

## DO SECULARISMO AO PÓS-SECULAR: A RELIGIÃO EM FEUERBACH E HABERMAS

Juliano Cordeiro da Costa Oliveira<sup>1</sup>

**Resumo:** Nosso artigo tem como objetivo analisar o significado da religião na filosofia de Ludwig Feuerbach e Jürgen Habermas, estabelecendo um diálogo entre os dois pensadores. Para o primeiro, compreender Deus é, antes, compreender o homem. Segundo Feuerbach, quanto mais pobre e vazia a vida de um homem, mais rico e concreto será o Deus venerado pelos homens. O esvaziamento do mundo real e o enriquecimento da divindade constituem-se num único ato. Para Feuerbach, só na miséria do homem tem Deus o seu lugar de nascimento. Portanto, o sentimento do vazio necessita de um Deus que preencha tal vida. Habermas, por sua vez, reconhece a importância das tradições religiosas no trato de intuições morais profundas e na articulação daquilo que falta ou que se perdeu, não pretendendo despi-las de possíveis conteúdos racionais, nem desvalorizá-las como resíduos arcaicos de uma figura do espírito superada pelas ciências. As religiões, de acordo com Habermas, manteriam viva a sensibilidade para o que falhou no mundo secular, preservando, na memória, dimensões de nosso convívio pessoal e social, nas quais os processos de racionalização social e cultural provocaram danos irreparáveis. Já Feuerbach pretende resgatar o homem real, sensível, haja vista que este não pode ser pensado fora da realidade material. Segundo Feuerbach, a tarefa dos tempos modernos é a realização e a humanização de Deus, isto é, a transformação da teologia em antropologia, resgatando o homem à sua condição sensível. Habermas, todavia, argumenta que a razão secular não pode desprezar as intuições das religiões nos debates públicos. Ele defende que as religiões precisam, porém, traduzir suas intuições fundamentais para uma linguagem secular, havendo, nesse sentido, um processo de aprendizagem complementar entre secularismo e religião. Para Habermas, começa a prevalecer na sociedade *pós-secular*, e não mais apenas *secular*, a ideia de que tanto as mentalidades religiosas quanto as seculares precisam se modificar de forma reflexiva, em direção ao que Habermas chama de pós-secularismo.

**Palavras-chave:** Secularismo, Pós-secular, Religião, Feuerbach, Habermas.

**Abstract:** Our article have as objective analyses the religion's meaning in the philosophy of Ludwig Feuerbach and Jürgen Habermas, setting a dialogue between the two philosophers. For the first, understand God is, previously, understand the man. According Feuerbach, the poorer and empty life is for a man, more rich and concrete will be the God worshiped by the men. The emptying of the real world and the richness of the divinity constitute a single act. For Feuerbach, God has your place of birth only in the man's misery. Therefore, the feeling of emptiness needs a God who fulfills such a life. Habermas, in turn, recognizes the importance of the religious traditions in dealing with deep moral intuitions and in articulating what is missing or lost, not intending to strip them of intellectual content, or devalue them as an archaic waste as a figure surpassed by science. The religions, according to Habermas, keeps alive the sensibility for what is missing in the secular world, preserving, in the memory, dimensions of our personal and social interaction, in which the social and cultural rationalization process causes irreparable damage. Feuerbach, in the other hand, intends to rescue the real man, sensible, considering that this man cannot be thought outside of the material reality. According to Feuerbach, the modern ages' task is the realization and the humanization of God, this is, the theology's transformation in anthropology, rescuing the man to your condition of sensible man. Habermas, however, argues that the secular reason cannot despises the religious intuition in public debates. He defends that religion needs to translate your fundamental intuitions for a secular language, existing, in this way, a process of complementary learning between religion and secularism. For Habermas, begins to prevail in post secular society, and not only secular, the ideia that so much religious as secular needs to modify themselves in a reflexive form, toward what Habermas calls post-secularism.

