

Daniel Rodrigues Oliveira

A RELIGIÃO COMO RECURSO MOTIVACIONAL MORAL EM HABERMAS



A RELIGIÃO COMO RECURSO
MOTIVACIONAL MORAL EM
HABERMAS

DANNIEL RODRIGUES OLIVEIRA

A RELIGIÃO COMO RECURSO
MOTIVACIONAL MORAL EM
HABERMAS

Teresina - PI
2020



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ

Reitor

José Arimatéia Dantas Lopes

Vice-Reitora

Nadir do Nascimento Nogueira

Superintendente de Comunicação Social

Jacqueline Lima Dourado

Editor

Ricardo Alaggio Ribeiro

EDUFPI - Conselho Editorial

Ricardo Alaggio Ribeiro (presidente)

Acácio Salvador Veras e Silva

Antonio Fonseca dos Santos Neto

Wilson Seraine da Silva Filho

Gustavo Fortes Said

Nelson Nery Costa

Viriato Campelo

PROJETO GRÁFICO

Kennedy Costa - e-mail: jkcosta90@gmail.com

IMPRESSÃO



Editora da Universidade Federal do Piauí - EDUFPI

Campus Universitário Ministro Petrônio Portella

CEP: 64049-550 - Bairro Ininga - Teresina - PI - Brasil

Todos os Direitos Reservados



FICHA CATALOGRÁFICA

Universidade Federal do Piauí

Biblioteca Comunitária Jornalista Carlos Castello Branco

Serviço de Processamento Técnico

O48r Oliveira, Danniell Rodrigues.
A religião como recurso motivacional moral em
Habermas / Danniell Rodrigues Oliveira. – Teresina:
EDUFPI, 2020

125 p.

ISBN 978-65-86171-30-3

1. Religião. 2. Moral. 3. Habermas, Jurgen. 4. Filosofia.
I. Título

CDD – 200

AGRADECIMENTOS

Serei sempre grato e em débito com todos os familiares e amigos pela força e paciência nos momentos de ausência, necessários à presente pesquisa.

A meus pais, pelo exemplo de abnegação e carinho dedicados a mim e meus irmãos.

A meus filhos queridos, Gabriel e Daniela, para quem dedico não só meus agradecimentos, mas a minha vida.

APRESENTAÇÃO

Sinto-me honrado em ter recebido o convite do Danniell Rodrigues Oliveira para apresentar o seu livro “A religião como recurso motivacional moral em Habermas”, a ser publicado pela Edufpi. Apesar de não ter sido orientador de seus estudos de Mestrado, o acompanhei em dois momentos cruciais: numa disciplina que ministrei sobre teorias da justiça no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFPI, e estive na sua banca de qualificação e de defesa que o conferiu o título de Mestre em Filosofia. Em tais momentos ele demonstrou um esforço argumentativo e uma preocupação conceitual próprios de quem quer trilhar um longo caminho nas pesquisas.

Apesar de ter formação base na área do Direito, o Danniell preocupou-se em cursar o seu Mestrado em Filosofia com uma visível entrega aos estudos que culminou numa dissertação pertinente para os estudos acerca da religião e da moralidade em Habermas. Para tal entrega contou com o afastamento da Advocacia Geral da União, em que exerce o cargo de Procurador Federal.

Mesmo sendo uma pesquisa dissertativa de Mestrado, eu penso que o livro que ora apresento oferece ao leitor uma exposição instigante acerca da articulação entre religião e moralidade em Habermas, ressaltando aspectos interessantes dessa relação como, por exemplo, o tema da racionalização e da secularização no escopo de uma teoria da ação comunicativa, sem obliterar as implicações políticas concernentes à esfera pública. Inclusive o último item do segundo capítulo expõe isso quando o autor trata da “cooperação entre cidadãos religiosos e seculares como base para um uso público da razão”.

O recorte fundamental de seu livro, o que saliento como uma instigante hipótese de pesquisa, consiste em demonstrar o arcabouço ou estoque motivacional moral depreendido das religiões para o agir ético e político. Trata-se, portanto, de um programa de pesquisa bastante atual tanto em nível teórico, sobretudo quando se tem em vista o debate Rawls-Habermas acerca do papel das religiões na esfera pública, quanto em nível prático, mormente quando se vislumbra o

engate e as tensões entre religião e política, como o que ocorre no Brasil atual.

Enfim, deixo que o(a) leitor(a) tire suas próprias conclusões acerca do livro desejando-lhes uma boa leitura. Eu cumprimento ao autor pelo livro, e espero que ele continue intensificando e qualificando cada vez mais suas pesquisas num futuro Doutorado.

