

ANOTAÇÕES SOBRE O TEMA DA RELIGIÃO NA NOVA SOCIEDADE PÓS- SECULAR

Resumo

Pretendo mostrar neste trabalho que a teoria crítica da sociedade construída sobre o conceito de agir comunicativo implica uma compreensão não convencional da religião. O tema da religião perpassa as várias fases obra habermasiana. Convém notar, todavia, que suas reflexões, apesar de não seguirem uma única linha de abordagem, buscam sempre aprimorar um critério que permita à sua filosofia pós-metafísica absorver potenciais semânticos da religião.

Palavras-chave: Religião. Sociedade Pós-Secular. Naturalismo.

ABSTRACT

I intend to show in this work that the critical theory of society built on the concept of communicative action implies an unconventional understanding of religion. The theme of religion runs through the various stages of the habermasian work. It should be noted, however, that his reflections, while not following a single line of approach, always seek to improve a criterion that allows his post-metaphysical philosophy to absorb semantic potentials of religion.

Keyword: Religion. Post-Secular Society. Naturalism.

1 INTRODUÇÃO

Quem se debruça sobre a vasta obra de Habermas se dá conta de que o do tema da religião o acompanha desde o início de sua carreira acadêmica em 1954.

E tudo indica que a religião não constitui apenas uma preocupação, mas um feliz achado que lhe permitiu configurar - e reconfigurar em diferentes etapas - uma teoria crítica da sociedade sobre a pedra angular do agir comunicativo.

Mister se faz ressaltar, inicialmente, que a preocupação de Habermas com a religião não se encaixa nos moldes metafísicos das abordagens convencionais e canônicas deste tema que marcaram época na história da filosofia ocidental. É permitido afirmar, inclusive, que ele nutre preferências por tradições não convencionais e apócrifas porquanto escolhe como modelos de seu labor intelectual pensadores que, à sua época, eram tidos na conta de marginais e cujo pensamento destoava fortemente da ordem acadêmica reinante em meados do século



XX: *K. Marx, S. Freud, M. Horkheimer, E. Bloch, T. W. Adorno, W. Benjamin, H. Marcuse, G. Scholem* e outros.¹

Ele lança mão, além disso, de conceitos e ideias da teologia, de escritores religiosos, da ciência das religiões, especialmente da sociologia da religião de É. Durkheim. Mesmo assim, ele somente começou a discutir propriamente com representantes de denominações ou correntes religiosas a partir de 1988.

O propósito do presente estudo é duplo: mostrar que uma compreensão não convencional da religião é essencial para a configuração da teoria crítica da sociedade construída sobre uma determinada concepção de agir comunicativo. E chamar a atenção para o fato de que Habermas, ao abordar o tema da religião não segue uma única linha de trabalho. Que mesmo assim ele procura formular, sempre que se envolve com o tema da religião, um critério que permita à sua filosofia pós-metafísica absorver potenciais semânticos da religião.

Isso não o impede, porém, de respeitar incondicionalmente a natureza própria da experiência religiosa. Trata-se, pois, de uma tarefa assaz complexa, ambígua, quiçá inexecutável: manter inviolada a natureza da experiência religiosa e, ao mesmo tempo, não se chocar com as pretensões de validade racionais da filosofia no momento em que ela esta absorver criticamente, mediante traduções hermenêuticas, potenciais semânticos da religião.

O presente estudo pretende capturar momentos marcantes do trabalho habermasiano sobre a religião, desenhar um retrato da religião por ele concebida. Daí a sua divisão em itens que caracterizam, no meu entender, etapas importantes do caminho até agora percorrido por ele na abordagem da religião:

2 A IDÉIA DE DEUS NA DISSERTAÇÃO SOBRE A FILOSOFIA DA IDENTIDADE DE F. W. SCHELLING.

No texto intitulado “O idealismo dialético de passagem para o materialismo” (Cf. HABERMAS, 1971, p. 172-227), que reproduz ideias de sua dissertação de doutorado defendida na Universidade de Bonn em 1954 podemos encontrar os primeiros contornos de seu retrato da religião. Aqui ele analisa de modo criativo e crítico a filosofia da natureza e da

¹ No final do prefácio aos ensaios sobre filósofos contemporâneos reunidos num pequeno livro intitulado *Política, arte, religião (Politik, Kunst, Religion)* Habermas faz a seguinte dedicatória, sintomática, à sua filha Rebekka: “Dedico esse pequeno volume a minha filha Rebekka porque acalento o desejo de que minha geração consiga transmitir à próxima o tipo de pensamento representado de modo assaz convincente por Theodor W. Adorno, Hannah Arendt, Ernst Bloch, Walter Benjamin, Herbert Marcuse e Gershom Scholem”. p. 7.

identidade, de Schelling que, sem pestanejar, enriquecera seu pensamento com tradições apócrifas sobre as origens de Deus, do mundo e do homem. O que desperta a curiosidade de Habermas (1971), é o fato de que nessas tradições, a relação entre matéria e absoluto está pré-configurada em termos de uma linguagem tomada de empréstimo à mística das tradições judaica e protestante.

Habermas (1971), destaca três tópicos schellingianos que ele considera decisivos: a idéia de uma natureza em Deus; a idéia de um retrogradar de Deus em direção a si mesmo que equivale a uma autolimitação e, inclusive, a uma contração ou encolhimento; a idéia de uma queda do primeiro homem, a qual arrasta consigo toda a criação. Estas três ideias estão relacionadas com a idéia de uma força extremamente potente a ponto de viabilizar a contração do próprio Deus que abre espaço para a criação e a história.