**Keywords.** Secularism, Post secular, Religion, Feuerbach, Habermas.

---

<sup>1</sup>Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC) e Bolsista CAPES. Email: julianocordeiro81@gmail.com

## **Introdução.**

O artigo analisa o significado da religião na filosofia de Ludwig Feuerbach e Jürgen Habermas, estabelecendo um diálogo entre os dois pensadores. Primeiramente, destacaremos a crítica de Feuerbach à religião. Para ele, compreender Deus é, antes, compreender o homem. Nesse contexto, quanto mais pobre e vazia uma vida, mais rico e concreto será o Deus venerado pelos homens. O esvaziamento do mundo real e o enriquecimento da divindade constituem-se, como veremos neste artigo, num único ato. Segundo Feuerbach, só na miséria do homem tem Deus o seu lugar de nascimento, pois o sentimento do vazio necessita de um Deus que preencha a vida. Em Feuerbach, a religião contém os sonhos, anseios e desejos mais profundos da humanidade.

Na filosofia contemporânea, Habermas, embora critique o fanatismo religioso, reconhece a importância das tradições religiosas no trato de intuições morais profundas e na articulação daquilo que falta ou que se perdeu, não pretendendo despi-las de possíveis conteúdos racionais, nem desvalorizá-las como resíduos arcaicos de uma figura do espírito superada pelas ciências. Se Feuerbach aponta para uma crítica à religião, algo seguido por Marx e Freud, Habermas, mesmo criticando o dogmatismo das religiões, defende o seu caráter positivo, desde que traduzam suas intuições fundamentais para uma linguagem secular, havendo, inclusive, uma virada *pós-secular* em sua filosofia.

### **1.0 A religião em Feuerbach: a teologia como antropologia.**

Ludwig Feuerbach (1988, p.29) pretende resgatar o homem real, sensível, haja vista que este não pode ser pensado fora da realidade material, e sim como ser natural. Ao invés de se pensar a religião metafisicamente, Feuerbach reflete o sagrado, tendo como ponto de partida o homem, e não mais Deus. Aquilo que parece ser divino é, para ele, humano. Nesta perspectiva, não foi Deus que fez do homem a sua imagem e semelhança, e sim, primeiramente, o homem que fez de Deus a sua imagem e semelhança. Não se trata de descobrir a essência de Deus, e sim a do homem. Portanto, a tarefa dos tempos modernos é a realização e a humanização de Deus, ou seja, a transformação da teologia em antropologia, resgatando o homem à sua condição sensível.

Como demonstra Lima Vaz (2006, p.116), Feuerbach realiza uma inflexão materialista da Lógica e da Metafísica hegelianas, cujas consequências atingem, em primeiro lugar, a

Filosofia do Espírito Absoluto (Religião e Filosofia) para incidir, em seguida, sobre a concepção de homem. A filosofia de Feuerbach é, para Vaz (2006, p.116), um antropocentrismo radical, diferente, entretanto, da representação central do homem na estrutura do cosmos antigo.

A antropologia de Feuerbach representa o mundo do homem como uma projeção do homem natural, dotado dos predicados da sensibilidade. Feuerbach (1988, p.30) propõe uma concepção rigorosamente materialista do homem, definido como ser sensível. Ele afasta-se, portanto, da tradição clássica do animal racional ou do kantiano, rejeitando igualmente o conceito hegeliano de Espírito. A religião diz respeito, em Feuerbach, à consciência da própria essência do homem: os atributos de Deus são os dos homens, à medida que a filosofia é a dissolução da teologia em antropologia.

Feuerbach explica que só há Deus porque existe também o homem. Em outras palavras, sem o homem não há Deus. Para o cristianismo, por exemplo, há apenas a existência do Deus cristão, como para o paganismo há unicamente o Deus pagão. Segundo Feuerbach (1988, p.61), o pagão não duvida da existência de Júpiter, porque não repudia a essência deste. O homem, então, tem Deus como meta, porque tem a si mesmo como meta.

