de democracias ocidentais, Habermas replica o diagnóstico hegeliano a partir das ressalvas que são próprias do pensamento pós-metafísico.

Para o filósofo frankfurtiano, a mentalidade que propõe o estabelecimento de uma harmonia entre crentes e não-crentes baseada em um certo *modus vivendi* não é capaz de garantir a preservação da comunidade política. Um respeito à alteridade que se reduz ao tratamento pacífico com indiferença jamais estará habilitado a tecer o laço unificador de uma solidariedade que não pode ser imposta pela normatividade jurídica. É incompatível com a “pós-secularidade” proposta por Habermas a ideia de uma civilidade entre cidadãos que aceite o comportamento secularista de asserir – por exemplo – que “o próprio princípio da separação entre Igreja e Estado só pode ter o sentido laicista de um indiferentismo preservador” (HABERMAS, 2007, p. 157).

Como alternativa a esse tipo de trato marcado pela indiferença, característico daquilo que Habermas chama de *modus vivendi* em *Entre naturalismo e religião*, o autor demonstra a necessidade de uma mudança na mentalidade dos cidadãos seculares que os faça reconhecer a religião como uma *aliada* na tarefa que o autor denomina de “busca cooperativa da verdade” (HABERMAS, 2007, p. 157). O respeito exigido entre mentalidades crentes e profanas em sociedades pós-seculares serve ao propósito de apaziguar o ressentimento que alimenta forças fundamentalistas a partir da recuperação pública da dignidade cognitiva de vozes religiosas na esfera pública, bem como conscientizar cidadãos seculares quanto ao potencial de sentido das doutrinas da fé.

CONCLUSÃO

Em virtude das argumentações elaboradas no decurso do presente trabalho, conclui-se que a viabilidade da articulação objetivada entre Friedrich Hegel e Jürgen Habermas reside fundamentalmente na apreciação de uma alternativa filosófica à postura iluminista no tema fé e saber, substituindo o que seria uma perspectiva *anuladora* da oposição por uma perspectiva *dialogal* entre os polos. A perspectiva dialogal em questão sugere que um antagonismo radical entre a voz da devoção e a voz da razão se assenta em um empobrecimento da consciência do real entrelaçamento entre essas formas de pensamento. Tanto na filosofia hegeliana como nas teses habermasianas, uma pretensa razão que repudia a religião é classificada como deficitária, tanto na forma como se autocompreende como na compreensão que possui de sua suposta rival.

O esclarecimento quanto ao vínculo entre a religião e a razão, que se realiza pelo reconhecimento da diferença na unidade, é um incontestável legado hegeliano na filosofia de Jürgen Habermas. Ainda que não de forma explícita nos escritos habermasianos, a religião aparece em *Fé e Saber*, de 2001, e em *Entre naturalismo e religião*, de 2005, como mantenedora de um conteúdo semântico racional passível de ser traduzido, o que não poderia ser possível sem que houvesse um substrato em comum entre o conteúdo religioso e os que são abarcados pela razão. Em linhas gerais, semelhante ao idealismo absoluto hegeliano, o pensamento pós-metafísico assinala uma unidade que subjaz aos polos, porém preservando a diferença efetiva entre o que é da ordem da fé e o que é da ordem do saber racional. Ou seja, a alternativa hegeliana-habermasiana ao secularismo iluminista na fixação da relação entre religião e razão é uma interpretação que se caracteriza como *integralista*, porém *diferenciadora*. Assim como o resgate hegeliano pela identidade dos opostos possui como marca de seu sistema a afirmação de uma unidade que subjaz às manifestações particulares do absoluto, mas mantendo a diferença real entre esses termos, Habermas, ao defender a possibilidade de um diálogo entre religiosos e não-religiosos, considera a existência de um certo pano de fundo comum entre a doutrina religiosa e o saber secular, mas sem com isso comprometer – assim como o sistema hegeliano – a diferença efetiva entre essas duas formas de pensamento:

Ele [o pensamento pós-metafísico] insiste na diferença entre certezas de fé e pretensões de validade contestáveis em público; abstém-se, porém, de adotar uma presunção racionalista, a qual o levaria a pretender decidir por si mesmo sobre o que é racional e o que não é nas doutrinas religiosas. (HABERMAS, 2007, p. 162)