Na interpretação habermasiana, Schelling cai num idealismo místico, uma vez que ele tenta construir a imagem de um Deus que, no início, é apenas Deus e, por conseguinte, não pode ser nada além do que ele já é. Entretanto, graças à sua onipotência, esse mesmo Deus pode tornar-se, num segundo momento, “outro Deus”. E esse “outro Deus” nada mais é do que o homem equipado com características absolutas de um Deus.

Nessa visão de mundo, o poder de Deus se completa a partir do momento em que ele se contrai e abre espaço para o surgimento de alguém igual a ele (outro deus) no qual ele pode, por assim dizer, perder-se a si mesmo e o seu poder. Ora, quando a queda desse outro Deus acontece, o Deus originário passa a se contrair, o absoluto entra na história sendo arrastado juntamente com ela. No entanto, o “outro Deus” decaído nada mais é do que a humanidade que vive em sociedade (Cf. HABERMAS, 1971, p. 189).

Não constitui objetivo do presente estudo o aprofundamento desse tema fascinante. Ele pretende apenas chamar a atenção para o fato de que, já nesse ponto, Habermas levanta uma questão filosófica que nos interessa propriamente, a saber: seria possível uma mediação entre o absoluto e a história?

A resposta por ele formulada é clara e indica com precisão qual será o caminho a ser trilhado na abordagem de questões envolvendo a religião: do ponto de vista de uma filosofia pós-metafísica, esta mediação é possível, porém, somente ao nível de uma teoria, ou melhor, no âmbito de uma “compreensão do conceito” (*im Begreifen des Begriffs*), (Cf. HABERMAS, 1971, p. 189).

Tal possibilidade talvez não facilite muito o trabalho de interpretação e de tradução de potenciais semânticos da religião ao qual Habermas se dedicará sem descanso a partir desta primeira tomada de posição! Mesmo assim, temos aqui, certamente, a primeira formulação de

uma medida crítica, a qual pode ser tomada como elemento diferenciador de suas reiteradas e produtivas abordagens da religião.

3 APOLOGIA DE GERSHOM SCHOLEM, TIDO COMO DESCOBRIDOR DO MUNDO DOS SÍMBOLOS DA MÍSTICA JUDAICA.

Vinte e quatro anos após a defesa de sua dissertação sobre Schelling, Habermas proferiu, em Jerusalém, uma *laudatio* para comemorar os 80 anos de G. Scholem (HABERMAS, 1971, 1984).²

Neste texto assaz instrutivo ele realça o fato de que a leitura dos escritos de Scholem lhe ensinou que por trás da teoria schellingiana sobre as “idades do mundo” e na base da lógica hegeliana se insinuam, não apenas antepassados pietistas ou visões místicas protestantes, mas também imagens, idéias e experiências da Kabbala (HABERMAS, 1971, 1984).

Nesta *laudatio* transparece, além disso, um ponto que vai ser decisivo nas futuras abordagens da sua teoria da religião. Ele reconhece em Scholem uma qualidade que lhe é extremamente cara, a saber, a capacidade teórica. Porquanto Scholem não é somente um cientista incorruptível, um descobridor apaixonado, um educador, mas também e principalmente, um teórico, um filólogo.

Qual deve ser o comportamento do filólogo em relação aos textos místicos? Segundo Habermas, ele precisa vencer inicialmente uma dupla distância porquanto textos místicos expressam certa ironia que já fora detectada pelos românticos e por S. Kierkegaard: eles têm por função expressar o indizível, o que equivale a dizer que eles devem comunicar o que é por si mesmo incomunicável!

Ora essa distância poderia ser vencida caso o intérprete das comunicações indiretas se tornasse um especialista em religião, ou melhor, um místico. Entretanto, isso não depende de seu arbítrio. O próprio Scholem não é um místico.

Haveria alternativas? Apoiado na postulação inerente à medida crítica há pouco destacada, ele acredita nesta possibilidade, a qual implica, por parte do filólogo, uma aproximação da religião e da mística. Porquanto uma apropriação teórica do conteúdo de tradições místicas constitui a única ponte possível através da qual uma “filologia da mística”

² Cf. Id. A Tora disfarçada. In: Id. **Philosophisch-politische profile**. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1971, 1984. p. 377. Habermas se interessa por filósofos judeus desde o início dos anos 60 do séc. XX. Cf. o ensaio: Id. **O idealismo alemão dos filósofos judeus**. In: *ibid*, p. 39-64.

pode compreender e tornar compreensíveis elementos da mística e da religião (HABERMAS, 1971, 1984). Reside aqui o seu poder e, ao mesmo tempo, a sua impotência.

É interessante notar que até esse momento Habermas postula claramente uma apropriação teórica do conteúdo da religião. Ele se abstém, todavia, de uma formulação clara.

Os primeiros contornos de uma abordagem teórica da religião vão aparecer em 1981 no momento em que reconstrói a gênese do agir comunicativo: ele introduz o conceito de “verbalização do sagrado”, o qual permite uma abordagem hermenêutica da religião.

3.1 SOBRE O PAPEL DA RELIGIÃO NA TEORIA DO AGIR COMUNICATIVO.

Os conceitos tecidos na teoria do agir comunicativo podem ser tomados pelos indivíduos para interpretar o mundo ao seu redor. Convém notar, todavia, que esses conceitos, diferentemente dos conceitos tecidos pela tradição metafísica oriunda da Grécia, não se referem a uma única relação cognitiva com o mundo. Na visão pós-metafísica habermasiana eles pressupõem uma relação mais complexa, tríplice, com o mundo, a saber: com um mundo real objetivo, com um mundo social e com um mundo subjetivo (HABERMAS, 1981, p. 75).