Teresina, 03 de março de 2020.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
CAPÍTULO 1	
DESENCANTAMENTO E RAZÃO MODERNA	19
1.1 Racionalização das imagens de mundo e o papel das grandes religiões universais	20
1.2 O desencantamento do mundo por meio da linguistificação do sagrado	33
1.3 A formulação de uma ética discursiva	42
1.4 Possibilidades de interação entre a religião e a razão comunicativa	46
CAPÍTULO 2	
O PENSAMENTO PÓS-METAFÍSICO E SUAS LIMITAÇÕES	
2.1 Motivação e autocompreensão ética da espécie humana	51
2.2 Uma sociedade pós-secular: repensando a relação entre fé e saber	58
2.3 Em busca das fontes de uma solidariedade cidadã	65
2.4 A cooperação entre cidadãos religiosos e seculares como base para um uso público da razão	72
CAPÍTULO 3	
A RELIGIÃO E SEU ESTOQUE MOTIVACIONAL MORAL	
3.1 Filosofia da religião vs. filosofia religiosa	86
3.2 Há algo como uma teologia habermasiana?	97
3.3 O modo de aproveitamento dos conteúdos religiosos	107
CONSIDERAÇÕES FINAIS	115
REFERÊNCIAS	123

INTRODUÇÃO

Centra-se esta investigação na análise de um alegado déficit motivacional moral na formulação de um modelo de democracia deliberativa proposto pelo filósofo alemão Jürgen Habermas. Ao focalizar sua produção em proveito das figuras de intersubjetividade e deixando de tratar com acuidade daquele momento monológico em que o cidadão decide agir de modo responsável e participar da sociedade ancorada no uso da razão, o modelo habermasiano transpareceria não levar em consideração as motivações que estão na origem de uma cidadania ativa e participativa. Com efeito, Christopher Craig Brittain garante que é o próprio Habermas quem, nos anos mais recentes, conclui que “há uma necessidade racional de ir além da racionalidade comunicativa no intuito de reforçá-la com algo que assegure confiança em seu potencial e nutra a motivação em se engajar nos seus procedimentos” (BRITAIN, 2014, p. 176. Tradução minha). Questiona-se, em última análise, se, em sociedades contemporâneas ideologicamente pluralistas, um consenso de fundo limitado a procedimentos e princípios seria suficiente para garantir a estabilização social, sem contar com outras fontes da razão prática.

No ano de 1992, Habermas publicou a obra *Direito e democracia: entre facticidade e validade*, na qual veicula seu modelo procedimental de democracia, calcado na ética do discurso. Pode-se afirmar, no entanto, que a temática comunicativa associada à cidadania permeia o conjunto de sua obra, desde os primeiros ensaios, ainda que de maneira implícita ou descontínua, podendo ser considerado um dos que mais fomentou as consequências da guinada linguística¹ nessa área do conhecimento. Com efeito, ainda que seja possível se identificar uma aparente diversidade de foco em sua produção intelectual ao

¹ *Linguistic Turn* (no original em inglês) é uma expressão que ficou conhecida como designação de um “novo movimento filosófico” a partir do título de um livro organizado pelo filósofo americano Richard Rorty, em 1967, e indica a guinada teórica que se caracteriza pelo fato de as questões substanciais filosóficas serem tratadas fundamentalmente como questões de linguagem (Cf. STÖRIG, 2009, p. 575).

longo dos anos, visto ter-se dedicado, durante certo tempo, ao enfrentamento de temáticas envolvendo a razão comunicativa, para somente a partir do início dos anos 1990 ter voltado a explicitar suas considerações quanto ao tema da democracia, o que já tinha sido feito em sua obra de entrada no mercado editorial, *Mudança estrutural da esfera pública* (1962), não é demais sustentar que este último é o fio condutor que perpassa o conjunto de sua produção, havendo uma relação de completude entre considerações linguísticas e políticas.

Sua proposta de democracia foi influenciada pelo contexto do debate filosófico dos anos 1970-80, caracterizado por uma intensificação nos debates sobre o tema da filosofia política, inicialmente nos Estados Unidos, com a publicação de *Uma teoria da justiça*, de John Rawls, no ano de 1971. Naquele momento, o debate esteve polarizado entre liberais e republicanos acerca dos problemas da democracia liberal, de justiça, de redistribuição, de direitos privados e de direitos políticos e, como se não bastasse, somem-se a esses temas questões relativas ao multiculturalismo e aos direitos culturais. Na interpretação do liberalismo social, a formação democrática da vontade tem como função única a legitimação do exercício do poder político: resultados de eleições autorizam a assunção do poder pelo governo; e este, por sua vez, tem que justificar perante a esfera pública e o Parlamento o uso deste poder. Na interpretação republicana, a formação democrática da vontade tem uma função muito mais importante, que é a de constituir a sociedade com uma comunidade política e manter viva, em cada eleição, a recordação desse ato fundador.

Habermas desejava oferecer uma alternativa à polarização entre liberais e republicanos. O modelo por ele proposto assimila elementos de ambos os lados, integrando-os no conceito de um procedimento ideal para a deliberação e a tomada de decisão. Aposta, portanto, em um modelo de democracia deliberativa na qual a sociedade civil contribui para uma racionalização discursiva das decisões, tomando-se a própria argumentação como o processo adequado para a formação racional da vontade. O seu procedimento consiste, sinteticamente, no exame de pretensões hipotéticas de validade dos atos de fala, assumidas como o ideal para quem deseja participar da prática

argumentativa, de forma livre e igualitária em relação aos demais falantes, onde a força do melhor argumento é a única forma de coerção admitida.

