

RELIGIÃO E DEMOCRACIA: PARCEIRAS NO PENSAMENTO DE HABERMAS

IRIO VIEIRA COUTINHO ABREU GOMES 
Doutor em Filosofia / UFPE

RESUMO

As sociedades democráticas atuais possuem dentre de seus pressupostos a laicidade do Estado. Isso quer dizer que o Estado não deve ter nenhuma religião como oficial bem como, qualquer cosmovisão, ideologia ou filosofia. Esse trabalho tem por objetivo defender que a religião oferece subsídios de consolidação ao Estado Democrático. Minha argumentação é construída segundo a Filosofia da Religião de Habermas. Na introdução discorro sobre o nascimento do Estado Democrático Laico a partir de duas heranças dos conflitos religiosos: o liberalismo político e o direito natural. Isso levou ao deslocamento da religião para fora do âmbito dos assuntos políticos levantando dúvidas se o Estado Laico não se tornara instrumento de discriminação da religião. Daí surgem as tensões entre seculares e religiosos que exploro logo em seguida. Na terceira parte, figurando como antessala da reconciliação entre religiosos e seculares, apresento uma breve história da razão segundo Habermas, que mostra a religião como formadora de nossa racionalidade filosófica secular. Como tentativa de solução aos problemas gerados pela diversidade cosmovisional contemporânea, termino o texto apresentando o que chamo de propostas habermasianas, pois algumas são do próprio Habermas e outras inspiradas nele.

Palavras-chave: Habermas; religião; democracia.

RELIGION AND DEMOCRACY: PARTNERS IN HABERMAS THOUGHT

ABSTRACT

Current democratic societies have among their premises the laicity of the State. This means that the State should not have any official religion, as well as any worldview, ideology or philosophy. The purpose of this work is to explain how religion offers support for consolidation of the democratic state. The argument presented here is built according to Habermas' philosophy of religion. The introduction discusses the birth of the secular democratic state from two consequences of religious conflicts: political liberalism and natural rights. These led to the removal of religion from political matters, raising doubts as to whether the secular state had not become an instrument of discrimination against religion. Hence arise the tensions between secular and religious men, which will be explored next. In the third part, representing an antechamber of reconciliation between secular and religious men, a brief history of reason according to Habermas is presented, showing religion as the creator of our secular rationality. As an attempt to solve the problems caused by the modern diversity of worldviews, the text ends with the presentation of what could be called Habermasian proposals, since some are by Habermas himself and others are inspired by him.

Keywords: Habermas; religion; democracy.

1 INTRODUÇÃO

Quais as implicações da religião para a democracia contemporânea? Entendo por democrático um governo que garanta liberdade de expressão, de consciência, de reunião, imprensa e direito ao voto para todos. Em termos do engendramento de sua própria formação, os Estados modernos visaram a acomodação do capitalismo nascente e a solução das guerras religiosas, o que contribuiria bastante para o ambiente de estabilidade sempre reclamado pelos mercados. A questão religiosa foi oportuna também para a gênese do direito internacional por encontrar uma racionalidade que permeava todos os discursos. Um fator de grande estímulo para a secularização do poder estatal foram os conflitos entre as diferentes religiões na Europa. As partes em disputa não encontravam um ponto em comum para dissolver as contendas, isso só se deu a partir do universalismo próprio dessas religiões convertido para os fins do mundo democrático que se germinava:

Apenas sob as premissas da razão humana “natural”, comum a todos, as partes beligerantes conseguiram adotar nas confrontações políticas, um ponto de vista comum para além das fronteiras sociais da própria comunidade de crentes (HABERMAS, 2015b, p. 139).

Contribuíram para tanto o liberalismo de Locke e o direito internacional em Hugo Grócio. Antes da Reforma Protestante o catolicismo unificava as diversas demandas sociais e políticas dos europeus, esse pacto se rompe com os diferentes protestantismos que se multiplicam a partir do século XVI. Isso trouxe novos desafios à filosofia política que teve de buscar um novo ponto de concordância entre os diferentes valores sociais que derivavam da diversidade religiosa, a fim de resgatar a estabilidade no continente. A melhor solução encontrada foi a do liberalismo político assumindo a tolerância religiosa, onde as religiões não deveriam ser nem estimuladas, nem perseguidas pelo Estado e este, só delas se ocuparia no caso de desordem pública.

Essa solução é criticada por muitos religiosos porque trata igualmente todas as religiões, visões de mundo e moralidades. Para eles esse igualitarismo não faz jus às diferenças entre elas. A respeito dessa questão, Rawls opera a distinção entre pano de fundo cultural (background culture) e cultura pública (public culture). Na primeira estão contidas todas as doutrinas abrangentes (incluindo as religiões) e na segunda estaria a política, o que separa religião (ou as doutrinas abrangentes em geral) da política. Nesse quesito os religiosos alegam que não é possível fazer uma boa distinção

entre as duas e que a formação recebida na cultura de base é imprescindível para a formação do caráter e participação na vida pública. Não é que Rawls (WEITHMAN, 2010, p. 600) seja contrário a quaisquer associações religiosas, apenas argumenta que as pessoas devem aprender a pensar as questões da política de forma independente da religião, e que as próprias instituições religiosas podem operar dessa maneira. Na verdade, Rawls convida as religiões ao ambiente público revisando o conceito de política e, assim, legitimando as contribuições de cidadãos religiosos (HABERMAS, 2015, p. 217). O não acolhimento dessa proposta acaba por colocar as religiões sob suspeita, quando se põem a contribuir com o debate político.

2 TENSÕES ENTRE RELIGIOSOS E SECULARES NA DEMOCRACIA

Tal desconfiança deve-se, dentre outras razões, ao passado de disputa entre religiosos e seculares pelo poder político e o crescente fundamentalismo religioso de nosso tempo, isso faz com que o cidadão secular hesite em acreditar que o religioso consiga colaborar na elaboração de acordos de convivência que inclua o não religioso. Muitas vezes o secularismo é estimulado pela descrença do cidadão secular de que o religioso possa compartilhar com ele dos mesmos valores de uma sociedade livre e aberta. Parte-se de uma suposição pós-moderna de incomunicabilidade entre diferentes culturas, defendendo que as visões de mundo seculares e religiosas, geram uma disputa insuperável onde o acordo discursivo é impossível. Unido a isso está a noção de que o mundo contemporâneo é um mundo onde, pelo menos quando temos de decidir algo importante em qualquer âmbito da vida (exceção feita à minha vida privada) não podemos contar com a premissa da existência de Deus, mesmo que isso não implique nenhuma religião em particular. Construimos um mundo social da mesma maneira que entendemos o mundo natural, sem Deus.