Além disso, Habermas amplia e aprofunda seu projeto teórico comunicativo através de uma teoria da evolução social. E ao dar esse passo, ele reconstrói, à sua maneira, uma experiência do jovem Hegel para quem a tarefa da filosofia consistia em verter o seu tempo em pensamentos. À luz do critério acima aplicado à mística, Habermas reinterpreta a filosofia hegeliana da seguinte maneira: o tempo histórico não pode ser apreendido diretamente em pensamentos. Isso somente é possível à luz de uma teoria mais geral (THEUNISSEN, 1981, p. 44).

Esse passo é importante porque lhe permite, de um lado, refundamentar a sociologia crítica de T. W. Adorno com o auxílio de uma teoria da evolução social e, de outro lado, reconfigurar a teoria marxiana na forma de um materialismo histórico (THEUNISSEN, M. 1981, p. 46).³

As idéias habermasianas sobre evolução, diferentemente das de Adorno, o qual submete o desenvolvimento da espécie humana a uma crítica, isto é, a uma “negação determinada do existente”, transporta a crítica ao capital – que é o ponto culminante da negação determinada do existente em Marx – para o contexto de uma evolução guiada por princípios

³ Cf. HABERMAS, 1973, 1976.

gerais de organização da sociedade. Ora, à luz dessa crítica a teoria materialista marxiana perde os contornos de uma teoria geral (THEUNISSEN, 1981, p. 46).

A acoplagem entre teoria da comunicação e teoria da evolução é possível, na visão habermasiana, porque ambas, mesmo que por razões diferentes, têm a ver com a questão da racionalidade. A teoria da evolução social habermasiana trata da realização progressiva de uma racionalidade que é, ao mesmo tempo, teleológica, sistêmica e comunicativa (THEUNISSEN, 1981, p. 47).

Cumprido, ainda, chamar a atenção para outro aspecto decisivo: a teoria da evolução social, que serve de alicerce para a teoria do agir comunicativo, constitui uma teoria do aprendizado social. À luz dela, a sociedade se configura em diferentes formas de integração à luz dos acima mencionados princípios de organização superior. Além disso, o aprendizado social consiste em absorver potenciais de racionalidade que se encontram num determinado nível de desenvolvimento ou que permitem atingir um nível superior (THEUNISSEN, 1981, p. 57).

Aqui desponta a questão que nos interessa: até que ponto e como a religião, os mitos e imagens de mundo míticas podem contribuir para a atividade social consensual, por conseguinte, para o aprendizado e a integração social, o que implica, ao mesmo tempo, a realização progressiva de uma racionalidade que é, não somente instrumental, mas também comunicativa?

(No meu entender, a abordagem desta questão geral envolve dois problemas fundamentais: De um lado, o tipo de relação entre agir comunicativo e prática ritual religiosa. De outro lado, a possibilidade de dissolver o poder de encantamento do pensamento mítico. É possível realizar tal desencantamento e, ao mesmo tempo, salvaguardar a “luz que irradia dos potenciais semânticos conservados no mito”? (HABERMAS, 1985, p. 157)).

3.1.1 Práticas rituais e atividade comunicativa

Esta questão é abordada especialmente no Cap. V do segundo volume da *Teoria do agir comunicativo* onde é discutida a mudança de paradigma empreendida nas teorias de G. H. Mead e de É. Durkheim que analisaram estruturas elementares de formas de integração social (HABERMAS, 1981, v. 2, p. 5-170).

Habermas constata que em Durkheim a prática ritual religiosa constitui o fenômeno social originário que alimenta uma consciência coletiva (HABERMAS, 1981, v. 2, p. 73, 84). As ações rituais revelam, segundo ele, que o sagrado é expressão de um acordo normativo

atualizado regularmente. Porquanto as cerimônias realizadas nas ações culturais nada pretendem representar, apenas repetir e renovar um consenso normativo cujos conteúdos são, de certa forma, autorreferenciais. Por isso, o tema das cerimônias religiosas é sempre o mesmo, a saber, a presença do sagrado que, por sua vez, é a forma mediante a qual uma coletividade consegue experienciar a sua “unidade” e a “identidade” de sua consciência coletiva (HABERMAS, 1981, v. 2, p. 85).

G. H. Mead, por seu turno, pretende explicar a passagem de interações primitivas, gestuais, que, segundo ele, se apóiam em símbolos para interações que dependem cada vez mais de normas. Com esse intuito lança mão do conceito de “assunção do papel do outro” (*taking the role of the other*), (Cf. NAGL, 1998). Os gestos primitivos se transformam em símbolos significativos à proporção que se tornam reflexivos, isto é, a partir do momento em que desencadeiam implicitamente no ser que os emite as mesmas reações que provocam explicitamente em outros. E um indivíduo somente se desenvolve plenamente à proporção que internaliza as expectativas normativas de um “outro generalizado” que representa as reações organizadas dos membros de um grupo (NAGL, 1998, Cf. HABERMAS, 1981, v. 2, p. 72). Além disso, a identidade de um grupo social é criada e mantida por um acordo normativo fundamental que faz parte de sua essência. Para Habermas é importante destacar que, em Mead, a emergência do nível imediatamente superior pode ser entendida como um processo de aprendizagem passível de reconstruções internas.

111

Habermas lança mão das ideias de Durkheim e Mead a fim de formular sua própria hipótese sobre a “verbalização do sagrado”. No seu entender, isto é, a ideia de que, a religião e o sagrado partem de um “estado zero” inicial se transferem, aos poucos, para o médium da linguagem que passa a se impor gradativamente como princípio de socialização preponderante. A verbalização, que apenas é insinuada, segundo ele, em Durkheim fica evidente quando substituímos o conceito meadiano do “outro generalizado” pelo conceito durkheimiano de “identidade coletiva”.⁴ Essa troca permite considerar, por exemplo, o simbolismo das religiões tribais primitivas (que segundo Durkheim constitui o começo de todas as grandes instituições) à luz da construção meadiana, segundo a qual, as interações rituais mediadas por símbolos cedem paulatinamente o lugar a outras mediadas por normas.⁵

⁴ HABERMAS, J. op. cit., p. 86.