O conteúdo da religião é humano, uma vez que o mistério da teologia é a antropologia. Entretanto, a religião não confessa seu conteúdo humano. O saber que o homem tem de Deus é o saber que o homem tem de si mesmo, de sua própria essência. Além disso, os medos, as carências, as dificuldades, as aspirações e esperanças que o homem possui são postos na religião. A teologia, contudo, separou o homem da natureza. É preciso, em Feuerbach, recuperar o homem enquanto ser natural, sensível e material, havendo uma primazia da natureza frente ao espírito.

A essência da teologia é, por assim dizer, a do homem projetada para fora de si. Características como amor e bondade são, em primeiro lugar, predicados que definem o homem. Posteriormente, tais predicados são postos em Deus. O começo da filosofia não é Deus, e sim o homem, o finito, o determinado, o real. “Por conseguinte, o primeiro não é o indeterminado, mas o determinado, pois a qualidade determinada nada mais é do que a qualidade real; a qualidade real precede a qualidade pensada” (FEUERBACH, 2002, p.25). Desta forma, toda especulação fora ou acima do homem é uma especulação vazia.

Por meio de Deus, afirma Feuerbach (1988, p.55), conhece-se o homem, e pelo homem se conhece Deus. Este é a intimidade humana revelada, o pronunciamento do Eu do

homem. Em suma, a religião é a revelação do homem oculto, a confissão dos seus mais íntimos pensamentos, a manifestação pública dos seus segredos.

Portanto, o “desesperado sentimento do vazio e da solidão necessita de um Deus no qual exista sociedade, uma união de seres que se amam intimamente” (FEUERBACH, 1988, p.116). O homem não deseja morrer, e sim ter uma vida depois da morte: “(...) na religião cristã, tens a tua república no céu; por isso, não precisas de uma aqui. Pelo contrário, aqui, deves ser escravo, para que o céu não seja supérfluo” (FEUERBACH, 2002, p.18).

Desta forma, em Feuerbach, quanto mais pobre e vazia a vida de um homem, mais rico e concreto será o Deus venerado por ele. O esvaziamento do mundo real e o enriquecimento da divindade constituem-se num único ato. Somente um homem pobre possui um Deus rico. Este nasce de um sentimento de privação. Só na miséria do homem tem Deus o seu lugar de nascimento. Só ao homem é que Deus vai buscar todas as suas determinações, Deus é o que o homem quer ser – a sua própria essência, a sua própria meta, representada como ser real (FEUERBACH, 2002, p.76).

Interessante é notar que o fundamentalismo religioso, por exemplo, é interpretado por Jürgen Habermas (2007, p.130) como consequência de uma colonização violenta do mundo vivido. Uma modernização capitalista vinda de fora provocaria inseguranças sociais e rejeições culturais sem diversas populações. O terrorismo, para Habermas (2007, p.130), seria o efeito do trauma da modernização que se espalhou rapidamente pelo mundo. O terrorismo e o fundamentalismo religioso seriam uma reação defensiva dos modos tradicionais de vida a uma modernização violenta e acelerada, ou, nos termos de Habermas, a uma modernidade que privilegia a racionalidade instrumental, e não a comunicativa.

Apesar de Habermas criticar o fundamentalismo religioso, ele afirma que as religiões podem oferecer uma colaboração determinante para os diversos temas em discussão, desde que traduzam suas intuições essenciais para uma linguagem secular. Há, em Habermas, uma mudança significativa do papel que a religião passou a ocupar no mundo contemporâneo, em direção ao pós-secularismo, diversa da perspectiva de Feuerbach.

## **2.0 Habermas e o lugar da religião em sua obra.**

A religião tornou-se um dos temas centrais na obra habermasiana nos últimos anos, algo em segundo plano até os anos 1990, quando Habermas passa a reformular de forma significativa suas posições sobre a religião, bem como a relação do sagrado com o mundo

secular na democracia. Ele considerava a religião ainda como questão privada, reduzida à esfera dos indivíduos, sem espaço nas sociedades racionalizadas, com pouca ou nenhuma capacidade de orientar a conduta dos indivíduos. Enquanto crença privada, a religião não poderia desempenhar qualquer papel na esfera pública secularizada, pois “no ateísmo das massas, os conteúdos utópicos da tradição encontram-se ameaçados” (Habermas, 1980, p.105).