É Charles Taylor (2010, p. 647ss) quem nos fala das “Estruturas de Mundo Fechadas” (EMFs). Essas são as formas como compreendemos as coisas restritivamente e que, no mais das vezes, não nos damos conta disso. Na modernidade do século XIX estruturamos um mundo sem Deus onde as estruturas políticas, sociais, literárias, artísticas, econômicas e do cotidiano em geral passaram a ser vividas de maneira alheia ao transcendente. As pessoas não se concentram mais em torno das catedrais como no fim da antiguidade e início da Idade Média, a religião não é mais a chave da coesão social, seu poder aglutinador e organizador cede lugar para o

capitalismo industrial crescente, à urbanização, ao materialismo e consumismo, esses se tornam a melhor forma de viver, neles está o portal para um mundo melhor. A contribuição da religião foi inegavelmente importante para o processo civilizatório, mas não tem mais apelo perante a novidade do mundo novo, do bem estar, técnico e organizado. Como afirmou Ratzinger, um mundo “que tem como próprio conteúdo a adoração da prosperidade e do planejamento racional” (RATZINGER, 2020, p. 52). Parece que Nietzsche tinha razão ao dizer que matamos Deus. Na leitura de Charles Taylor (2010, p. 658-659):

uma das ideias essenciais que essa alocação capta é a de que, no mundo moderno, deram-se condições, nas quais não é mais possível crer em Deus de modo honesto, racional, sem confusões ou falsificações ou reserva mental. Essas condições não nos deixam nada em que possamos crer além do humano – felicidade humana ou potencialidades humanas ou heroísmo humano.

Uma realidade social em que Deus é irrelevante se desdobra rapidamente num ativismo político de exclusão dessa hipótese e dos que dela partilham da vida pública, em outras palavras, a consequência é o laicismo. O processo histórico do laicismo se deu através de leis que restringiam a religião para além de sua interferência em assuntos políticos que lhe seriam vedados. A tolerância dos poderes seculares para com a religião, muitas vezes foi um disfarce para limitar sua atuação¹. Certamente um dos pontos mais polêmicos é o da prática privada e não pública da religião.

Aqui há um problema de compreensão epistemológica, onde a separação requerida entre público e privado simplesmente não é possível. O poder público deve entender que o crente não pode sair de casa e deixar a fé no guarda-roupa. A fé não é algo acrescido ao crente, mas é algo próprio a seu existir. A fé é motor da ação do crente e o mesmo não pode ser obrigado a fazer algo que contradiga sua fé. Não se pode obrigar uma médica católica a praticar um aborto. É nessa mesma direção que: “o

¹ Chamo atenção para a transição do Estado Liberal Laico como pensado pelo liberalismo do século XVII, que entendia a liberdade religiosa como um direito cujo limite era a interferência nos assuntos do Estado, para o laicismo contemporâneo que intenta, inclusive através de leis, a diminuição do espírito religioso das pessoas por entender que ela mesma, a religião, é uma ameaça às liberdades democráticas. Segundo Habermas: “Pelo contrário, a demanda laicista de que o Estado deveria abster-se de qualquer política que favoreça ou que (em consonância com as garantias da liberdade religiosa) constranja a religião como tal e, portanto, a todas as comunidades religiosas igualmente, equivale a uma interpretação excessivamente estreita do dito princípio” (HABERMAS, 2006, p. 131). Por outro lado, é o Estado Democrático que garante a liberdade religiosa (na verdade qualquer liberdade!), não podendo essa ser exercida contra a própria democracia. Não existe liberdade religiosa em ditaduras, nessa direção, uma atividade religiosa que questione o regime democrático é incompatível com esse regime.

Estado não pode obrigar a seus cidadãos, a quem garante a liberdade religiosa, deveres que são incompatíveis com sua forma de existência enquanto crentes” (HABERMAS, 2006, p. 133). Sua própria existência como pessoas religiosas estaria comprometida e isso representa seu ser mais forte. Todo dever implica um poder no sentido em que só posso ser obrigado a fazer algo (dever) se tiver condição de fazê-lo (poder). Obrigar alguém a fazer algo contraditório ao que ela é, é querer, de alguma forma, a autoeliminação dela enquanto pessoa, o que de maneira alguma tem ressonância com os direitos humanos. Desse modo, argumenta Habermas (2006, p. 134-135) que: “o devoto leva a cabo sua existência diária ‘desde’ a fé. A fé verdadeira não é apenas uma doutrina, um conteúdo que é objeto de crença, se não uma fonte de energia da que se alimenta performativamente a vida inteira do crente”. Obrigar o crente a separar sua vida social e política de sua religião é um projeto laicista antiquado a um mundo pós-metafísico e ilusório em qualquer mundo possível. Por detrás de toda essa exigência ao cidadão religioso se esconde a ideia bastante antiga de que há uma forma legítima de se viver, um modo de vida padrão que deve ser seguido por todos.

O problema é que, factualmente, não há uma ética universal, o modo de vida imparcial, uma atitude única que possa se referir a todos de forma independente e que a todos acolha, isso simplesmente não existe e não faltaram tentativas ao longo da história da filosofia para alcançá-las e todas faliram. Os esforços da filosofia para fundamentar um modo universalmente aceito de vida ético-política sejam por vias metafísicas (Tomás de Aquino, Kant) ou pretensamente não metafísicas (Nietzsche, Marx) são abandonados no século XX com a própria falência das metafísicas em sentido mais amplo (espiritualistas e materialistas). Consequentemente, as tentativas de padronizar os modos de viver das pessoas não têm lugar na filosofia contemporânea:

Como uma filosofia que se tornou autocrítica já não se pode permitir enunciados gerais acerca da totalidade concreta das formas de vida apta a apresentar como exemplares, não tem mais remédio que referir os mais afetados a discursos que eles mesmos busquem respostas a essas suas questões substanciais, a saber, às questões substanciais que se possam surgir (HABERMAS, 2001, p.91).

Sem um contexto muito específico o problema filosófico sobre a “boa vida” não comporta um encaminhamento argumentativo que nos oportunizaria um bom debate. Duvido que a resposta a essa questão seja semelhante quando a pergunta é feita para um índio na Amazônia e para um empresário da av. Faria Lima. Levando tudo isso em consideração, mesmo assim caberia perguntar, se decidimos desde a aurora da

modernidade viver num Estado Liberal, que é neutro em relação às cosmovisões: modos de vida contrários a essa neutralidade não deveriam ser inibidos? Falar disso envolve discutir a própria neutralidade do liberalismo.