⁵ Ibid, p. 80. Para explicar o significado da atitude normativa de um agente que orienta seu comportamento por um papel social que lhe confere identidade em meio a uma coletividade Mead recorre à idéia da posição de um “outro generalizado” (*generalized Other*). Essa posição é caracterizada pela autoridade de uma vontade geral ou suprapessoal que prescinde de sanções externas. As normas são tidas como válidas porque se apóiam, não mais na

A hipótese da verbalização do sagrado também pode ser explicada de outro modo: as funções preenchidas inicialmente por uma prática ritual primitiva se transferem, mediante linguagem, para uma atividade orientada por entendimento intersubjetivo. E nessa passagem, a autoridade do sagrado é substituída, gradualmente, pela autoridade de um acordo tido como fundamentado, o qual se torna possível por comunicação linguística (HABERMAS, 1981, v. 2, p. 118).

Podemos constatar, pois, que o conceito de verbalização do sagrado abre a perspectiva de um interessante experimento mental que permite a Habermas decifrar, de um lado, a lógica da mudança de forma que acontece na integração social (HABERMAS, 1981, v. 2, p. 118). E de outro lado o autoriza a percorrer um caminho em sentido contrário, que o transporta do presente para o passado, permitindo-lhe visualizar estruturas profundas situadas na base da atividade social mediada linguisticamente e regulada por normas. O experimento pressupõe, por conseguinte, dois níveis: um nível inicial não diferenciado linguisticamente designado como “estado zero” onde a integração social não é feita por comunicação. E níveis posteriores, mais complexos, onde a integração acontece mediante ações orientadas por entendimento:

Suponhamos que exista o caso limite de uma sociedade totalmente integrada. Nesta, a religião limitar-se-ia a interpretar uma determinada práxis ritual em termos do sagrado porquanto ainda não possuiria conteúdos cognitivos nem poderia assumir o caráter de uma visão de mundo. No sentido de um determinismo cultural ela asseguraria a unidade da coletividade e reprimiria conflitos que poderiam surgir de relações de poder e de interesses econômicos. Aqui teríamos um estado de integração social onde a linguagem é minimamente necessária [...] nesse estado a linguagem apenas comemoraria e não possuiria peso próprio para a reprodução social (HABERMAS, 1981, v. 2, p. 133).

Nesse “estado zero” teríamos uma *sociedade integrada sem suturas*, onde o culto religioso constituiria uma espécie de *instituição total* e abrangente que integraria normativamente todas as ações de tal sorte que qualquer transgressão constituiria um sacrilégio. Além disso, neste estado ainda não haveria distinção entre estruturas de imagens de mundo, instituições e características individuais (HABERMAS, 1981, v. 2, p. 134).

No entanto, tal indiferenciação deixaria de existir a partir do momento em que a linguagem não se limitasse mais a “festejar” ou comemorar o sagrado e passasse a desempenhar

autoridade pessoal e absoluta de um ser divino, mas na autoridade de um outro universalizável que pode ser aceito por todos (Cf. *ibid*, p. 73).

um papel mais decisivo na integração social permitindo a consolidação de estruturas de uma ação orientada por entendimento intersubjetivo. E isso implicaria a discussão de pretensões de validade dos mitos e das religiões em sociedades secularizadas.

3.1.2 Sobre a possibilidade de transferir potenciais semânticos míticos mediante traduções hermenêuticas.

Seria possível dissolver a força arrebatadora e fascinante do sagrado, o seu o feitiço, sem apagar, ao mesmo tempo, a “luz que irradia dos potenciais semânticos conservados no mito”? (HABERMAS, 1985, p. 57).

Antes de comentar a posição de Habermas sobre essa questão convém observar que as imagens ou visões de mundo míticas não pretendem fornecer orientações racionais para a ação humana no sentido dos padrões da modernidade ocidental (HABERMAS, 1981, v. 1, p. 73). Além disso, o grau de racionalidade de uma imagem de mundo não se mede por suas características lógicas ou semânticas, mas pelas intuições e pelos conceitos fundamentais que podem oferecer ao indivíduo para interpretar o seu mundo, o seu dia-a-dia (HABERMAS, 1981, v. 1, p. 75).⁶ Por esta razão, apesar de refutáveis, elas não podem, em princípio e enquanto articulações de uma compreensão de mundo, ser escamoteadas. Habermas as compara a retratos artísticos elaborados por pintores. Sabemos que um retrato artístico não pretende ser cópia ou representação exata do retratado, a qual possa ser avaliada em termos de verdade ou falsidade. Tampouco constitui um mapa contendo detalhes das feições de um indivíduo. Ele apenas oferece um determinado ângulo de visão escolhido pelo artista no qual a pessoa retratada aparece de certa maneira. Por isso são possíveis inúmeros retratos diferentes de uma mesma pessoa que podem revelar o seu caráter segundo diferentes aspectos. E é importante sublinhar que, mesmo assim, todos eles poderiam ser bons e autênticos.