Como foi demonstrado no primeiro capítulo, Hegel é categórico ao sustentar a ideia de que a religião tem a verdade por objeto do seu pensar, diferenciando-se da filosofia apenas pela sua forma. É um equívoco atribuir a Habermas toda a carga metafísica que move e estrutura o sistema hegeliano. Porém, ainda que a sustentação de um pano de fundo comum entre a religião e a razão não seja de natureza ontológica na filosofia habermasiana, é possível reconhecer em Habermas a existência de um pano de fundo histórico, já que ele professa a ideia de que a razão secular possui uma história da qual as tradições religiosas fazem parte. Com essa relação histórica em comum, Habermas compreende que a religião tem um acesso intuitivo a determinadas verdades sobre a existência – acesso esse que é a própria condição de possibilidade para que uma tradução para um horizonte secular se realize.

Diante disso, articular Hegel e Habermas é estar diante de propostas filosóficas ferramentadas para ressignificar como *dualidade* aquilo que o intelectualismo secularista tornou *dicotomia*. A perspectiva sobre a relação entre a fé e o saber possibilitada por essa convergência entre Hegel e Habermas – definida aqui como “integralista-diferenciadora” – neutraliza filosoficamente a postura arrogante detectável tanto em determinados posicionamentos antirreligiosos quanto em manifestações fundamentalistas. Uma vez que se reconheça uma unidade na diferença, perde a concretude a lida extremista de uma mentalidade que, ao se perceber como alvo da iluminação científica e filosófica, discerne a consciência religiosa como habitante das trevas – assim como também se dissolve um ascetismo profético extravagante que demoniza as ciências e tudo o que orbita em torno do saber secular.

Um aspecto fulcral, que deve ser destacado em relação à ótica *dialogal* que a conclusiva de nossa investigação extrai da articulação entre os filósofos aqui trabalhados, é o quanto a mesma se traduz como um resgate da dignidade epistêmica da voz religiosa – e aqui a palavra “dignidade” deve ser motivo de atenção. Não se trata de uma defesa da liberdade religiosa, ou de salvaguardar direitos fundamentais associados ao exercício religioso em sociedades democráticas secularizadas, mas de validar epistemologicamente a verbalização da religião como uma integrante legítima da vida moderna. Enquanto no idealismo hegeliano essa dignidade se alicerça sistematicamente na ideia de que tanto a fé quanto o pensamento filosófico são figuras legítimas da consciência humana, as teses habermasianas dignificam a religião ao classificar como irracional a atitude que ignora o potencial racional dos conteúdos religiosos por integrarem a própria história da razão.

Em decorrência dessa reconstrução do valor epistêmico das verdades reveladas, surge a possibilidade de se pensar a religião em um lugar diferente ao de uma posição mais determinada

pelo secularismo: ao invés de pensar a religião como um entrave, ou até mesmo como uma retardadora do florescimento cultural e social, pensá-la como uma *aliada* desse fim civilizatório. Mesmo afastado de qualquer vislumbre de uma eugenia liberal viabilizada pelos avanços contemporâneos da técnica genética, Hegel já assinala em 1802, nos argumentos apresentados em *Fé e saber*, que a intelectualidade iluminista ao enraizar a consciência na finitude em seu divórcio com Deus – ou absoluto, acabou por desencantar a vida humana. Esse desencantamento aparece sob a forma de um desvanecimento da noção religiosa de uma humanidade como “reflexo da beleza eterna, [e] como foco espiritual do universo” (HEGEL, 2007, p. 32), e a aparição de uma concepção antropológica que define a humanidade como seres dotados apenas de uma “sensibilidade absoluta” (HEGEL, 2007, p. 32). Assim, torna-se válido afirmar que a aproximação dos autores mencionados, acaba por oportunizar o encontro de duas críticas a uma racionalidade limitada que minguou na consciência moderna o sentido existencial a ser atribuído ao humano. Dessa forma, enquanto a razão perdeu dimensões de significado que não deveria ter perdido em seu processo de modernização, a religião conserva em seus conteúdos tais dimensões. É no reconhecimento dessa preservação de sentido que a religião pode ser percebida como aliada da razão em uma dinâmica que rememora o que foi esquecido. A tradução seria o meio pelo qual essa dinâmica se desenvolveria, e assim a religião, por fim, estabeleceria uma relação de *cooperação* com a vida moderna.