Segundo Habermas, Rawls argumenta que a discussão pública deve ser feita a partir de uma moralidade política comum e que, no caso das religiões ou quaisquer doutrinas abrangentes quiserem dessas discussões participar, devem tomar por base essa moralidade. Para os religiosos esse critério limita a participação das religiões tirando o direito desses cidadãos de participar da discussão pública. O problema é que qualquer moralidade possui conceitos que geram desacordo na hora da aplicação. Dependendo do ponto de vista moral conceitos como justiça, por exemplo, podem ter significados bastante diferentes, assim a moral neutra que o liberalismo pretende anunciar como sua é, na verdade e desde sempre, comprometida até os dentes com seus conceitos próprios e apresenta-se como mais uma moralidade, dentre outras com as quais disputa espaço na sociedade. Dessa forma, é ilusória a ideia de uma moral pública isenta de pressupostos quando na verdade é devedora de algum tipo de metafísica. O liberalismo político em suas relações com a religião tem problemas de base quando parece partir de um tipo de formalismo (ao modo de Kant) se esquecendo das reais condições de vida das pessoas no espaço público. Parte do pressuposto (ainda que inconscientemente) de que as pessoas estão prontas para aderir moral e socialmente a essa bela construção racional alienada.

Essa moralidade política comum do liberalismo, tal como Rawls e outros a entendem, seria um tipo de moralidade puramente racional que serviria a todos. Possui semelhança de família (para usar um termo de Wittgenstein) com o naturalismo que toma para si a chancela da neutralidade da ciência. É característica própria da ciência a organização de uma metodologia empírica para a investigação de seus objetos, sem uma preocupação primeira com a influência que a própria metodologia escolhida tem nos resultados. Isso pode nos levar a pensar que os resultados da ciência são sempre os mesmos e totalmente independentes de premissas (plasmadas na metodologia) contestáveis, dando a impressão de um conhecimento isento, de estar num referencial privilegiado, ou, num sentido mais filosófico, a ciência é tomada como quem olha o mundo de lugar nenhum. Bem, esse entendimento só é problemático quando tratado filosoficamente numa visão totalizadora, pois “o ‘lugar nenhum’ que então é assumido sem reflexão, e desde o qual se projeta a cosmovisão naturalista do cientificismo forte,

não passa do cúmplice clandestino do ‘ponto de vista divino’ vazio da metafísica” (HABERMAS, 2015, p. 94).

Ver a realidade de forma totalizante, livre de pressupostos, despreendida de toda subjetividade é ter a visão do próprio Deus. Como esse é problema da teologia que decodifica a revelação divina, tinha ela o primeiro lugar dentre as ciências da Idade Média (já Aristóteles a exaltava enquanto metafísica). Aqui é inevitável vir à memória boa parte da filosofia medieval que se estruturava nos limites da teologia, tendo as ciências da natureza, na modernidade, substituído a religião na promulgação das verdades, parte da filosofia contemporânea se protege sob o guarda-chuva das garantias científicas. Se a teologia foi desbancada, sua ideia de verdade metafísica foi transferida para a ciência. Para os filósofos naturalistas, fisicalistas, empiristas-lógicos, positivistas e afins, o anúncio de Hegel da libertação da filosofia de amarras estranhas a ela mesma a partir de Descartes é falso.

O problema desse entendimento está em que a ciência só é neutra enquanto não se transforma em filosofia. Isso acontece quando interpretamos os dados científicos e os manipulamos como instrumentos de legitimação de uma visão de mundo nossa. É nessa hora que o naturalismo vira uma dentre muitas cosmovisões. Ora, enquanto cosmovisão, intenta dizer o que seja a realidade e, enquanto naturalista, afirma que a mesma se esgota nos enunciados possíveis de serem formulados cientificamente. É flagrante que esse raciocínio incorre em petição de princípio, pois a própria ciência não tem (porque não pode ter) um enunciado científico que justifique que só enunciados cientificamente possíveis são enunciados reais. O caso típico de naturalismo que atravessa a linha divisória e se transforma numa cosmovisão, é o de quando a prática científica passa a afetar nossas concepções éticas (Habermas fala das pesquisas com embriões, por exemplo):

Nisso se mostra, por certo, que o naturalismo – que se apoia numa elaboração sintetizadora de informações científicas – é de natureza cosmovisional e que, em relação à relevância do saber para as orientações éticas da ação, se encontra a mesma altura das interpretações religiosas (HABERMAS, 2006, p. 263).

Se a neutralidade do liberalismo é duvidosa, visões laicas da realidade não se podem sobrepor epistemicamente às visões religiosas. Se é verdade que Estado Democrático deve preservar sua secularidade, também o é que a cosmovisão secular não pode ter qualquer tipo de primazia sobre outras, nem o Estado secular nem o cidadão secularizado podem: “negar por princípio o potencial de verdade das visões

religiosas de mundo, nem questionar o direito dos cidadãos crentes de contribuir com a linguagem religiosa à discussão pública” (HABERMAS, 2006, p. 313). Alguém que fosse contra o argumento religioso poderia reclamar que suas origens na fé o desqualificam à discussão pública, mas já argumentei que as dúvidas do ponto de vista epistêmico não se sustentam. Defendo a garantia do uso da argumentação segundo a fé, igualmente, ninguém, religioso ou não, precisa com ela concordar.

Apesar de Habermas afirmar que se ocupa não de conteúdos morais, mas da forma procedimental com fim de possibilitar a participação no debate público das diversas cosmovisões, parece apontar para uma moral mínima, isso significa que ela tem de estar “comprometida unicamente com a ideia de igual respeito e consideração para com todas as pessoas” (HABERMAS, 2006, p. 276), em outras palavras, um tipo de regra de ouro é ainda necessária, e essa é encontrada nas tradições religiosas. Por outro lado, os princípios que regulam as relações dentro de um Estado Liberal são fundados racionalmente e devem buscar a inclusão para todos os seres humanos independentemente da religião ou cultura. Sua condição básica é a liberdade negativa, a saber, a garantia de que meu modo de vida não será retaliado. Evidentemente que se faz necessário o devido cuidado com questões peculiares quando de seu emprego, mas isso não fere sua universalidade e “além disso, eles não têm nem *prima facie* uma relação de tensão com os "valores" de outras culturas” (HABERMAS, 2015). Dessa forma, sua única exigência para as religiões, ideologias e cosmovisões é a aceitabilidade de viver no mesmo condomínio daquele vizinho chato! Numa sociedade democrática são os próprios cidadãos que devem garantir reciprocamente os direitos inalienáveis à sua condição de pertencentes à sociedade civil, onde de maneira livre expressam suas identidades e valores.