Do mesmo modo, imagens e visões de mundo, ou mitos, são capazes de determinar, segundo Habermas, uma moldura de conceitos fundamentais no interior da qual as pessoas podem interpretar tudo o que assume forma no mundo. E à semelhança dos retratos artísticos,

⁶ Habermas cita nesse contexto C. L. Strauss – um clássico no assunto – segundo o qual as imagens e mitos formulados nas mais diferentes visões de mundo contem vários tipos de informação: históricas, geográficas, etc., sobre o mundo natural e social do homem que têm a ver com ritos, curas, condução de uma guerra, etc. E tais informações e experiências formam uma totalidade, ou melhor, utilizando o vocabulário habermasiano, formam “um jogo de espelhos onde se reflete uma imagem total do homem e do mundo”.

as imagens de mundo pretendem ser apenas autênticas, não cópias verdadeiras ou exatas (HABERMAS, 1981, v. 1, p. 92).⁷

Tal concepção de imagem de mundo permite retomar a questão que nos interessa: como combinar a dissolução da força de encantamento do pensamento centrado em mitos e imagens com a salvaguarda de seus potenciais semânticos?

Habermas acena com a seguinte hipótese: os potenciais de racionalidade lingüístico-semântica contidos no mito podem ser decifrados à luz de um discurso argumentativo. Neste discurso se dá, no seu entender, o entrelaçamento entre a teoria, a qual constitui, conforme foi observado mais acima, o seu critério fundamental, a crítica e a fundamentação. Os participantes de um processo discursivo são obrigados a aceitar sempre o melhor argumento, o qual constitui uma “obrigatoriedade não forçada”. Além disso, eles sabem que a idealização do discurso é necessária porque suas convicções se formam num meio que não é ideal nem puro no sentido platônico.

Habermas conclui que tal concepção de discurso abre a possibilidade de mediações, interpretações e traduções salvadoras de conteúdos religiosos e míticos que podem beneficiar não somente a prática comum cotidiana, mas também um discurso filosófico pós-metafísico (HABERMAS, 1985, p. 157).

114

4 DIÁLOGOS COM A TEOLOGIA CATÓLICA E PROTESTANTE.

O ano de 1988 é especialmente importante para a compreensão da questão da religião no pensamento habermasiano, dado o fato de que nesta época ele tomou posição quanto ao assunto em dois textos fundamentais onde elabora um argumento pragmático a favor da permanência da religião ao lado de uma filosofia destituída de metafísica; e analisa a possibilidade de um debate sério e produtivo entre filosofia e teologia.

O argumento pragmático é apresentado nos estudos filosóficos reunidos em *Pensamento pós-metafísico*, onde ele discute os principais motivos do pensamento pós-metafísico atual. A compreensão do argumento pragmático pressupõe que se leve na devida conta os dois níveis distintos de abordagem do tema da religião acima abordados: de um lado, o nível social, antropológico e político da convivência de participantes de uma comunidade

⁷ As imagens de mundo são protegidas por um mundo da vida imune a questionamentos e críticas. (cf. *ibid.*, p. 108).

social. De outro, o nível de uma filosofia pós-metafísica liberta do logocentrismo e que não se limita a discussões estereis sobre a autorreflexão das ciências exatas que se restringem à elaboração metódico-científica de problemas que se colocam quando se discorre sobre a verdade (HABERMAS, 1988, p. 58-59).

A filosofia não logocêntrica utiliza um conceito de “razão comunicativa” ramificada em pretensões de validade. Isso lhe possibilita dirigir sua atenção crítica para um mundo da vida profano do qual pretende ser intérprete hermenêutico e ao qual oferece seus serviços de tradução de potenciais semânticos indispensáveis a uma convivência justa e democrática. Nesta condição, ela se ocupa de todo tipo de comunicações e formas de vida especialmente as desvirtuadas sistematicamente por mecanismos sistêmicos. Mas também se ocupa de formas de vida religiosas.

Tal compreensão hermenêutica leva Habermas a discordar do naturalismo puro e simples e das visões falibilistas ou contextualistas radicais atualmente em voga. Ele admite que até mesmo o mundo da vida cotidiano comum e profano, o qual não está totalmente imune à ação devastadora de sistemas econômicos e políticos ou à irrupção de eventos subversivos, perturbadores e chocantes, é suscetível a influências de um extraordinário numinoso. E por esta razão, não se pode excluir a possibilidade de que a própria religião assuma, no dia-a-dia profano, certas funções imprescindíveis (HABERMAS, 1988, p. 60).

O supramencionado argumento pragmático a favor da coexistência entre filosofia sem metafísica e religião se apoia precisamente nesta suscetibilidade porquanto a sua correta interpretação pelo filósofo exige que este a respeite enquanto tal e não se satisfaça com um simples *modus vivendi* sincrético. Entretanto, a permanência da religião ao lado da filosofia pós-metafísica destituída de contatos com o extraordinário faz com que esta, de certa forma, se torne dependente daquela.

Habermas ainda reforça seu argumento afirmando que enquanto a linguagem religiosa contiver conteúdos semânticos inspiradores e indispensáveis para o mundo da vida cotidiano, nenhuma filosofia, nem mesmo a pós-metafísica, conseguirá eliminá-la ou superá-la. A aparente incompatibilidade de tais conteúdos com uma linguagem filosófica não impede, enquanto tal, que eles possam vir a ser transportados para discursos filosóficos fundamentadores.

Tais ideias levarão Habermas a se aproximar cada vez mais da religião. Podemos constatar que até esse momento ele aborda a questão da religião levado apenas por questões de elaboração de sua própria teoria. Não obstante isso, ele parece não ter interesse em discutir suas ideias, compreensões ou argumentos com outros teóricos da religião, especialmente com

teólogos que, no entanto, já se serviam de ideias de Habermas desde os anos 60. Sua fuga de controvérsias com teólogos tinha como motivo o fato de não se sentir completamente à vontade num terreno complexo, movediço e de difícil acesso.

