

FÉ E SABER EM JÜRGEN HABERMAS – A RELIGIÃO NUMA SOCIEDADE “PÓS-SECULAR”¹

*FAITH AND KNOWLEDGE IN JÜRGEN HABERMAS –
RELIGION IN A ‘POST-SECULAR’ SOCIETY*

Markus Knapp^()*

*Tradução de Arthur Grupillo^(**)*

RESUMO

O processo de secularização moderno, que certamente trouxe benefícios consideráveis, não raro nutriu, de acordo com a expectativa de muitos, a convicção de que a religião seria cada vez mais marginalizada ou quem sabe desaparecesse completamente. Mas foi exatamente isso que não aconteceu. Da perspectiva de Habermas, coloca-se um complexo de problemas bem determinado, que torna necessário refletir de um modo novo sobre a relação entre a sociedade e a religião, a saber, o desenvolvimento das biociências.

PALAVRAS-CHAVE: Habermas. Religião. Sociedade Pós-secular. Bioética.

ABSTRACT

The modern secularization process, which certainly has brought considerable gains, has often nourished, according to the expectation of many, the conviction the religion would be increasingly marginalized or even completely disappear. But just that did not happen. From Habermas’s perspective, there is a well-determined complex of problems, which makes it necessary to reflect anew on the relationship between society and religion, namely the development of the Biosciences.

KEYWORDS: Habermas. Religion. Post-secular society. Bioethics.

^(*) Professor de Teologia Fundamental na Ruhr-Universität – Bochum, Alemanha.

E-mail: Markus.Knapp@rub.de

^(**) Doutorando em Filosofia na Universidade Federal de Minas Gerais.

E-mail: aegrupillo@gmail.com

¹ Tradução e publicação autorizadas pelos detentores dos direitos autorais a Arthur Grupillo e à INTERAÇÕES-Cultura e Comunidade do artigo *Glauben und Wissen bei Jürgen Habermas - Religion in einer “postsäkularen” Gesellschaft*, de Markus Knapp, publicado originalmente na *Stimmen der Zeit* (Zeitschrift für christliche Kultur) 226 (2008), p. 270-280.

O adjetivo “pós-secular” ficou rapidamente famoso e se tornou praticamente um chavão, depois que Jürgen Habermas, em seu discurso por ocasião da entrega do Prêmio da Paz concedido pelo comércio livreiro alemão no ano de 2001, designou as sociedades modernas como “sociedades pós-seculares”². Parece que este conceito de modo nenhum está claro e não deveria ser usado indiscriminadamente, pois ele é definitivamente o mais incompreendido e, portanto, é possível que sua escolha não tenha sido particularmente feliz. Num primeiro olhar, isento, falar de uma sociedade pós-secular pode sugerir facilmente a idéia de um desenvolvimento histórico linear. Pois que a secularização teria primeiramente se seguido ao mundo pré-secular e, agora, por sua vez, seria suplantada por uma sociedade pós-secular. Contudo, ele não quis dizer isto no sentido de uma tal lógica do desenvolvimento, possivelmente até mesmo carregada de filosofia da história, quando designou a sociedade hodierna como pós-secular, ainda que esse adjetivo possa sugerir um mal-entendido como esse e, nessa medida, parecer enganoso. Caso se queira, portanto, estimar o conteúdo que este conceito retém para o diagnóstico da época em Habermas e, assim, determinar o status da religião que ali se mostra, permanece imperativo, antes de tudo, clarificar este conceito com a maior precisão possível.

O QUE É UMA SOCIEDADE PÓS-SECULAR?

O processo de secularização moderno inclui uma série de fenômenos. No centro, encontra-se a emancipação da esfera mundana em relação ao domínio religioso. Política, economia, direito, ciência, educação, arte, etc. se separam cada vez mais dos impedimentos e do controle da religião e se desenvolvem de acordo com uma lógica própria. Deste modo, a religião é cada vez mais empurrada para fora da esfera pública social, isto é, para o âmbito privado – com a consequência de que as convicções religiosas começam a erodir e seu legado, cada vez mais freqüentemente, a não ter sucesso. A isto corresponde o declínio da influência da Igreja, tanto na sociedade quanto em relação à conduta dos indivíduos. Originalmente, esse enfraquecimento da Igreja [*Entkirchlichung*] começara com aquilo que o conceito de secularização designa no âmbito jurídico: a transferência forçada de bens de propriedade da Igreja para o Estado.