Um dos grandes aprendizados que tivemos, infelizmente, também, a custa de muita violência, foi o da secularidade do Estado com liberdade de religião. E essa é uma conquista que não queremos abrir mão, contudo:

para que o princípio de tolerância possa livrar-se de toda suspeita de uma determinação repressiva dos limites da tolerância, a definição do que pode ser tolerado e do que já não pode ser tolerado, requer razões convincentes em que todas as partes possam aceitar por igual (HABERMAS, 2006, p.127).

Para melhor entendermos a crítica de Habermas a democracias onde a liberdade religiosa parece ser afetada em sua essência, analisemos o questionamento feito com relação à problemática levantada sobre como comunidades religiosas vão respaldar um

regime constitucional, que não possibilite o prosperar de suas doutrinas compreensivas ou mesmo possam debilitá-las. Evidentemente o problema aqui nada tem a ver com o liberalismo político ele mesmo, mas a uma “delimitação secularista e demasiado estreita do papel político da religião nos marcos de um ordenamento liberal” (HABERMAS, 2006, p. 131). Não há dúvidas que as constituições dos Estados Democráticos garantem a ação das comunidades religiosas, contudo, ao mesmo tempo, formam uma carapuça protetora contra a influência religiosa (e de quaisquer doutrinas abrangentes) nas decisões coletivas. Até aqui não vejo problemas, desde que daqui não se infira a impossibilidade de contribuição das comunidades religiosas e de seus cidadãos à formação do cidadão democrático.

Não faltam: “debates atuais que provam que as comunidades religiosas seguem sendo relevantes para uma legitimação democrática do ordenamento social, mesmo depois da secularização do poder estatal” (HABERMAS, 2015b, p. 19). O Estado deve ser imparcial em suas relações com as comunidades religiosas, nenhuma das partes deve ser privilegiada em relação às outras. Não há dúvidas da necessária adaptação das religiões ao Estado secular e que isso deve ser feito, para ter credibilidade junto à comunidade religiosa, do interior da própria crença. Isso já é realidade para a maioria das comunidades judaicas, bem como às Igrejas católica e muitas protestantes que se adaptaram totalmente ao liberalismo democrático na década de 60 quando do Concílio Vaticano II. Pelas mesmas razões, constitui-se em puro preconceito não acreditar nessa possibilidade para o Islã, quando muitos já vivem sua religião sem tensões graves com o mundo ocidental. É uma realidade que “também no mundo Islâmico está crescendo a intelecção de que na atualidade é necessário um acesso histórico-hermenêutico às doutrinas do Corão” (HABERMAS, 2015, p. 277). Contudo, uma posição estatal que desacredita, por princípio, que a religião possa cooperar com esse mesmo Estado acaba por diminuir a religião e é uma extrapolação a separação Estado/Igreja, figurando como um tipo de laicismo.

Essa tese é facilmente contrariada por exemplos históricos de atitudes de inspiração religiosa, tomadas por pessoas religiosas, que favoreceram a democracia e direitos humanos como em Martin Luther King e os direitos civis dos negros nos EUA, a importante contribuição evangélica para a democracia alemã, a participação de católicos, evangélicos e judeus na retomada da democracia brasileira e, atualmente os protestos de budistas contra o golpe militar em Mianmar.

3 RELIGIÃO NA ORIGEM DA MORAL E FILOSOFIA POLÍTICA DEMOCRÁTICA

Habermas crê que uma história da razão que se apropriou da herança deixada pela religião seria providencial para abrir espaço de diálogo para aqueles (seculares e religiosos) que queiram observar uma possível aproximação da religião com os valores democráticos. Isso é feito a partir da moralidade religiosa que enxerga a comunidade de fé sempre como um grupo de indivíduos com um objetivo em comum, onde, cada indivíduo, é, desde sempre, responsável por si e pelo outro. No artigo “Religión y pensamiento posmetafísico. Una réplica.” Habermas conta uma história do desenvolvimento da religião desde os politeísmos antigos, passando pela era axial até o início do cristianismo. Sua abordagem tem como fio condutor um desenvolvimento da religião enquanto processo de aprendizagem proporcionado por impulsos cognitivos de uma autocompreensão do homem. Uma genealogia como essa pode levar a uma depreciação histórico-filosófica das formas religiosas de pensamento, posto que poderiam ser vistas como coisa ultrapassada. Mas, para Habermas:

Segundo minha concepção, as interpretações religiosas acerca do eu e do mundo, adaptadas às modernas concepções da vida e do conhecimento, pertencem tanto aos discursos legítimos da modernidade como à variedade dos enfoques do pensamento pós-metafísicos que rivalizam na atualidade (HABERMAS, 2015, p. 110).

Essa necessidade do elemento religioso é notória quando falamos de uma moralidade que nos mantém unidos. Quanto à suficiência da razão iluminista para dar conta dos problemas relativos à união social, questiona Habermas: “É suficiente o potencial desta grandiosa e, tal qual espero, imperdível cultura ilustrada, para gerar, nas condições de sociedades complexas, os argumentos necessários em situações de crise para uma ação solidária socialmente?” (HABERMAS, 2015, p. 117). A pergunta pelo que seja a moral, a virtude, do que é a ação moral correta motivou a reflexão filosófica, no mínimo, de Sócrates até Hegel. Nossa atual crise moral e carência de uma filosofia moral é reflexo de uma questão pressentida em Hume e, melhor organizada pelos herdeiros de Nietzsche que pode ser formulada assim: Caso seja possível, por que agir moralmente? Uma pergunta como essa simplesmente não encontra resposta na tradição da razão prática filosófica pura. É por essas e outras (como a questão de conciliar agir moral e felicidade) que Kant “na intenção de buscar argumentos para a ‘autoconservação da razão’” (HABERMAS, 2015, p. 162), em outras palavras, em busca de uma salvação da razão mesma, se apropria criticamente da herança religiosa. Diante

da decadência de uma razão secular nos moldes iluministas, se faz necessário e urgente o reconhecimento da origem religiosa de nossas intuições morais mais caras e duradouras:

Nesse contexto é útil uma consciência genealógica da origem religiosa da moral racional de igual respeito por todas as pessoas. A evolução ocidental se caracteriza essencialmente pelo fato de que a filosofia se apropriou, uma e outra vez, dos conteúdos semânticos procedentes da tradição judaico-cristã (HABERMAS, 2015, p.219).