Tal atitude muda, no entanto, nesse mesmo ano de 1988, conforme é atestado por um texto onde confessa que agora se sente obrigado a retrucar às interpelações dos teólogos porquanto “o silenciar seria a mensagem falsa [...] Quem é interpelado e cala cria ao redor de si uma aura de indeterminação significativa” que culmina quase sempre em atitudes reacionárias (HABERMAS, 1991, p. 127).⁸

O que surpreende em Habermas nesse momento é o fato de que ele, uma vez tomada a decisão de entrar na arena a fim de dialogar e discutir com os teólogos sobre religião, se entrega inicialmente ao trabalho de apresentar um conjunto de conceitos, critérios, condições e premissas a serem respeitadas por quem deseja estabelecer uma base comum e argumentativa para o desenrolar de um possível diálogo entre filósofos - especialmente os que trabalham no terreno do pensamento pós-metafísico - e teólogos.

De uma filosofia pós-metafísica ele exige, além da utilização do argumento pragmático a favor da permanência da religião ao lado da filosofia, o abandono da “trincheira do absoluto” cavada pela lógica da filosofia de Hegel. Ela tem de dedicar-se ao trabalho de reconstrução da dialética de tal modo que o absoluto possa ser acoplado a discursos filosóficos atuais e, desta forma, se torne discutível, justificável e, quiçá, aceitável no dia-a-dia. Porquanto, segundo ele, o diálogo não é obstaculizado propriamente pelo modo pós-metafísico que a filosofia adota quando se relaciona com o discurso religioso. Impedimentos só podem surgir no caso de um ateísmo metódico centrado no programa de uma desmilogização total dos dogmas cristãos ou quando a filosofia e a teologia deixam de levar em conta *a experiência religiosa vivida* por uma comunidade contentando-se com uma linguagem literária ou com experiências religiosas de segunda mão, vertidas previamente em literatura (HABERMAS, 1991, p. 136-137).

Ao passo que a principal exigência feita à teologia, a qual sempre tenta, no geral, imunizar-se dogmaticamente, consiste na abertura a pretensões de justificação argumentativa (HABERMAS, 1991, p. 133).

Habermas reconhece que tal exigência torna a sua posição extremamente delicada, dado o fato de que ela implica não somente uma relação *sui generis* com a experiência religiosa,

⁸ “Excurso: transcendência a partir de dentro, transcendência para o além”. “Até hoje evitei controvérsias com teólogos. E preferiria continuar calado”. “Eu não me sinto à vontade em um terreno que mal conheço”.

mas também uma *compreensão não dogmática da transcendência e da fé* (HABERMAS, 1991, p. 136). Ele chega a cogitar, nesse momento, uma teologia capaz de levar a sério movimentos de renovação que se formaram no interior de confissões evangélicas e católicas, as quais tentam fazer jus à exigência de uma abertura não dogmática e se esforçam em atingir metas de dignidade humana e emancipação social. Tal teologia poderia interpretar a práxis de renovação como uma forma de aglutinação de intuições morais propícia à criação de vínculos entre a religião e culturas seculares.⁹ Isso colocaria a teologia em contato com “*outras forças que tendem a uma democracia radical em uma arena poliglota*”.

O problema que se coloca agora é: se a justificação argumentativa deve constituir o solo comum da teologia, da filosofia e das ciências, então é necessário perguntar em que consiste propriamente a especificidade do discurso teológico? Que tipo de teologia se disporia a apoiar sua força de convencimento em argumentações acessíveis ao público em geral e não somente à sua comunidade religiosa particular?

Antes de responder, Habermas elenca quatro tentativas teológicas que se dedicaram à solução desses desafios seguindo diferentes caminhos, mas que não conseguiram chegar ao princípio do discurso:

- O protestantismo clássico que culmina na teologia de Karl Barth que apela à fé e ao *kerigma* como fonte única de ideias religiosas, as quais são totalmente independentes da razão.

- O caminho empreendido pelo catolicismo esclarecido que pretende não somente fazer jus a uma base de experiência religiosa própria, articulada na linguagem da tradição judaico-cristã, mas também dedicar-se sem reservas a expor seus enunciados a uma discussão científica. Isso implica o abandono da posição cômoda propiciada pela assunção de um “discurso privilegiado” que se imuniza contra todos os tipos de discursos comuns (HABERMAS, 1991, p. 138).

- O caminho do ateísmo metódico que conduz a um programa de desmitologização radical. Habermas situa nessa linha a dogmática política de Glebe-Möller. Segundo este autor, os dogmas cristãos devem ser submetidos a uma interpretação desmitologizadora à luz da qual Deus passa a ser “a liberdade do menor de todos na comunhão espiritual de todos”

⁹ Habermas cita como exemplo de teologia crítica a teologia fundamental de Schüssler-Fiorenza que estabelece pontes entre a religião, a filosofia moral e teorias sociais. Segundo Schüssler-Fiorenza, a religião e a teologia se transformaram sob condições pós-metafísicas abrindo possibilidades de mediação. Cf. SCHÜSSLER-FIORENZA, 1984.

(HABERMAS, 1991, p. 139).¹⁰ Habermas, no entanto, levado pela coerência com os critérios acima explicitados coloca em jogo a seguinte ressalva: será que essa interpretação consegue manter intacto o jogo de linguagem cristão? E sua conclusão é: não.

- Habermas destaca ainda que os teólogos que dialogam com ele escolhem de preferência o caminho indireto de uma argumentação apologética apoiada em uma crítica imanente. Tentam “encurrular” seu interlocutor secular pós-metafísico em aporias das quais ele somente conseguiria sair, pensam eles, mediante adesão a asserções teológicas propostas (HABERMAS, 1991, p. 140-141).

Esse quarto caminho também não é adequado, segundo ele, porque experiências religiosas somente podem fazer parte do arquivo de experiências acessíveis à filosofia após terem sido reconhecidas como parte integrante do universo de uma fala fundamentadora desacoplada de eventos revelados.