² Habermas, J. Glauben und Wissen. Friedenspreisrede 2001. In: *Zeitdiagnosen*. Zwölf Essays. Frankfurt, 2003 p. 249-262

Benefícios consideráveis estão ligados a este processo de secularização. Isso inclui um aumento significativo no espaço de liberdade individual, como resultado do declínio da influência da Igreja, assim como a enorme ampliação do conhecimento de uma ciência independente das restrições impostas pelas visões de mundo, ou a difundida contenção de conflitos religiosamente motivados, através da mediação do Estado secular e de um correspondente sistema jurídico. Estes ganhos inegáveis não raro nutriram a convicção de que o processo de secularização seria uma progressão linear, conduzida inexoravelmente desde a escuridão de circunstâncias não esclarecidas em direção à clara luz de uma civilização determinada pelo pensamento científico, pelas inovações e facilitações técnicas e por um estilo de vida liberal. A religião, segundo a expectativa de muitos, seria, desta forma, cada vez mais marginalizada, ou quem sabe até mesmo desaparecesse completamente.

Mas foi exatamente isso que não aconteceu: antes, a religião persiste também em contextos seculares de vida. Hoje, constatamos uma nova atenção voltada para a religião: não só na esfera da vida privada, mas especialmente também na esfera pública social. É no interior desse contexto que Habermas fala de uma sociedade pós-secular. A esse contexto subjaz a observação de que a relação da sociedade secularizada com a religião mudou, e que vem à tona uma forma nova e modificada de tensão entre ambas. Enquanto expressão dessa mudança de situação na consciência da sociedade secularizada temos, por assim dizer, como um presságio à porta de entrada do século 21, os acontecimentos do 11 de setembro de 2001. Eles mostram inequivocamente que, no mundo globalizado, embora toda secularização, a religião permanece um poder significativo e oferece um potencial violento de motivação.

Da perspectiva de Habermas, contudo, coloca-se um complexo de problemas bem determinado, o qual, de acordo com sua visão, torna necessário refletir de um modo novo sobre a relação entre secularização e religião, a saber, o desenvolvimento das biociências. Em especial, através das possibilidades abertas por essas ciências, as intervenções pré-natais na composição genética de um ser humano podem ter consequências que minam a “autocompreensão ética da humanidade como um todo”³. Nas sociedades modernas, esta autocompreensão é essencialmente caracterizada pelo fato de que as relações intersubjetivas têm caráter igualitário, isto é, são relações entre pessoas funda-

³ Habermas, J. *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* 4. ed. Frankfurt: 2002, p.32

mentalmente iguais. Este “universalismo igualitário” fornece “em sociedades pluralistas quanto às visões de mundo a única base racional aceitável para uma regulação normativa dos conflitos de ação”⁴. Trata-se, aqui, portanto, de uma questão totalmente elementar a respeito de uma vida comum livre e percebida como justa, o que, sob pressuposições modernas, só parece ser possível se, em princípio, cada ser humano pode entender-se como um igual entre iguais.

Através das possibilidades abertas pelas biociências de intervenções manipuladoras no genoma humano, Habermas vê a base desse universalismo igualitário correr perigo e ser colocada em questão. Para ele, não se trata, bem entendido, de intervenções geno-técnicas [*gentechnische*] para fins terapêuticos; na medida em que estas seguem uma “lógica da cura”⁵, elas são realizadas em virtude da sugestão, aparentemente bem fundamentada, de que o embrião concordaria com elas, se estivesse em condições de fazê-lo. O que Habermas tem em vista, em vez disso, são as intervenções que são determinadas pelo arbítrio de quem as induz. Tais intervenções manipuladoras na composição genética de um ser humano tornam-no um objeto de intenções e projeções estranhas, pois elas exercem “sobre seus produtos manipulados geneticamente um tipo de disponibilidade que intervém na base somática da autocompreensão espontânea e na liberdade ética de uma outra pessoa, o que, pelo menos é o que parecia até agora, deveria ser exercido sobre coisas, e não sobre pessoas”⁶.