Habermas não reconhecia que formas de pensamento míticas e religiosas possuiriam ainda influência numa modernidade secularizada. Dizia ele: “não se pode negar – do ponto de vista empírico – a presença de um desenvolvimento no sentido de um ateísmo de massa” (Habermas, 1983, p.90). Porém, nos textos mais atuais, Habermas defende que as religiões possuem intuições morais que podem colaborar no debate público acerca das mais diversas questões, havendo, inclusive, uma virada *pós-secular* em sua filosofia, numa tentativa de propor um diálogo entre religião e secularismo na democracia, mantendo o caráter secular das instituições, sem, entretanto, dispensar as possíveis colaborações das vozes religiosas nas deliberações públicas.

Habermas (2007, p.8), em *Entre Naturalismo e Religião*, argumenta que, numa teoria política que trabalha com fundamentos normativos e com as condições de funcionamento de Estados de direito democrático, a oposição unilateral entre secularismo e religião coloca em risco a coesão de uma sociedade multicultural e pluralista. O Estado democrático alimenta-se de uma solidariedade de cidadãos que se respeitam reciprocamente como membros livres e iguais de uma comunidade política.

Habermas (2007, p.9) destaca que é preciso encontrar uma forma de colocar o privilégio cognitivo das ciências institucionalizadas socialmente, bem como a precedência do Estado secular e da moral social universalista, em consonância com os religiosos, numa sociedade pluralista que se autodetermina. Ele diz que não pretende apenas colocar em pauta o fenômeno da persistência da religião nas sociedades contemporâneas, como se fosse um mero fato social: a filosofia tem de levar a sério tal fenômeno a partir de dentro, como um desafio cognitivo.

Habermas (2007, p.11) defende a necessidade e a importância de um diálogo entre secularismo e religião, uma vez que há questões éticas que dizem respeito a todos, pois vivemos num mundo cada vez mais pluralista e diferenciado, mas que necessita de normas validadas por todos, constituindo um grande desafio para as tradições religiosas e iluministas. Ele destaca que a genealogia de seu pensamento pós-metafísico engloba, igualmente, as

tradições religiosas. Desta forma, o diálogo entre religião e secularismo não seria tão absurdo, como a priori poderíamos pensar.

### **3.0 A religião como pertencente à genealogia do pensamento pós-metafísico.**

O secularismo insiste na ideia de que as formas de pensamento arcaicas, contidas nas doutrinas religiosas, foram superadas e desvalorizadas com o processo de secularização do ocidente. Entretanto, o pensamento pós-metafísico de Habermas estabelece relações falibilistas com os dois lados (secular e religioso), por meio de uma reflexão sobre os limites de cada um: o pensamento pós-metafísico desconfia “tanto das sínteses das ciências naturais como das verdades reveladas” (HABERMAS, 2007, p.13).

Por isso, Habermas evita leituras reducionistas que esvaziem qualquer possibilidade de diálogo ou discussão pública com doutrinas religiosas. Sob premissas agnósticas, o pensamento pós-metafísico se abstém de emitir juízos sobre verdades religiosas. De outro lado, ele se volta, também, contra uma concepção cientificista de razão e contra a exclusão das doutrinas religiosas da genealogia da razão.

Habermas reconhece as dívidas de sua teoria em relação às tradições religiosas, sobretudo a judaico-cristã, principalmente no que diz respeito a uma ética universalista da fraternidade, de uma utopia da comunidade solidária, de uma dignidade igual entre todos os homens.