- Torna-se necessário um quinto caminho, batizado por Habermas (1991), de “teologia crítico-política”, o qual permitiria traduções de conteúdos religiosos. Tais traduções, no entanto, nem sempre são bem-sucedidas. E neste caso, o discurso filosófico tem de aceitar seu fracasso. Mesmo assim, não pode desistir. Habermas (1991), se coloca aqui na posição de um filósofo que tenta se apropriar da tradição e se dá conta de que certas intuições, que há muito tempo foram articuladas em linguagem religiosa, não podem ser recuperadas diretamente por via racional. Isso somente seria possível mediante interpretações e traduções que ele caracteriza como hermenêuticas ou “salvadoras”. Por essa razão, ele não pretende simplesmente rechaçar as figuras de pensamento elaboradas por teologias apologéticas, o que seria assaz fácil, segundo ele. Amparado em suas premissas crítico-discursivas e no seu argumento pragmático, ele visa o caminho mais difícil que consiste em transformar as discussões com teólogos em um processo de aprendizagem fecundo, a tal ponto que as objeções dos colegas teólogos possam servir para a configuração de sua própria posição, que é a de um pensador pós-metafísico agnóstico (HABERMAS, 2005, p. 254-255).¹¹

Dezessete anos após o debate inaugural com teólogos, Habermas constata, em 2005, que a sociedade tornou-se pós-secular, isto é, a religião readquire vitalidade e importância no espaço público após seu banimento durante um longo período na era da secularização. Esta nova era pós-secular não deixa, mesmo assim, de ser sacudida por uma profunda tensão entre

¹⁰ Habermas cita GLEBE-MÖLLER, 1987.

¹¹ O agnosticismo habermasiano é pós-metafísico em dois sentidos: em sentido metódico, ele tem a ver com os meios do pensamento e os procedimentos; em sentido substancial ele distingue rigorosamente entre fê saber sem pressupor a validade de uma única religião e sem negar antecipadamente a possibilidade de um conteúdo cognitivo das tradições.

religião e naturalismo. Nesse contexto, os problemas decorrentes da relação entre filosofia pós-metafísica e religião são retomados e rediscutidos a um novo nível.

5 A RELAÇÃO ENTRE FILOSOFIA COMUNICATIVA E RELIGIÃO NA ERA DA SOCIEDADE PÓS-SECULAR.

A sociedade pós-secular habermasiana é dominada por duas tendências ou pólos opostos:

a) De um lado, pode-se constatar a difusão generalizada de visões de mundo naturalistas alicerçadas na ciência e na técnica, especialmente na biogenética e em pesquisas sobre o cérebro. As esperanças despertadas por elas criam nas pessoas uma espécie de autocompreensão cientificista que as leva a considerar-se como um objeto manipulável pelas ciências e pela técnica. Nesta perspectiva, elas reduzem as experiências pessoais e tudo que faz sentido na vida a algo concreto, observável e manipulável fisicamente (HABERMAS, 2005, p. 7).

b) De outro lado, é possível detectar revitalizações de tradições religiosas e politizações de comunidades de fé que desencadeiam uma crítica fundamentalista à filosofia pós-metafísica ocidental.

Trata-se de duas tendências intelectuais cujas raízes se encontram em tradições opostas: De um lado, o naturalismo “duro” proveniente do Iluminismo liberal, o qual acredita piamente na ciência e na superação das doutrinas religiosas tidas como arcaicas. De outro lado, estamos diante de uma nova consciência religiosa fundamentalista que rompe com as premissas liberais e qualifica a modernização ocidental como desvio.

Neste novo patamar de uma sociedade naturalista e, ao mesmo tempo, pós-secular, multiplicam-se as ameaças ao conteúdo normativo da modernidade, a qual parece estar “saindo dos trilhos” e na qual se aprofundam as patologias sociais acima apontadas. Aumenta, além disso, o temor de que uma filosofia construída sobre a razão comunicativa, a qual não tem nada mais a oferecer a não ser um princípio pós-metafísico de justiça e de solidariedade cidadã, consiga enfrentar tais anomalias por conta própria tendo em vista que seus argumentos não são mais extraídos de uma única visão de mundo capaz de preencher as expectativas existenciais de todos (HABERMAS, 2005, p. 142-145).

Em decorrência disso, o pensamento pós-metafísico sente a necessidade de estreitar vínculos com a religião e a teologia a fim de aprender com elas o modo de articular experiências

humanas e modos de ver que costumam ser banidos da sociedade secular moderna, os quais têm a ver com a consciência de que falta algo no mundo do dia-a-dia, de que algo fracassou ou foi danificado (REDER; SCHMIDT, 2008; TAYLOR, 2009).

Tal posicionamento nos coloca, todavia, perante o clássico problema da filosofia da religião, o qual pode ser formulado da seguinte maneira: até que ponto é possível uma apropriação racional de conteúdos semânticos da religião sem ferir os limites naturais que separam saber filosófico, teorias científicas e fé religiosa?

A resposta a essa questão leva Habermas de volta à filosofia da religião, de Kant, uma vez que este filósofo iluminista conseguiu não somente configurar uma crítica radical à religião, mas também elaborar critérios para apropriação racional de conteúdos semânticos da religião, os quais permitem evitar o risco da confusão de limites. Ele descobre, além disso, que os textos kantianos contêm motivos interessantes, intuições valiosas, etc., os quais se ocultam principalmente nas entrelinhas dos textos e não tanto nos princípios sistemáticos (REDER; SCHMIDT, 2008; TAYLOR, 2009).¹²

Em síntese, a filosofia da religião kantiana estabelece medidas não somente para uma razão que é capaz de traçar limites ao conhecimento, mas também para a função maiêutico-hermenêutica de uma apropriação discursiva e pública de potenciais semânticos encapsulados em linguagens específicas de cunho religioso ou estético (HABERMAS, 2005, p. 249). E como primeira condição geral, ela não pode aceitar como fonte cognitiva uma revelação religiosa: “perspectivas centradas em Deus ou no homem não se deixam interpenetrar [...] A partir do momento em que motivos religiosos se imiscuem – sob nomes falsos – na filosofia, a razão fica sem seu sustentáculo e se perde em devaneios” (HABERMAS, 2005, p. 252).