Tais intervenções eugênicas com intenção manipuladora podem ter impactos significativos. Elas alteram, antes de tudo, a relação de um ser humano consigo mesmo: quem tem conhecimento da programação irreversível de seu próprio genoma, vê a si mesmo e sua vida como uma decisão disposta e planejada por outros. Por conseguinte, isso gera uma forma nova de relação interpessoal, até aqui desconhecida na história da humanidade, que Habermas avalia da seguinte maneira:

Esta relação de um novo tipo fere nosso senso moral, porque forma um corpo-estrano nas relações de reconhecimento juridicamente institucionalizadas nas sociedades modernas. Na medida em que cada um é para o outro uma decisão interveniente e irreversível, fruto de suas instalações orgânicas, a simetria de responsabilidade fundamentalmente existente entre pessoas livres e iguais é restringida.⁷

⁴ Ibid., p.151

⁵ Ibid., p.93

⁶ Ibid., p.30

⁷ Ibid., p.30ss

Pois aquele que sabe a respeito de si mesmo como um ser manipulado geneticamente, possivelmente vê-se não mais como responsável por si mesmo em toda sua extensão; quanto aos efeitos indesejados, ele pode, em vez disso, responsabilizar aqueles que induziram a intervenção. Neste caso, ele pode entender-se, portanto, não mais como autor irrestrito de sua própria vida.

Isto tem consequências particularmente significativas em termos morais. Porque entendemos como uma pessoa moral alguém que, de maneira irrecusável, julga e age sob responsabilidade própria, de modo que, como diz Habermas, nenhuma outra voz pode falar por ela⁸. Só que já não parece indubitavelmente garantido onde, em virtude de um genoma modificado através da intervenção manipuladora de outros, a possibilidade de um ser humano ser ele mesmo [*Selbstseinkönnen*] poderia ser restringida. Portanto, trata-se, para Habermas, em sua análise crítica do desenvolvimento das biociências, de intuições fundamentais relativas a uma autocompreensão humana livre e incólume. Pois os distúrbios potenciais que, em virtude disso, não são excluídos através das mesmas intervenções manipuladoras no genoma humano, ameaçam solapar as bases da responsabilidade de um ser humano por sua própria vida. Mas, com isso, um pressuposto moral elementar de um convívio livre em sociedades modernas e plurais seria afinal prejudicado.

É nesse contexto que Habermas chama atenção para as religiões, pois ele sabe: não raro a razão filosófica aprendeu também das religiões. Portanto, estas pertencem sem dúvida nenhuma à história da razão.

Ao fazer isso, Habermas se refere explicitamente a Hegel⁹, sem no entanto assumir a sua visão de que a religião estaria subordinada à filosofia, por permanecer meramente na forma da representação e não alcançar a forma do conceito¹⁰. Ao contrário, ele admite uma “coexistência” de religião e filosofia, na qual “a filosofia, mesmo em sua figura pós-metafísica, não poderá substituir nem desalojar a religião.”¹¹ Pois elas são duas figuras do espírito que se relacionam, na medida em que ambas têm sua origem comum na revolução da visão de mundo da Era Axial [*Achsenzeit*] na metade do primeiro milênio antes de Cristo.

⁸ Cf. Ibid., p.100

⁹ Cf. Habermas, J. *Zwischen Naturalismus und Religion*. Philosophische Aufsätze. Frankfurt: 2005, p. 12ss

¹⁰ Cf. Habermas, J. Ein Bewußtsein von dem, was fehlt. Über Glauben und Wissen und den Desfátimus der modernen Vernunft. In: Wenzel, K. (Ed.) *Die Religionen und die Vernunft*. Die Debatte um die Regensburger Vorlesung des Papstes. Freiburg: 2007, p.47-56, 50.