Não seria aqui o lugar para se devolver a Deus seu posto a fim de que não impere entre nós a total ausência de compromisso ético? Que Deus é esse? Resposta: o Deus das tradições religiosas afins com as principais pesquisas teológicas e exegéticas da atualidade. Uma moral social laica sempre parte do indivíduo que, necessariamente deve dirimir sua vontade individual para assumir acordos coletivos, dizendo em palavras mais radicais, a moral coletiva, a saber, regras que todos sigamos, não é algo fácil de se concretizar, pois, tem como condição de possibilidade, o abrir mão, em certo sentido, da própria autonomia. Para Habermas, a prática religiosa, de princípio, supera esse problema “na fé conjunta daquela promessa de uma justiça ‘salvadora’ ou ‘libertadora’, que se articulou desde a era axial nas tradições religiosas e nas práticas do trato com a salvação e a condenação” (HABERMAS, 2015, p. 118). Essa dimensão da justiça não deve ser confundida com qualquer ética eudaimonista que sempre se detém numa felicidade pessoal. Nas grandes religiões se fala sempre de um “destino coletivo que envolve a humanidade em sua totalidade” (HABERMAS, 2015, p. 119).

Isso pode ser visto na ideia de pecado que se diferencia da ideia de moral. O pecado sempre é aquilo que desfigura a pessoa e que direta ou indiretamente afeta a comunidade, a conversão, ou retorno à verdade da fé é, também, uma volta à integração com o grupo. Há um conteúdo de fala, uma força ilocucionária nos conteúdos religiosos que nunca se traduz ou se translada para sua contraparte filosófica. A ideia de um Deus que nos olha a todos e a cada um igualmente e preocupa-se sinceramente e amorosamente com a totalidade de nossa vida e salvação, não é substituído, em toda sua força, pelo imperativo categórico de Kant:

Uma ética kantiana compreendida intersubjetivamente, que se estende a tudo o que alguém deve fazer a outro... não alcança por completo o conteúdo teológico de uma ideia semelhante. Não consegue dirigir o eu a uma preocupação prioritária pelo bem estar do outro em sua singularidade. Pois essa entrega pressupõe uma espécie de empatia que não pode converter-se em dever fundamentado universalmente (HABERMAS, 2015, p. 134-135).

Esse modo de ser das religiões como esteio e integração das comunidades, quando elevado ao saber teológico, foi basilar para a filosofia prática na investigação de razões para permanecermos unidos. O entendimento que as comunidades religiosas tinham de si mesmas como constituintes do povo de Deus, de um povo único que deve permanecer unido para as conquistas das promessas divinas é, certamente, o pai de seu equivalente secular-filosófico, plasmado na ideia de que essa felicidade deve ser alcançada aqui mesmo. No campo político, os frutos mais conhecidos estão nas utopias socialistas e na social-democracia:

Em uma visão retrospectiva daqueles movimentos progressistas e socialistas aos quais devemos, em última instância, a resolução dos conflitos de classe graças ao Estado-social, autores como Norman Birnbaum, descobrem o tom de motivação não confessada de uma socialização religiosa que ainda era natural naquela época (HABERMAS, 2015, p. 116).

Para pessoas como Karl Löwith as filosofias Iluministas e do século XIX se apropriaram de conteúdos religiosos e os secularizaram, em outras palavras, a profanação das ideias políticas da Idade Média resultou na filosofia política moderna. Habermas segue dando exemplos de conteúdos inicialmente teológicos secularizados na filosofia política:

A inspiração das revoluções constitucionais ao final do século XVIII pelas ideias do direito natural é um exemplo da dialética de apropriação de uma herança religiosa.....o universalismo dos direitos humanos (junto às fontes estoicas) se deve à tradução secular do conteúdo universalista das ideias judaico-cristãs de salvação; um direito natural igualitário e universalista, não teria se formado sem o giro antropocêntrico do ponto de vista transcendente de Deus até o ponto de vista moral do julgamento imparcial dos conflitos em questão (HABERMAS, 2015, p. 124).

Por tudo isso a história da Filosofia Política, e mesmo das constituições ocidentais podem ser vistas como contraposições seculares de teologias passadas, ora, se as coisas são dessa maneira, sempre será possível a reconciliação do liberalismo democrático com a religião. Essa ideia é defendida segundo a perspectiva da era axial de Jaspers que descortina as coincidentes origem e estrutura do monoteísmo hebraico e da filosofia grega. Essa sincronia na gênese da filosofia e da fé de Israel inaugura uma tradição, ainda não totalmente esgotada, de diálogo entre a religião e a razão secular. A tradução da Bíblia hebraica para o grego me parece uma forte evidência histórica desse elo. Isso proporcionou, desde então, um “processo de aprendizagem, através dos quais, vão surgindo simultaneamente o moderno pensamento filosófico e o

aprimoramento da consciência religiosa. Por causa dessa simultaneidade, ambas puderam entrar em diálogo” (HABERMAS, 2015, p. 124).

Habermas se põe, enquanto pensador pós-metafísico, na tradição de Hegel e reconhece a retroalimentação histórica entre a filosofia e a religião. Diante disso se faz necessária, devido a todo esse histórico de contribuição, uma disposição da filosofia em “aprender com a teologia e manter aberto um acesso a conteúdo semânticos possivelmente não trabalhados das tradições religiosas” (HABERMAS, 2015, p. 131). Esse processo de aprendizagem mútuo nada tem a ver com qualquer tipo de subordinação ou comprometimento da filosofia (que deve preservar sua independência) com a teologia. Como argumentei acima, a possibilidade da filosofia se abrir à teologia não é nada novo na história do pensamento filosófico. Esse descerramento significa, ao mesmo tempo, expandir-se às tantas e variadas cosmovisões de nossos dias, proporcionando, por dentro dessas doutrinas, a renovação do diálogo entre elas. Contudo, vem à tona o problema de saber se a própria filosofia já não está de antemão comprometida com dada cosmovisão, o que tornaria as coisas mais complicadas e nos afastaria da solução.