O cristianismo não é apenas uma figura precursora para a autoconcepção normativa da modernidade ou um simples catalisador, pois o universalismo igualitário, do qual surgiram as ideias de liberdade e de convivência solidária, de conduta de vida autônoma e de emancipação, da moral da consciência individual, dos direitos humanos e da democracia, é uma herança imediata da ética da justiça judaica e da ética cristã do amor. Fomos nos apropriando criticamente desta herança, deixando-a, porém, inalterada, apesar das inúmeras reinterpretações. E, hoje, inclusive, não temos alternativas com relação a essa tradição, pois, mesmo quando confrontados com os desafios atuais de uma constelação pós-nacional, continuamos a nos alimentar dessa substância (HABERMAS, 2003, p.199).

Habermas (2007, p. 261) explica que, a interpenetração histórica entre cristianismo e metafísica grega, não produziu apenas a figura da dogmática teológica. Ela promoveu, também, uma apropriação, por parte da filosofia, de conteúdos genuinamente cristãos, a saber: responsabilidade, autonomia, justificação, história, recordação, recomeço, inovação, retorno, emancipação, completude, renúncia, incorporação, internalização, individualidade e comunidade. Habermas fala acerca de conceitos bíblicos que foram traduzidos, ao longo do

tempo, para um público em geral de crentes de outras religiões e também de não crentes, ultrapassando os limites de uma comunidade religiosa particular.

Ele cita, como exemplo, a tradução da ideia de que o homem é semelhante a Deus, para a ideia da “dignidade do homem”, de todos os homens, a ser respeitada de modo igual e incondicionado. Outro exemplo é o conceito religioso de tolerância que, no decorrer dos séculos XVI e XVII, “passa a ser um conceito do direito” (HABERMAS, 2007, p.279). Em Kant, afirma Habermas, a tradução da ideia de Deus sobre a Terra, para o conceito de uma república de leis virtuosas, diz respeito a uma relevância cognitiva de conteúdos conservados nas tradições religiosas.

A filosofia moral kantiana, segundo Habermas, pode ser interpretada como uma tentativa de reconstruir o dever-ser (*Sollen*) categórico dos mandamentos divinos, por um caminho discursivo. Ao passar pela autorreflexão transcendental, o pensamento filosófico configura-se como pós-metafísico, o que não significa que ele deva ser necessariamente anticristão ou pós-religioso.

Além de Kant, Habermas (2007, p.261) cita Hegel como exemplo bem sucedido no trabalho de tradução do idioma religioso para o secular. Habermas defende a tese hegeliana segundo a qual as grandes religiões constituem parte integrante da própria história da razão. Ele enfatiza que o pensamento pós-metafísico deve incluir as tradições religiosas e metafísicas em sua genealogia.

Habermas (2007, p.159) também aponta Kierkegaard como um escritor religioso que pensa de modo pós-metafísico, porém não pós-cristão. Kierkegaard foi o primeiro, diz ele, a exigir da filosofia que aceitasse a religião como uma parceira a ser situada no mesmo nível. Além disso, na tradição do marxismo ocidental, Habermas destaca uma apropriação ateísta de conteúdos religiosos, seja na filosofia da esperança de Bloch, seja nos esforços de salvação de Benjamim ou no negativismo e nas esperanças mais secretas de Adorno.

Seria irracional, diz Habermas, colocar de lado tais tradições por considerá-las um resíduo arcaico. Que razão, pergunta ele, impediria as religiões de continuarem mantendo potenciais semânticos inspiradores? Ele defende que as tradições religiosas não são simplesmente irracionais e absurdas. As grandes religiões mundiais carregam consigo intuições racionais e momentos instrutivos de exigências legítimas.

Como explicita Habermas, o pensamento pós-metafísico assume uma dupla atitude perante a religião: “ele é agnóstico e está, ao mesmo tempo, disposto a aprender” (Habermas, 2007, p.162). Portanto, ele defende um processo de aprendizagem complementar entre

religião e secularismo, por meio do conceito de *pós-secularismo*, uma vez que o secular deve agora ser pensado a partir da sobrevivência das religiões, além das possíveis colaborações das vozes religiosas nos debates públicos.