¹¹ Habermas, J. *Nachmetaphysisches Denken*. Philosophische Aufsätze. Frankfurt: 1988, p.60

*Do ponto de vista da guinada cognitiva do mito ao logos, a metafísica se desloca para junto de todas as imagens do mundo que lá se originaram, incluindo o monoteísmo mosaico. Todas elas permitem tomar o mundo de uma perspectiva transcendente como um todo e diferenciar o fluxo dos fenômenos de suas essências fundamentais. E com a reflexão sobre a posição do indivíduo no mundo nasceu uma nova consciência da contingência histórica e da responsabilidade do sujeito que age.*¹²

Isto tem implicações ainda para a razão secular hodierna. A saber, se “imagens do mundo religiosas e metafísicas colocaram em movimento processos de aprendizagem similares, então ambos os modos, fé e saber, com suas tradições baseadas em Jerusalém e Atenas, pertencem à história da origem da razão secular”. Disso resulta, para Habermas, que:

*Esta razão moderna só pode aprender a compreender a si mesma, se ela tornar clara sua posição quanto à consciência religiosa contemporânea que se tornou reflexiva, isto é, na medida em que ela comprehende a origem comum de ambas as figuras complementárias do espírito a partir dessa guinada da Era Axial.*¹³

Por isso, também não pode ser descartado de antemão que as religiões, ainda hoje, em face de novos desafios, contêm um potencial racional essencial, talvez até mesmo indispensável. Isso vale especialmente para as questões levantadas pelas biociências, pois “as tradições religiosas possuem um poder de articulação peculiar para as intuições morais, especialmente no que diz respeito às formas sensíveis de uma convivência humana. Esse potencial torna o discurso religioso, em questões políticas correspondentes, um sério candidato a possíveis conteúdos de verdade, que, então, podem ser traduzidos do vocabulário de uma comunidade religiosa determinada para uma linguagem acessível a todos”.¹⁴

Portanto, Habermas defende que a religião, também nas sociedades secularizadas, não seja marginalizada nem excluída do discurso público, para que não se perca esse potencial semântico da religião. Ao contrário de Max Weber, Habermas entende a religião da modernidade “desencantada” [“entzauberten”] não como aquele “poder irracional e anti-racional essencialmente suprapessoal”¹⁵. De acordo com sua convicção, em vez disso, ela permanece ainda significativa para sociedades modernas, livres e igualitárias, certamente na

¹² Habermas, J. Bewußtsein, op.cit., p.50

¹³ Ibid.

¹⁴ Habermas, J. Naturalismus, op.cit., p.137.

¹⁵ Weber, M. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*. 9. ed. Tübingen: 1988, p.564.

medida em que pretende preservar um determinado “senso de humanidade”¹⁶, que originalmente veio à tona nas religiões.

Habermas explica esse potencial semântico da religião, que permanece sendo de um significado elementar para as sociedades modernas secularizadas, e portanto deve sempre ser resgatado por elas, no exemplo que se segue:

No dia do juízo final, assim nós aprendemos enquanto cristãos crescidos, cada um de nós, individualmente e de modo irrecusável, sem a proteção de dignidades e bens mundanos, encontra-se diante da presença de um Deus justo, de cuja graça nós, por isso mesmo, dependemos, porque não duvidamos da justiça de seu juízo. Em consideração do caráter inconfundível de cada história de vida responsável por si mesma, todos deveriam, um após o outro, esperar o mesmo tratamento. A partir dessa abstração do julgamento divino surgiu também aquela conexão conceitual de individualidade e igualdade, sobre a qual se sustentam os princípios universalistas de nossa constituição, mesmo que estes estejam moldados segundo a falibilidade da capacidade humana de julgamento.¹⁷

Essa intuição ganha expressão com o conceito de “sociedade pós-secular”, de que também as sociedades modernas, em virtude de sua secularização avançada e cada vez mais por avançar, permanecem referidas a potenciais de razão contidos nas religiões. Através desse conceito, Habermas quer tornar claro que na relação da sociedade e da cultura seculares com a religião é necessário um novo estágio de reflexão. Porque sempre vem à luz mais claramente que o processo de secularização vai acompanhado não apenas de benefícios, mas também de perdas e riscos – uma intuição que, segundo a compreensão de Habermas, é promovida hoje especialmente pelo desenvolvimento das biociências. A fim de não se tornarem gradativamente cegas para estas perdas e riscos, também as sociedades secularizadas precisam ainda levar a sério as religiões e incorporá-las ao processo de autocompreensão social. Na medida em que elas o fazem, elas são sociedades pós-seculares.