Crer numa filosofia absolutamente isenta de uma cosmovisão não dogmática, uma filosofia como a própria expressão da racionalidade pura comum a todos os seres humanos em estado latente e pronta para ser utilizada; é comprar o projeto moderno de razão pura encabeçado por Descartes, Kant e Hegel. Essa razão é autônoma e independente de quaisquer contingências e, portanto, capaz de julgar qualquer sistema existente. Não é por acaso que na modernidade a política, o direito e a religião estão no banco dos réus do juiz Immanuel Kant, os modernos criam ter encontrado o ponto comum a todos os homens independente de origem, crença ou tempo. Dessa forma, todos os que não se curvassem aos ditames dessa razão pura eram irracionais (hereges modernos) e seriam condenados por culpa própria, afinal, agiam deliberadamente contrariando a razão.

Após o perspectivismo de Nietzsche, a temporalidade do ser de Heidegger, e os jogos de linguagem de Wittgenstein, a crença na racionalidade pura e unívoca da modernidade é fortemente abalada e, mesmo as tentativas de Apel e Habermas carecem de ampla aceitabilidade. Portanto, fica difícil para a filosofia se colocar no posto de juíza universal, uma vez que sua pretensa isenção (necessária para toda juíza) é questionada. O que sobra para a filosofia? Abrir mão do papel de juíza de direito e tomar o papel de um tipo de juiz de paz, ou seja, aquele que tenta o acordo entre as

partes litigantes. É se colocar como intermediadora da discussão, como um tradutor, sim, a filosofia do século XXI é aquela que busca ao máximo compreender os diferentes pontos de vista e tentar o acordo. A filosofia deve perseguir as condições de possibilidade de comunicação entre as crenças em questão, “sua argumentação deve orientar-se à consecução de um acordo sobre as regras do jogo, isto é, deve passar por cima das questões substanciais do ético sobre as que racionalmente pode existir dissenso” (HABERMAS, 1999, p. 49). As diferentes premissas de onde partem os participantes do diálogo, não devem ser entendidas como um *a priori* da incomunicabilidade, esses devem ser tomados como sujeitos com diferentes visões sobre questões importantes relativas a valores da vida. Vislumbrando todo um caminho a ser percorrido pelas sendas abertas com a ideia de comunidade de comunicação, exibo algumas propostas.

4 PROPOSTAS HABERMASIANAS

Como chave de superação de uma secularização exclusiva e possibilidade de alcançar respostas às pretensões universalistas das conquistas iluministas frente às demandas de grupos religiosos, se faz urgente uma ressignificação das relações entre Estado laico e sociedade civil multicultural. A proposta de Charles Taylor é partir do cidadão real e seus anseios, valores e desejos comunitários. Para Taylor isso é sim compatível com as conquistas de liberdades individuais mais valorizadas no ocidente. No espírito de Taylor, tem-se trabalhado a ideia de uma definição mais inclusiva de cidadania que abarcaria os religiosos. Isso tornaria os crentes mais próximos das comunidades liberais e poderia arrefecer o conservadorismo excessivo que tem se mostrado a principal reação à exclusão religiosa algumas vezes praticada nos Estados laicos. Essa aproximação tem de ser de mão dupla, necessitando a disposição por parte das comunidades religiosas de uma sempre renovada releitura da fé com fins de se encontrar com os valores democráticos:

A consciência religiosa não pode levar a cabo uma ‘modernização da fé’ numa consciência de adaptação a exigências seculares, a não ser (tal como ilustra Rawls com a imagem do módulo) desde dentro numa conexão hermenêutica com suas próprias premissas (HABERMAS, 2015, p. 163).

É claro que teríamos de observar até que ponto esses cidadãos religiosos conseguiriam ou mesmo desejariam adaptar suas visões de mundo ao liberalismo,

assim como, nos pontos que não pudessem ser adaptados vigiar para que a discordância não fragilizasse os valores liberais. Por exemplo, para o jesuíta John Courtney Murray o direito natural adotado pelo catolicismo romano e por muitas religiões é totalmente compatível com as democracias ocidentais² e contribuem com elas, nas palavras de WEITHMAN (2010, p. 602): “Murray concluiu que igrejas e escolas religiosas estão entre as instituições que formam e transmitem a filosofia pública americana³”. O mesmo posso afirmar no Brasil, onde nas escolas católicas aprendemos o valor da democracia e dos direitos humanos.

Na mesma esteira de contribuição à democracia está o judaísmo que na leitura de Cassirer feita por Habermas, tem importante papel no combate ao totalitarismo. Democracias estabelecidas sempre correm o risco de degeneração por motivos como a ameaça populista num formato mítico de política incitadora das massas. Nessa questão “Cassirer não confiava tanto na ilustração científica quando na religiosa: naquela submissão do mito já realizada há tempos pelo monoteísmo” (HABERMAS, 1999, p. 38). Para ele o judeu não deveria se limitar a defender seu direito à vida, mas sua missão ia muito além. Deviam incorporar e representar a existência de toda a ética judaica formadora da civilização, derrubando a política que se traveste de mito, cumprindo seu dever religioso e na história (HABERMAS, 1999, p. 38). A filosofia de Cassirer nos ajuda a entender como se formam os fascismos contemporâneos, nos contando como os mitos foram sendo formados pelos humanos, devido a sua relação de reverência e medo pela natureza. A passagem do mito politeísta ao monoteísmo religioso livra o homem do receio e de toda falsa veneração, dado que a criação é obra de Deus para a humanidade. Os mecanismos usados pelo populismo político se aproveitam de um imaginário antigo presente na constituição de nosso ser, movendo em nós essas forças de defesa do desconhecido (mito). Por isso é tão necessário ao fascista um inimigo para se contrapor e, como trata-se de um mito, o inimigo ilusório é sempre mais eficaz (destruição da família, comunismo, invasor externo, mercado...).

² O pensamento da Igreja Católica buscou a conciliação com o mundo democrático-liberal, após um longo período de enfrentamento, no Concílio Vaticano II. No ponto específico da relação da Igreja com o Estado pondera Ratzinger: “Viu-se que a formação de estruturas justas não é imediatamente um dever da Igreja, mas pertence à esfera da política, isto é, ao âmbito da razão autorresponsável” (RATZINGER, 2013, p. 51).

³ A filosofia pública americana é uma linha de trabalho filosófico voltado para a vida pública estadunidense.

Para Cassirer, o judaísmo⁴ tem a tarefa de desvendar também os falsos mitos e idolatrias contemporâneas que nos oprimem e prometem ilusões.