É necessário, pois, distinguir rigorosamente entre fé e saber. Também não se pode pressupor antecipadamente a validade, seja do saber, seja da fé, porquanto isso equivaleria a uma negação a priori da possibilidade da tradução do potencial semântico das tradições religiosas para a esfera da vida cotidiana.

Vale a pena pontuar que o agnosticismo habermasiano agrega a esse conjunto de condições preliminares um método que torna possíveis eventuais traduções de motivos religiosos para o mundo secular. Trata-se de procedimentos discursivos em uma esfera pública onde prevalece a obrigatoriedade não coagida inerente aos melhores argumentos.

Habermas consegue, pois, distanciar-se, neste ponto, da linha hegeliana, a qual procura simplesmente suprasumir a substância da fé religiosa em conceitos filosóficos.

¹² Habermas também retorna aos textos de T. W. Adorno. Cf. HABERMAS, 2005, p. 187-215.

A teoria do agir comunicativo comporta-se de modo crítico e, ao mesmo tempo, dialógico em relação às tradições religiosas. Habermas adota aqui a atitude de K. Jaspers que vai ao encontro das religiões levado pela hipótese de que há algo a aprender com elas (HABERMAS, 2005, p. 254-255).

Tal procedimento metódico pode ser caracterizado como agnóstico e pós-metafísico. Ele se inspira em Kant que chegara à conclusão de que a filosofia é incapaz de decidir por si mesma sobre o que é verdade ou inverdade na religião. Não obstante isso, ela pode estar interessada em oferecer abrigo a conteúdos semânticos carregados por tradições religiosas.

Tal interesse se escora na hipótese de que esses conteúdos podem ser traduzidos para uma discussão racional liberta dos “ferrolhos da Revelação” na qual contam apenas argumentos públicos capazes de convencer não somente os membros de uma determinada comunidade de fé, mas (HABERMAS, 2005, p. 255). também pessoas civis que vivem em sociedades democráticas seculares e pós-seculares.

6 CONCLUSÃO

121

A análise rudimentar do tema da religião na obra de Habermas revela um autor crítico e, ao mesmo tempo, interessado nela, o qual chega a construir uma teoria não convencional da religião que é bastante discutida hoje em dia.

Esta teoria se baseia em dois princípios metódicos aparentemente contraditórios: O princípio da separação entre o universo da fé e da razão; da religião e da ciência; da religião e da filosofia. E o princípio da abertura da filosofia para conteúdos semânticos da fé e da religião.

É possível constatar que o esforço maior de Habermas consiste em demonstrar que é possível uma compatibilidade entre esses dois princípios desde que a apropriação hermenêutica desses conteúdos semânticos por parte da filosofia não vise uma intromissão na religião ou, menos ainda, uma extinção da religião na linha de um naturalismo exacerbado.

A compatibilidade somente persistirá caso houver garantias de respeito e de uma delimitação clara, rigorosa e tolerante¹³ capaz de refletir o nível de consciência de civis seculares que têm noção de estarem vivendo numa sociedade pós-secular radicalmente democrática.

¹³ O texto sobre naturalismo e religião contém um capítulo inteiro sobre a tolerância que passa a ter um papel essencial na nova sociedade pós-secular.

REFERÊNCIAS

- GLEBE-MÖLLER, J. **A Political Dogmatic**. Philadelphia: Fortress, 1987.
- HABERMAS, J. **Theorie und praxis: sozialphilosophische studien**. Frankfurt: Suhrkamp, 1972.
- _____. **Legitimationsprobleme im spätkapitalismus**. Frankfurt: Suhrkamp, 1973.
- _____. **Zur rekonstruktion des historischen materialismus**. Frankfurt: Suhrkamp, 1976.
- _____. **Politik, kunst, religion: essays über zeitgenössische philosophen**. Stuttgart: Philipp Reclam, 1978.
- _____. **Theorie des kommunikativen Handelns**. 3rd. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1981. 2 Bände.
- _____. **Philosophisch-politische profile**. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1971.
- _____. _____. 3rd extended ed. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1984.
- _____. **Der philosophische Diskurs der Moderne: Zwölf Vorlesungen**. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1985.
- _____. **Nachmetaphysisches Denken: Philosophische Aufsätze**. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1988.
- _____. **Texte und Kontexte**. Frankfurt: Suhrkamp, 1992.
- _____. **Zwischen Naturalismus und Religion: Philosophische Aufsätze**. Frankfurt: Suhrkamp, 2005.
- NAGL, L. **Pragmatismus**. Frankfurt; New York: Campus Verlag, 1998.
- REDER, M.; SCHMIDT, J. (Orgs.). **Ein Bewusstsein von dem was fehlt: Eine Diskussion mit Jürgen Habermas**. Frankfurt: Suhrkamp, 2008.
- SCHÜSSLER-FIORENZA, F. **Foundational Theology: Jesus and the Church**. New York, 1989.
- TAYLOR, C. **Ein säkulares Zeitalter** (Trad.) Frankfurt: Suhrkamp, 2009.
- THEUNISSEN, M. **Kritische Theorie der Gesellschaft: Zwei Studien**. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1981.