Assim, levanta-se a seguinte questão: sob quais pressuposições a religião, em virtude dessa “tendência para uma modernização descarrilada”¹⁸, pode estar presente e obter validade na esfera pública política e cultural de uma sociedade pluralista, sem que, com isso, seus princípios liberais e democráticos sejam prejudicados? Nesta perspectiva, portanto, a secularização não é mais

¹⁶ Habermas, J. *Nachmetaphysisches Denken*, op.cit., p.23.

¹⁷ Habermas, J. *Eine Art Schadensabwicklung. Kleine Politische Schriften VI*. Frankfurt: 1987, p.120

¹⁸ Habermas, J. *Bewußtsein*, op.cit., p.51

entendida como uma marginalização progressiva da religião, mas como um processo que permanece entrelaçado com o legado da religião e referido a ela. Habermas fala de um “processo de aprendizagem complementário”, no qual cidadãos religiosos e não-religiosos “levam a sério, reciprocamente, suas contribuições sobre temas controversos na esfera pública, portanto, também por razões cognitivas”¹⁹.

RELIGIÃO E ESFERA PÚBLICA SECULAR

Nenhum significado privilegiado convém às convicções religiosas em contextos secularizados; em princípio, elas são consideradas como equivalentes a visões de mundo não-religiosas. Sim, é preciso dizer: aos olhos de não poucos descrentes as convicções religiosas não se deixam entrar em concordância com uma imagem do mundo moderna, sobretudo influenciada pela ciência. Por isso, está longe de ser trivial, quando Habermas espera também de cidadãos não-religiosos que eles, diante de manifestações religiosas na esfera pública política, “não excluam a possibilidade de um conteúdo cognitivo dessas contribuições”. Nisso, ele está plenamente consciente de que: “do lado dos cidadãos seculares, isso pressupõe uma mentalidade que nas sociedades secularizadas do ocidente não é nada auto-evidente.”²⁰ Não obstante, apenas sob essa pressuposição é que não parece impossível um processo de aprendizagem comum entre cidadãos religiosos e não-religiosos; do contrário se retirariam desde já suas bases, se ao outro não é concedido, por princípio, que ele possivelmente possui intuições relevantes a contribuir.

Habermas torna concreta a afirmação de uma tal mudança de mentalidade através de uma sugestão que seguramente não é menos do que provocante. Segundo ele, em questões elementares, como as que são levantadas no âmbito da bioética, as maiorias seculares não deveriam tomar nenhuma resolução, pelas quais os cidadãos religiosos se sentiriam feridos em suas convicções de fé, até que estes sejam suficientemente ouvidos em sua objeção; as maiorias seculares “devem considerar esta objeção como um tipo de voto protelador, para avaliar o que podem aprender com ele”²¹.

¹⁹ Habermas, J. *Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?*. In: Habermas, J.; Ratzinger, J. *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*. 2. ed. Freiburg: 2005, p.15-37, 33.

²⁰ Habermas, J. *Naturalismus*, op.cit., p.145

²¹ Habermas, J. *Glauben und Wissen*, op.cit., p.257

Portanto, é requerida a prontidão para uma mudança de perspectiva, pois um processo de aprendizagem só pode acontecer quando a perspectiva do outro também é envolvida e apreciada, para ver se dela resultam indicações e intuições novas e significativas. A prontidão para uma tal mudança de perspectiva, porém, só pode se dar ali onde a própria visão secular não é absolutizada [*verabsolutiert*]. Por isso, é necessária “uma atitude epistêmica que emerge de uma certificação autocrítica dos limites da razão secular”²². O pressuposto imprescindível de uma sociedade pós-secular reside, por conseguinte, na intuição de que a razão secular no mínimo conta com a possibilidade de que um determinado aspecto da razão, que ainda é significativo para ela, poderia estar incorporado nas religiões.