As religiões, por sua vez, devem respeitar o caráter secular das instituições e as diversas visões de mundo. Se em Feuerbach é destacado o alienante da religião, em Habermas há uma ênfase nos possíveis conteúdos éticos e humanísticos presentes nas religiões, que a razão secular não pode desprezar.

#### **4.0 A Reviravolta Pós-Secular: uma dialética da secularização.**

Primeiramente, Habermas afirma que para poder se definir como pós-secular, “uma sociedade deve primeiro ter sido secular” (HABERMAS, 2015, p.1). Para ele, começa a prevalecer na sociedade pós-secular, e não mais apenas secular, a ideia de que tanto as mentalidades religiosas quanto as seculares precisam se modificar de forma reflexiva, aprendendo as contribuições de uma e de outra para os diversos temas. Nesse sentido, Habermas explica o porquê do termo pós-secular:

A expressão “pós-secular” foi cunhada com o intuito de prestar às comunidades religiosas reconhecimento público pela contribuição funcional relevante prestada no contexto da reprodução de enfoques e motivos desejados. Mas não é somente isso. Porque na consciência pública de uma sociedade pós-secular reflete-se, acima de tudo, uma compreensão normativa perspicaz que gera consequências no trato político entre cidadãos crentes e não crentes (HABERMAS, 2007, p.126).

Na sociedade pós-secular, cidadãos seculares e religiosos devem estar dispostos a se ouvirem reciprocamente nos debates públicos e a aprenderem uns com os outros. Modos de pensar fundamentalistas, por exemplo, não se conciliam com a mentalidade a ser compartilhada por um grande número de cidadãos quando pretendem manter coesa a comunidade democrática. Os crentes devem aprender a relacionar, de modo reflexivo e compreensível, suas próprias convicções de fé, com o fato do pluralismo religioso e cultural, num mundo habitado por crentes das mais diversas religiões e não crentes.

No pós-secularismo, impõe-se a ideia de que a modernização da consciência pública abrange, em diferentes fases, tanto mentalidades religiosas como profanas, transformando-as reflexivamente. Habermas (2007, p.158) argumenta que a secularização cultural e social deve ser entendida como um processo de aprendizagem complementar, que obriga tanto as tradições do iluminismo quanto as doutrinas religiosas a refletirem sobre seus respectivos



limites. A consciência religiosa, nesse sentido, precisa assimilar cognitivamente o contato com outras visões de vida: ela deve se abrir às premissas do Estado constitucional que se fundamenta numa moral profana.

A compreensão pluralista da tolerância em sociedades pós-seculares exige dos crentes e não crentes a compreensão razoável de que eles têm de contar com a permanência de um dissenso. A neutralidade em termos de visões de mundo do Estado secular, garantidora de iguais liberdades éticas para cada cidadão, não diz respeito, contudo, à generalização política de uma visão de mundo secularista. Este é um aspecto novo no pensamento de Habermas. Ele, então, diferencia o conceito de *secular/laico*, de *secularista/laicista*, em recente artigo publicado no jornal *La Republica*.

Aqui eu gostaria de fazer uma distinção entre laico e laicista, entre secular e secularista. A pessoa laica, ou não crente, se comporta com agnóstica indiferença em relação às pretensões religiosas de validade. Os laicistas, ao contrário, assumem uma atitude polêmica em relação àquelas doutrinas religiosas que (embora cientificamente infundadas) têm grande relevância na opinião pública. Hoje, o secularismo se apoia frequentemente em um naturalismo “hard”, justificado em termos científicas. Pergunto-me se – para os fins da autocompreensão normativa de uma sociedade pós-secular – uma mentalidade laicista hipoteticamente generalizada não acabaria sendo igualmente pouco desejável em comparação com um desvio fundamentalista dos crentes. Na realidade o processo de aprendizagem deveria ser prescrito não só para o tradicionalismo religioso, mas também para a sua contrapartida secularizada (HABERMAS, 2015, p.2-3).