Presenciamos a contenda entre as culturas seculares e religiosas. Para Habermas, quem faz uma boa contribuição para a solução é Karl Jaspers numa obra de 1962 chamada “A fé filosófica ante a revelação” (tradução livre). Aí conclama os homens a se encontrarem uns com os outros assumindo suas tradições históricas atualizadas. Através do diálogo, do conhecimento recíproco, se podem aclarar os diversos pensamentos e antagonismos num esforço de construção do bem comum. O conflito religioso é um dos grandes desafios. Jaspers não é ingênuo de pensar que pode resolver por via dialógica todos os antagonismos existentes, mas crê no minoramento de seus efeitos. É a tentativa de substituir a violência das armas pela tolerância da existência como solução de conflitos. “A comunicação existencial deve exigir o entendimento recíproco entre tradições e projetos de vida diferentes, mas não pela via do relacionamento com o outro aparentemente desprezado e cego em termos normativos” (HABERMAS, 1999, p. 41). Ou seja, para Jaspers, as partes não devem abrir mão de suas verdades as quais devem se pôr em questão na esperança de acordo.

Jaspers defende que a linguagem religiosa se põe através das cifras que não são conhecimentos, mas expressões da transcendência sobre nossas existências. Elas ampliam o âmbito de nossa existência viabilizando o inefável como realidade para o crente. Pretensões de verdade positivistas têm reduzido a viabilidade do uso das cifras, dado que reduzem o mundo da vida a aquilo que pode ser verificado ou medido. Dessa maneira, essas tradições acabam por se perder com o tempo. Habermas argumenta que a filosofia “deve explorar e guardar em seu conteúdo de verdade o potencial semântico das tradições que têm sido afetadas pelo iluminismo” (HABERMAS, 1999, p. 46-47). A ideia de Jaspers, segundo Habermas, é explorar o potencial bíblico, apelando para uma religiosidade mais reflexiva. Aqui se forma o lugar onde se impõe a questão: verdades antagônicas poderiam se acordar? Essa pergunta já tem nela embutida uma antecipação apressada do resultado da tentativa de se chegar a um consenso. É verdade que tais questões existem, mas certamente são pontuais e superestimadas por aqueles que, assumindo posições fundamentalistas ou com o propósito de disputa política, não tem interesse por qualquer tentativa de conciliação. Muitas vezes o encontro de ideias

⁴ Habermas aborda, a partir de Scholem, como a transformação do messianismo em ilustração forjou muito da utopia política. Para Habermas: “Scholem experimentou a transformação da religião em ilustração com algo tão inevitável quanto insatisfatório” (HABERMAS, 1999, p.75).

diferentes nos traz uma nova ideia que consegue acomodar as divergências. Isso não é verdade sempre, mas o é muitas vezes e, assim, alimenta nossa esperança no diálogo. No tempo da Reforma Protestante pouca gente acreditava na paz entre católicos e protestantes, ou entre diferentes tipos de protestantismos. Foi a crença na possibilidade do diálogo, da paz, que animou a filosofia na direção do liberalismo e do direito internacional.

A filosofia tem de se colocar como mediadora nesse ambiente, não como a filosofia de outrora, senhora de si e guardiã da razão, que agia como juíza suprema daquilo que poderia ser crido ou dito. Como abordamos, Habermas é crítico de uma concepção de filosofia como dona da razão e juíza perante todas as cosmovisões e, em especial, das cosmovisões religiosas. É possível à filosofia exigir das comunidades religiosas num mundo democrático e plural que se lancem numa conexão, a partir de suas crenças, com seu entorno secular aceitando as diferenças desse mundo plural. Isso é essencial à filosofia política contemporânea e a todo seu arcabouço de saberes plasmado nas atuais democracias. Apesar disso, tal reivindicação, quando feita por uma filosofia assoberbada de conhecer as religiões mais que os religiosos, perde inteiramente a legitimidade. A razão iluminista tinha essa pretensão, tentando entender a origem do cultivo do sagrado através dos muitos reducionismos incapazes de darem conta da vida e dos saberes dessas comunidades, tal como atestam hoje as ciências da religião.

Desde a perspectiva pós-metafísica, a filosofia se abstém de decidir sobre a racionalidade das tradições religiosas... Só uma filosofia que não pré-julgue a fé é suficientemente imparcial para preparar o terreno para a tolerância mútua entre cidadãos crentes, cidadãos crentes de outra fé e cidadãos não crentes (HABERMAS, 2015, p. 171).

Isso foi o que faltou à razão filosófica⁵ ilustrada que extrapolou todos os limites tentando explorar um terreno quase totalmente estranho a ela, o do inefável, indizível e místico, próprio de todas e de cada tradição religiosa.

É impossível uma crítica da religião fora da religião e a partir de qualquer lugar, mesmo que esse lugar seja a filosofia. As verdades da religião são verdades reveladas por Deus e não derivadas do intelecto humano. Mesmo que esse intelecto possa com

⁵ Ao responder sobre a posição que toma a filosofia enquanto pensamento posterior à metafísica a respeito de Atenas e Jerusalém, assim se expressa Habermas: “Na divisão do trabalho com a teologia, a filosofia renunciou definitivamente ao conhecimento da salvação e da cura. A filosofia não pode consolar, no melhor dos casos pode animar” (HABERMAS, 2015, p.185).

elas aquiescer, o mesmo intelecto que as encontra pode negá-las em circunstâncias diversas ou nas mesmas circunstâncias (a depender de quem as busque). Dessa forma, as verdades das proposições religiosas estão além do puro intelectualismo, transcendendo, assim, um julgamento meramente filosófico. Isso é mandatário à filosofia, porque sendo a razão filosófica uma operação que prescinde de verdades não conquistadas e legitimadas por si mesma, é incompetente para julgar algo para além de seus domínios, a saber, as proposições religiosas conhecidas por revelação, em outras palavras, proposições de fé extrapolam⁶ a razão, não podendo por ela ser avaliadas, ou seja, não possuem valor de verdade.