Mas então não se trata, contudo, apenas de um processo de aprendizagem dos descrentes, mas de um processo de aprendizagem complementário, que deve ser absorvido tanto pelos cidadãos religiosos quanto pelos não-religiosos. Pode-se dizer: os cidadãos religiosos devem essencialmente co-possibilitar o processo de aprendizagem dos não-religiosos. E isso pressupõe que eles mesmos têm de atravessar um processo de aprendizagem equivalente. As exigências colocadas sobre eles não parecem ser menos pesadas do que as dos cidadãos não-religiosos. Acima de tudo, deles se esperam duas coisas: eles devem se esforçar para traduzir suas convicções religiosas numa linguagem secular, a fim de torná-las compreensíveis em sua significância também para cidadãos não-religiosos. Para isso, eles devem também indicar argumentos seculares, que tornam plausíveis e apóiam este conteúdo semântico da religião. Não basta, por exemplo, referir-se ao discurso bíblico sobre o homem, feito à imagem e semelhança de Deus. Se isto deve ser relevante no processo de autocompreensão de uma sociedade pós-secular, então esse teologúmeno deve ser transformado numa linguagem e num contexto de justificação seculares.

Para fazer justiça aos cidadãos religiosos, Habermas faz uma distinção entre as instituições estatais e o âmbito pré-institucional da esfera pública social. Para tanto, ele argumenta que, neste último, opiniões religiosas deveriam ser toleradas também numa linguagem religiosa, pois, do contrário, uma parte dos cidadãos religiosos seria efetivamente excluída do discurso político. Vale levar em conta “uma observação empírica”, “que muitos cidadãos que tomam posição em questões políticas a partir de uma visão religiosa não são suficientemente sábios e engenhosos para encontrar argumentos seculares independentes de suas autênticas convicções”²³. Mas mesmo para estes cidadãos deve estar cla-

²² Habermas, J. Naturalismus, op.cit., p.146

²³ Ibid., p.132.

ro: para além dessa esfera pública informal, se são ultrapassados os limites até instituições estatais como parlamentos, tribunais ou órgãos administrativos, apenas uma linguagem secular e uma argumentação secular podem ser aceitas:

Sem uma tradução bem-sucedida não há nenhuma perspectiva de que os conteúdos das vozes religiosas encontrem uma porta de entrada na agenda e nas negociações de instituições estatais e sejam incorporadas ao processo político mais amplo.²⁴

Tal processo de tradução requer que as convicções religiosas se tornem reflexivas. Também aqui são necessárias a prontidão e a capacidade para uma mudança de perspectiva. Cidadãos religiosos não podem simplesmente permanecer na perspectiva interna de suas convicções de fé. Em vez disso, eles devem refletir as próprias crenças também a partir da perspectiva externa, isto é, da perspectiva dos não-crentes. Unicamente sob esta pressuposição é possível traduzir convicções religiosas em contextos lingüísticos e de pensamento não-religiosos e apoiá-las com argumentos.

No seu discurso por ocasião da concessão do prêmio da paz de 2001, Habermas fala precisamente de um impulso tríplice de reflexão, que deveria ser levado adiante pelos crentes no contexto das sociedades modernas:

A consciência religiosa deve, primeiramente, entrar num movimento cognitivo dissonante com outras confissões e outras religiões. Deve, em segundo lugar, ajustar-se à autoridade das ciências, que detêm o monopólio social do conhecimento sobre o mundo. Finalmente, deve concordar com as premissas do Estado constitucional, que se fundam a partir de uma moral profana.²⁵

Sem este impulso de reflexão, as religiões, no contexto pluralista da modernidade, ameaçam enrijecer em maciços fundamentalistas. Ao contrário, ao tornarem-se reflexivas, elas se colocam sobre o chão da sociedade e da cultura moderna e podem, assim, ser reconhecidas, por princípio, como um parceiro de diálogo com direitos iguais.

Finalmente, resta ainda perguntar como seria a fisionomia de uma contribuição específica das religiões no processo de autocompreensão social, em virtude dos perigos que hoje emergem do movimento de uma modernização unilateral e cega.

²⁴ Ibid., p.138. Cf. sobre isso, também Habermas, J. Replik auf Einwände, Reaktion auf Anregungen. In: Langthaler, R.; Nagl-Docekal, H. (Eds.) *Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas*. Wien: 2007, p.366-414, 410-412.