Vale lembrar que Habermas preserva o ganho histórico da secularização das instituições e da separação entre Igreja e Estado, sendo algo, para ele, inegociável e de absoluta importância. No pós-secularismo, portanto, o Estado continua sendo neutro em termos de concepção de mundo, mas não seria secularista ou laicista, no sentido de defender uma ideologia que relegasse a religião.

A palavra secularização teve, a princípio, explica Habermas (2007, p.260), o significado jurídico de uma transferência dos bens da Igreja para o poder público secular. Esse significado foi transmutado para o surgimento da modernidade cultural e social como um todo. Desde então, diz ele, apreciações opostas têm sido associadas à secularização, a saber: uma de caráter plenamente otimista, através do modelo progressista de uma modernidade desencantada; e outra pessimista, vinda das religiões fundamentalistas, que consideram a modernidade como uma época desamparada.

Para Habermas, as duas explicações cometem o mesmo erro. Elas consideram um jogo de soma zero entre, de um lado, as forças produtivistas da ciência e da técnica, liberadas pelo

capitalismo e, de outro, os poderes conservadores da religião. Essa imagem não é adequada para uma sociedade pós-secular e pluralista que se ajusta à sobrevivência de comunidades religiosas em um ambiente cada vez mais secularizante.

Habermas fala que, para proteger o princípio da tolerância contra a suspeita de uma determinação repressiva e para definir aquilo que ainda pode ser tolerado ou não, é preciso que todas as partes, religiosas e seculares, participem das deliberações. No pós-secularismo, a tolerância não pode ser concedida exclusivamente por uma autoridade religiosa ou secular em particular. Em realidade, crentes e não crentes devem participar conjuntamente das deliberações no Estado democrático de direito.

Habermas destaca que devemos tolerar as crenças de outras pessoas “sem aceitar a sua verdade, e tolerar outros modos de vida sem apreciar o seu valor intrínseco” (HABERMAS, 2004, p.53). A tolerância, em Habermas, deve ser entendida como a expressão do sentido de inclusão simétrica de todos os cidadãos. Nesse sentido, o secular não necessariamente tem obrigação de ter estima pela visão religiosa do crente, e sim respeito. O reconhecimento tem de ser pressuposto, caso se pretenda institucionalizar corretamente a tolerância com pessoas que seguem outras crenças ou que pensam de modo diferente.

Inclusão não significa aqui confinamento dentro do próprio e fechamento diante do alheio. Antes a “inclusão do outro” significa que as fronteiras da comunidade estão abertas a todos – também e justamente àqueles que são estranhos um ao outro – e querem continuar sendo estranhos (HABERMAS, 2002, p.8).

Como lembra Habermas, a unidade da razão fundamenta-se na pluralidade de suas vozes, na inclusão de todos no debate público, sejam crentes ou não. Para ele, é intrínseca a ideia de uma razão que una, sem reduzir o que é distinto ao denominador comum, que entre estranhos torne reconhecível o que é comum, mas deixe ao outro a sua particularidade.

### **Conclusão.**

Como vimos antes, há, em Feuerbach, a tentativa de resgatar o homem real, sensível, pois este não pode ser pensado fora da realidade material. Ao invés de se pensar a religião metafisicamente, Feuerbach reflete o sagrado, tendo como ponto de partida o homem, e não mais Deus. “Se, na prática, o homem entrou para o lugar do cristão então também no plano teórico o ser humano deve substituir o divino” (FEUERBACH, 2002, p.16).

A teologia é, em Feuerbach, uma antropologia. Aquilo que parece ser divino é humano. Para ele, não se trata de descobrir a essência de Deus, e sim a do homem. A tarefa dos tempos modernos é a realização e a humanização de Deus, ou seja, a transformação da teologia em antropologia, resgatando o homem à sua condição sensível.

Além disso, Feuerbach destaca que o desesperado sentimento do vazio e da solidão necessita de um Deus no qual exista sociedade, uma união de seres que se amam intimamente. Desta forma, em Feuerbach, quanto mais pobre e vazia a vida de um homem, mais rico e concreto será o Deus venerado por ele.