A filosofia deve agir como propiciadora do encontro entre as diferentes formas de cultura e visões de mundo, uma filosofia que tenta compreender as cosmovisões em sua essência buscando as oportunidades de convivência do diferente. Dadas as condições para o diálogo, o serviço da hermenêutica conquista “o potencial universalista de uma razão encarnada linguisticamente e encoraja o intento de compreensão intercultural” (HABERMAS, 1999, p. 44). Habermas empenha-se num caminho hermenêutico dialógico que presume, enquanto condição de possibilidade, o querer aprender com o outro num desejo de aproximação linguística.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesse texto mostrei como a religião pode ser útil à consolidação do Estado Democrático segundo a Filosofia da Religião de Habermas. Nascido da solução aos conflitos religiosos que originaram a modernidade, o Estado Democrático (se quiser ser realmente democrático) sempre será aquele que busca acomodar as diferenças em seu seio. Um ponto importante dessas diferenças estão os desentendimentos entre religiosos e seculares. Aqui devem prevalecer as premissas do Estado Laico que, ao mesmo tempo em que não favorece qualquer cosmovisão, também não deve discriminá-las. Isso quer dizer que o religioso não pode ser obrigado a se desfazer de sua religião na discussão pública e que os seculares são livres para concordar ou não com tais argumentos, ficando tudo para ser decidido no âmbito dialógico. Se os seculares não podem, em princípio, refutar ou mesmo tomar por irracional a

⁶ Habermas, provavelmente inspirado por são Tomás, retoma essa questão como segue: “enquanto que o teólogo católico, com o objetivo de justificar sua fé frente à razão, pode tocar todos os registros do pensamento filosófico, o filósofo não pode ocupar-se das verdades da revelação por princípio metodológico” (HABERMAS, 2015, p.188).

cosmovisão religiosa, os religiosos devem buscar algum tipo de conciliação de suas crenças com o mundo liberal de tal forma que seja viabilizado o convívio com o diferente.

Constitui puro preconceito a crença na incompatibilidade das crenças religiosas com o Estado Democrático, preconceito esse refutado tanto por casos empíricos relatados mais acima, quanto pela tese habermasiana que argumenta sobre o papel positivo da religião na construção de nossa razão filosófico-secular. Aqui ganha novo fôlego a antiga parceria entre filosofia e teologia, dado que a secularidade total da razão acaba por enfraquecê-la em suas noções de filosofia moral, reclamando à filosofia abertura à religião e sua perícia em articular seus conteúdos no fomento de uma sociedade mais unida e com pessoas mais colaborativas entre si. A filosofia ao descer de seu pedestal de juíza dos saberes e ao se ocupar em abrir vias de comunicação entre às diversas abordagens do real, acaba por entender que a colaboração mútua entre fé e razão é o melhor caminho para as aspirações da liberdade em geral o do Estado Democrático em particular.

REFERÊNCIAS

HABERMAS, Jürgen. La fuerza libertadora de la figuración simbólica. La herencia humanista de Ernst Cassirer y la biblioteca Warburg. In: **Fragmentos Filosófico-teológicos**. De la impresión sensible a la expresión simbólica. Trad. Juan Carlos Velasco Arroyo. Madrid: Trotta, 1999. p.11-38.

HABERMAS, Jürgen. La lucha de los poderes de las creencias. Karl Jaspers y el conflicto de las culturas. In: **Fragmentos Filosófico-teológicos**. De la impresión sensible a la expresión simbólica. Trad. Juan Carlos Velasco Arroyo. Madrid: Trotta, 1999. p.39-54.

HABERMAS, Jürgen. Rastrear em la historia lo outro de la historia. Sobre el Shabbetay Zwi de Gershom Scholem. In: **Fragmentos Filosófico-teológicos**. De la impresión sensible a la expresión simbólica. Trad. Juan Carlos Velasco Arroyo. Madrid: Trotta, 1999. p.67-76.

HABERMAS, Jürgen. Ensayos sobre religión, teología e racionalidade. Excurso: Transcendencia desde dentro, transcendencia hacia el más acá. In: **Israel o Atenas**. Madrid: Trotta, 2001. p.87-120.

HABERMAS, Jürgen. La Religión en la esfera publica. Los presupuestos cognitivos para el ‘uso público de la razón’ de los ciudadanos religiosos y seculares. In: **Entre Naturalismo y Religión**. Barcelona: Paidós, 2006. p. 121-158.

HABERMAS, Jürgen. La Tolerancia religiosa como precursora de los derechos culturales. In: **Entre Naturalismo y Religión**. Barcelona: Paidós, 2006. p. 255-274.

HABERMAS, Jürgen. Libertad y determinismo. In: **Entre Naturalismo y Religión**. Barcelona: Paidós, 2006. p. 159-188.

HABERMAS, Jürgen. Tratamiento cultural igualitario y los límites del liberalismo postmoderno. In: **Entre Naturalismo y Religión**. Barcelona: Paidós, 2006. p. 275-314.

HABERMAS, Jürgen. **Minha crítica à razão laicista**. La Repubblica, Gênova, 27 mar. 2015. Trad. Moisés Sbardelotto. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/169-noticias/noticias-2015/541342-a-minha-critica-a-razao-laicista-artigo-de-juergen-habermas>. Acesso em: 20 jan. 2022.

HABERMAS, Jürgen. ¿Un nuevo interés de la filosofía por la religión? Una conversación. In: **Mundo de la vida, política y religión**. Madrid: Trotta, 2015. p.89 – 107.

HABERMAS, Jürgen. Lingüistización de lo sagrado. Em lugar de um prólogo. In: **Mundo de la vida, política y religión**. Madrid: Trotta, 2015. p.11 – 22.

HABERMAS, Jürgen. Religión y pensamiento posmetafísico. Una réplica. In: **Mundo de la vida, política y religión**. Madrid: Trotta, 2015b. p.108 – 157.

HABERMAS, Jürgen. Um Simposio sobre ciencia y creencia: réplica a las objeciones, reacción a las sugerencias. Una réplica. In: **Mundo de la vida, política y religión**. Madrid: Trotta, 2015b. p.158 – 201.

HABERMAS, Jürgen. “Lo político” El sentido racional de una herencia dudosa de la teología política. In: **Mundo de la vida, política y religión**. Madrid: Trotta, 2015b. p.205 – 220.

HABERMAS, Jürgen. La religion en la esfera Pública de la Sociedad “pós-secular”. In: **Mundo de la vida, política y religión**. Madrid: Trotta, 2015b. p.263 – 278.

RATZINGER, Joseph. **Deus Caritas**. Est. São Paulo: Paulinas, 2013.

RATZINGER, Joseph. **Jesus de Nazaré: do batismo do Jordão à transfiguração**. São Paulo: Planeta, 2020.

TAYLOR, Charles. **Um Era Secular**. São Leopoldo: Unisinos, 2010.

WEITHMAN, Paul J. “Religion, Law, and Politics” in: **A Companion to Philosophy of Religion**, by TALIAFERRO, Charles; DRAPER, Paul and QUINN, Philip. Oxford: Blackwell Companions to Philosophy, 2010, p. 598-605.