²⁵ Habermas, J. *Glauben und Wissen*, op.cit., p.252

A RELIGIÃO NUMA SOCIEDADE PÓS-SECULAR

A religião volta a figurar, em Habermas, no centro das atenções, porque ele teme que o avanço das biociências poderia abalar os alicerces de uma moral de justiça igualitária. Este avanço ameaça o surgimento de relações de dependência novas, até agora desconhecidas, que perfuram o princípio da autodeterminação autônoma. Quando a atenção recai sobre a religião, acontece de emergir, a partir da consciência, o fato de que os pressupostos imprescindíveis de uma moral segundo a qual todo homem é visto como livre e igual repousam em intuições que, originalmente, têm sua terra natal em contextos religiosos.²⁶ Habermas gostaria de desvelar novamente esses conteúdos semânticos das religiões, e com isso enfrentar o perigo de que o progresso da ciência moderna destrua o fundamento da modernidade social.

Esse conflito, que vem à tona de forma cada vez mais clara, torna necessário discutir sobre questões antropológicas elementares. Trata-se, precisamente, como Habermas formula, da “autocompreensão ética da humanidade como um todo”, “da identidade do homem como ser genérico”²⁷. Está em questão, portanto, num sentido inteiramente fundamental, como a humanidade comprehende sua própria humanidade e como ela molda, a partir daí, sua convivência social. Aqui, Habermas vê, hoje, uma situação de conflito intensificada, que, a partir de um ponto de vista antropológico, está diante de alternativas e decisões fundamentais:

As imagens naturalistas do homem, que são enunciadas na linguagem da física, da neurologia ou da biologia evolutiva, já há muito competem com as imagens clássicas do homem, vindas da religião e da metafísica. Hoje, a disputa fundamental está entre um futurismo naturalista, baseado na auto-otimização técnica, e constituições antropológicas, que, sobre as bases de um ‘naturalismo fraco’, estão comprometidas com as intuições do neodarwinismo (e em geral com o estado da ciência), sem evadir-se ou degenerar para um entendimento cientificista ou construtivista da autocompreensão normativa de sujeitos capazes de falar e agir; para a qual existem razões.²⁸

²⁶ Assim, Habermas pode dizer: “Eu não creio que nós europeus poderíamos entender seriamente conceitos como moralidade e eticidade, pessoa e individualidade, liberdade e emancipação (...) sem nos apropriarmos da substância do pensamento salvífico de procedência judaico-cristã.” Habermas, J. Nachmetaphysisches Denken, op.cit., p.23

²⁷ Habermas, J. Zukunft, op.cit., p.32, 152

²⁸ Ibid., p.152ss

O significado especial da religião nessa situação pode consistir, sobretudo, no fato de que ela remete o ser humano àquilo que, na linguagem teológica, designa a sua condição de criatura [*Geschöpflichkeit*]. Isso não quer dizer, obviamente, um criacionismo anticientífico, mesmo na sua versão ligeiramente polida da teoria do design-inteligente. Num contexto secular, é possível mostrar o conteúdo significativo do discurso teológico sobre a condição de criatura do homem, caso suas implicações antropológicas sejam desveladas. Elas incluem essencialmente três coisas: os seres humanos devem primeiro supor que sua existência é insuperavelmente contingente. Isso implica, em particular, que ela sempre permanece co-determinada por sua procedência natural, bem como por sua origem sócio-cultural. Em segundo lugar, o discurso teológico sobre a condição de criatura se refere ao fato antropológico de que nenhum ser humano deve atribuir-se originalmente a si mesmo, à sua própria vontade e efeito [*Wollen und Wirken*]. Assim também, a capacidade de determinar sua vida de modo autônomo e, por conseguinte, de assumir a responsabilidade por ela, não se funda ela mesma num ato de autodeterminação autônomo. Este começo de sua existência permanece intocável para o ser humano. E, por último, o discurso teológico sobre a condição de criatura direciona o olhar para o fato de que o ser humano, na medida em que permanece subtraído a si mesmo, não é ilimitado na disponibilidade de si mesmo e de sua própria vida, não obstante todos os avanços da medicina.