Para Habermas, contudo, as religiões mantêm viva a sensibilidade para o que falhou no mundo secular, preservando, na memória, dimensões de nosso convívio pessoal e social, nas quais os processos de racionalização social e cultural provocaram danos irreparáveis. Habermas destaca que as ordens liberais dependem da solidariedade de seus cidadãos e que suas fontes podem “secar no caso de uma secularização descarrilhadora da sociedade em seu todo” (HABERMAS, 2007, p.116). Para ele, as Escrituras Sagradas e as tradições religiosas possuiriam intuições sobre a falta moral e a salvação, sobre a superação salvadora de uma vida tida como sem salvação, as quais são mantidas e interpretadas durante milênios.

Apesar de exemplos históricos que revelam um papel autoritário e repressivo das igrejas e movimentos fundamentalistas, Habermas (2007, p.140) destaca que igrejas e comunidades religiosas preenchem funções que não são destituídas de importância para a estabilização e o desenvolvimento de uma cultura política liberal. “Neste contexto, são impressionantes as raízes religiosas profundas do estoque motivacional da maioria dos movimentos sociais e socialistas” (HABERMAS, 2007, p.141).

Segundo Habermas (1990, p.61), em seu *Pensamento Pós-metafísico*, enquanto a linguagem religiosa trazer consigo conteúdos semânticos inspiradores, que não podem ser jogados fora, a filosofia, mesmo em sua figura pós-metafísica, não poderá desalojar ou substituir a religião: enquanto não se encontrar no meio da fala argumentativa palavras melhores para caracterizar aquilo que as religiões sabem dizer, a existência delas será legítima, mesmo no contexto de um pensamento pós-metafísico.

Feuerbach, entretanto, destaca o caráter de alienação da religião, que ocorre no mesmo instante em que o mundo humano se esvazia de sentido, aspecto este recuperado por Marx em sua crítica à religião e ao capital, bem como Freud na psicanálise. Já Habermas enfatiza os possíveis conteúdos éticos e humanísticos presentes nas doutrinas religiosas, tal qual um reservatório de sentido para a vida humana, que o secularismo não pode desprezar.

As religiões devem, no entanto, ser capazes de traduzir suas intuições fundamentais para uma linguagem secular, haja vista um mundo plural de crentes e não crentes. Os secularizados, por sua vez, não podem negar totalmente o potencial de verdade das visões religiosas de mundo, nem negar aos concidadãos religiosos o direito de contribuir nos debates públicos. Dos secularizados, espera-se o treino para uma relação autorreflexiva com os limites do esclarecimento.

### Referências Bibliográficas

FEUERBACH, L. *A Essência do Cristianismo*. Campinas: Papyrus, 1988.

\_\_\_\_\_. *Princípios da Filosofia do Futuro e Outros Escritos*. Lisboa: Edições 70, 2002.

HABERMAS, J. *A Crise de Legitimação no Capitalismo Tardio*. 3. ed. São Paulo: Tempo Brasileiro, 1980.

\_\_\_\_\_. *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1983.

\_\_\_\_\_. *Pensamento Pós-metafísico: Estudos Filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

\_\_\_\_\_. *A Inclusão do Outro: Estudos de Teoria Política*. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

\_\_\_\_\_. *Era das Transições*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

\_\_\_\_\_. Fundamentalismo e Terror. In: BORRADORI, G. *Filosofia em Tempo de Terror: diálogo com Habermas e Derrida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

\_\_\_\_\_. *Entre Naturalismo e Religião: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

\_\_\_\_\_. *A Minha Crítica à Razão Laicista*. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/541342-a-minha-critica-a-razao-laicista-artigo-de-jurgen-habermas>. Acesso em: 27. Mar. 2015.

VAZ, L. *Antropologia Filosófica I*. 8.ed. São Paulo: Edições Loyola, 2006.