A partir de uma conjugação dos problemas tratados por Habermas – como, por exemplo, a permanência de um embate entre religiosos e secularistas, e os dilemas que envolvem o desencantamento da vida humana gerado pela manipulação genética de uma futura pessoa – é possível constatar o quanto a abordagem hegeliana da tensão entre a religião e o saber na modernidade possui um vigor explicativo a ser considerado enquanto instrumento de compreensão de fenômenos contemporâneos – e, sem dúvidas, Jürgen Habermas concretiza isso em suas obras.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

AQUINO, John K. S. *Metafísica pós-crítica em Hegel: Deus e o Idealismo Absoluto*. Existência e Arte – Revista Eletrônica do Grupo PET – Ciências Humanas, Estética da Universidade Federal de São João Del-Rei, Vol. X, N. IX, 2014, p. 48–64.

ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. *Religião e Modernidade em Habermas*. São Paulo: Loyola, 1996.

BONHOEFFER, Dietrich. *Resistencia y sumisión*. Salamanca: Sígueme, 2001.

BUCHWALTER, Andrew. *Religion in the Public Sphere Habermas, His Critics, and Hegelian Challenges*. Berlin Journal of Critical Theory, Vol. 4, N. 2., 2020, p. 17–53.

DEL VECCHIO, Giorgio. *História da filosofia do direito*. 1. Ed. Belo Horizonte: Ed. Líder, 2010.

DUDLE, Will. *Idealismo alemão*. 1. Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

ENGELHARDT, H. Tristram, Jr. *Kant, Hegel, and Habermas: reflections on “Glauben und Wissen”*. The Review of Metaphysics, Vol. 63, N.4, 2010, p. 871–903.

GIUSTI, Miguel. *Fe y razón: de Habermas a Hegel*. Ideas y valores, Vol. LXII. N. 153, 2013, p. 125–135.

HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

_____. *O futuro da natureza humana: a caminho de uma eugenia liberal?* 2. Ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

_____. *Fé e Saber*. 1. Ed. São Paulo: UNESP, 2013.

HABERMAS, Jürgen; RATZINGER, Joseph. *Dialética da secularização*. 1. Ed. São Paulo: Ideias & Letras, 2007.

HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio*. São Paulo: Loyola, 1995.

_____. *Fenomenologia do Espírito*. 2 Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003b.

_____. *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2003a.

_____. *Fé e Saber*. São Paulo: Hedra, 2007.

_____. *Prefácio à “Filosofia da Religião” de Hinrichs [Sobre Fé e Razão]*. Covilhã: LusoSofia Press, 2011.

INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*. 1. Ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*. 1. Ed. Rio de Janeiro: Contraponto - EDUERJ, 2002.

MENESES, Paulo. *Hegel & a Fenomenologia do espírito*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

NÓBREGA, Francisco. *Compreender Hegel*. 1. Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

PIERUCCI, Antônio Flávio. *O desencantamento do mundo: todos os passos de um conceito*. São Paulo, Editora 34, 2003.

PLANT, Raymond. *Hegel: Sobre religião e filosofia*. 1. Ed. São Paulo: Editora UNESP, 2000.

SANDEL, Michael. *Contra a perfeição - Ética na era da engenharia genética*. 1. Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

SCHLUCHTER, Wolfgang. *O desencantamento do mundo: seis estudos sobre Max Weber*; trad. De Carlos Eduardo Sell. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2014.

WEBER, Max. *A ciência como vocação*. In: Ensaio de sociologia. 5. Ed. Rio de Janeiro: LTC Editora, 1946a.

_____. *A psicologia social das religiões mundiais*. In: Ensaio de sociologia. 5. Ed. Rio de Janeiro: LTC Editora, 1946b.

_____. *Rejeições religiosas de mundo e suas direções*. In: Ensaio de sociologia. 5. Ed. Rio de Janeiro: LTC Editora, 1946c.

_____. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. 2. Ed. São Paulo: Pioneira. 2005.