Estes aspectos elementares e não superáveis do ser do homem permitem que qualquer busca pela autoperfeição humana pareça ilusória e condenada ao fracasso. As imagens do ser humano que não levam isto em consideração se mostram como ideologias. Desta forma, acaba por ser um requisito fundamental de uma ética do nosso gênero que cada ser humano deva accitar a si mesmo sempre como um ser de algum modo também cindido, finito e imperfeito, assim como os outros devem ser reconhecidos também como tais, e devem ser afirmados da mesma maneira. A partir daí, o que significa teologicamente a condição de criatura mostra-se como o princípio antropológico de uma solidariedade que, por princípio, envolve cada ser humano, a cujo prejuízo sempre também podem estar sujeitos os indivíduos. Se cada ser humano é insuperavelmente contingente, e não existe graças a si mesmo, mas permanece, afinal, privado de si, então todos deveriam ser considerados, em princípio, equivalentes em sua diversidade, deficiência e imperfeição e, portanto, tratados como iguais. Este vínculo de solidariedade proíbe, consequentemente, tam-

bém intervenções manipuladoras arbitrárias no genoma humano de acordo com ideais de autofabricação.

No entanto, o “valor agregado” religioso do discurso sobre a condição de criatura do ser humano continua preservado em virtude de uma tal tradução do seu conteúdo antropológico numa linguagem secular. Esse valor agregado consiste em que a existência humana, também em sua cisão e imperfeição variadas, pode ser compreendida e afirmada inteiramente como uma existência plena de significado. Pois, num contexto religioso, os seres humanos podem saber-se incondicionalmente reconhecidos e aceitos exatamente como tais. Isso se desvela, contudo, numa relação de confiança e fé e, enquanto declaração de fé, não se deixa traduzir intacta numa linguagem secular.

Essa convicção especificamente religiosa tem seu fundamento na experiência de uma dedicação incondicional ao homem, pela qual este reconhecimento e esta afirmação incondicionais são comunicadas a ele.²⁹ De acordo com a compreensão cristã, isto aconteceu afinal, de uma vez por todas, na prova definitiva do amor de Deus na pessoa de Jesus Cristo, no qual este se mostra finalmente como um amor decidido por todo ser humano. Em virtude desse valor agregado, a religião continua, mesmo numa sociedade pós-secular, uma realidade própria e, como tal, pode vir a ser sempre ainda um espinho na carne dessa sociedade.

REFERÊNCIAS

HABERMAS, J. *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* 4. ed. Frankfurt: 2002, p.32.

HABERMAS, J. Ein Bewußtsein von dem, was fehlt. Über Glauben und Wissen und den Defätismus der modernen Vernunft. In: Wenzel, K. (Ed.) *Die Religionen und die Vernunft. Die Debatte um die Regensburger Vorlesung des Papstes*. Freiburg: 2007.

HABERMAS, J. Glauben und Wissen. Friedenspreisrede 2001. In: *Zeitdiagnosen. Zwölf Essays*. Frankfurt: 2003.

HABERMAS, J. *Nachmetaphysisches Denken*. Philosophische Aufsätze. Frankfurt: 1988.

HABERMAS, J. Replik auf Einwände, Reaktion auf Anregungen. In: Langthaler, R.; Nagl-Docckal, H. (Eds.) *Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas*. Wien: 2007.

²⁹ Cf. sobre isso Knapp, M. *Verantwortetes Christsein heute. Theologie zwischen Metaphysik und Postmoderne*. Freiburg, 2006, p.170ss

HABERMAS, J. Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?. In: Habermas, J; Ratzinger, J. *Dialektik der Säkularisierung*. Über Vernunft und Religion. 2. ed. Freiburg: 2005.

HABERMAS, J. *Zwischen Naturalismus und Religion*. Philosophische Aufsätze. Frankfurt, 2005.

KNAPP, M. *Verantwortetes Christsein heute*. Theologie zwischen Metaphysik und Post-moderne. Frciburg: 2006.

WEBER, M. *Gesammelte Aufsätze zur Religionsoziologie I*. 9. cd. Tübingen: 1988.

*Recebido em 02/11/2011
Aprovado em 30/11/2011*