Aprofundando essa sua teoria da argumentação, ao complementá-la por meio de uma ética da discussão, Habermas sugere que uma comunicação somente pode funcionar diante da existência de pressuposições pragmáticas. Isto significa que enunciar uma asserção implica a satisfação de algumas idealizações inevitáveis: ser o falante inteligível, ser suscetível de demonstrar a validade daquilo que diz, buscar o acordo do interlocutor, postular que o interlocutor é racional e pode reconhecer e honrar ou contestar com uma base argumentativa as pretensões à validade emitidas. Essas idealizações são implicitamente exigidas de um falante que queira se fazer compreender, projetando-se uma situação ideal de fala, mesmo que muitas vezes não corresponda àquilo com que se depara na realidade.

A partir dessas pressuposições pragmáticas, e na tentativa de permitir o reconhecimento da validade de uma norma enquanto expressão da vontade geral dos indivíduos, Habermas formula o princípio de universalização (U), dispondo que toda norma válida deve satisfazer a condição de que os efeitos que resultarem para cada um dos envolvidos em sua escolha possam ser aceitos por todos os demais e preferidos sobre as consequências das demais alternativas. Mais restrito do que o princípio U, mas tendo-o como pressuposto, Habermas enuncia, também, o princípio de discussão (D), significando que uma norma somente pode pretender validade se contar com o assentimento de todos os concernidos enquanto participantes de um discurso prático.

A proposta de democracia deliberativa habermasiana estabelece um nexos interno entre considerações pragmáticas, compromissos, discursos de autoentendimento e discursos de justiça, fundamentados na suposição de que é possível chegar a resultados racionais e equitativos. Esse modelo procedimental de democracia, sustenta-se nas regras do discurso e nas formas de argumentação, as quais extraem seu conteúdo normativo da base de validade do agir orientado pelo entendimento e, em última instância, da estrutura da comunidade linguística e da ordem insubstituível da socialização comunicativa. Há,

portanto, uma releitura e uma tentativa de superação dos antagonismos liberais e republicanos, na medida em que ser autônomo como cidadão significa fazer uso de sua autonomia privada e pública. O cidadão somente pode definir e defender seus direitos subjetivos participando das discussões públicas que permitam fazer valer suas necessidades e definir seus direitos. O ambiente no qual se desenrolam essas discussões é o que Habermas denomina de esfera pública, qual seja, “uma rede adequada para a comunicação, tomada de posição e opiniões” (HABERMAS, 2011b, p. 93) e onde os fluxos comunicacionais são filtrados até se condensarem em opiniões públicas. Trata-se de tema caro à proposta de democracia deliberativa habermasiana, consubstanciando-se em um de seus pressupostos de validade, uma vez que nesse espaço se desenrola o debate político que contribui para a tomada de decisões. Dessa forma, a cidadania seria responsável por exprimir o ideal de emancipação em termos políticos, posicionando-o em um quadro social e político no qual os cidadãos ativos exercitam sua emancipação por meio dos recursos comunicativos. Sob esse aspecto, a proposta de Habermas se diferenciaria de outros modelos de política deliberativa por ele pretender interpretar o procedimento que legitima as decisões corretamente tomadas como estrutura central de um sistema político diferenciado e configurado como Estado de direito, mas não como modelo para todas as instituições sociais (nem mesmo para todas as instituições do Estado).

Aparentemente, Habermas espera das instituições e dos procedimentos que gerem uma forma de solidariedade, de senso cívico, o que dá ensejo a críticas quanto à existência de uma circularidade em sua teoria: é o engajamento cívico que garante que as instituições sejam justas, ou é o fato de que as instituições sejam justas que motiva o engajamento cívico? Ou ainda: pode-se afirmar que uma sociedade civil democrática só é possível onde o liberalismo venceu em todas as frentes e pode recorrer a tradições de comportamento amplamente internalizadas na população? Alega-se, portanto, que Habermas não parece levar em consideração as motivações que estão na origem de sua ideia de cidadania ativa e participativa.

Opondo-se o modelo de racionalidade procedimental rawlsiano com aquele proposto por Habermas, é possível constatar que o primeiro

trabalha com maior acuidade o aspecto monológico da eleição dos princípios de justiça, discorrendo sobre as motivações subjetivas que impulsionam os cidadãos de uma comunidade a participar dessa escolha. Assim o faz ao desenvolver, no §22, de *Uma teoria da justiça*, o conceito de “circunstâncias da justiça” (RAWLS, 2002, p. 136) presente na posição original, bem quando discorre, no §24, sobre as condições em que se encontram as partes sob o véu de ignorância. A seu turno, os escritos habermasianos mais recentes, publicados entre 2005 e 2007 e depois compilados em *Entre naturalismo e religião*, parecem querer dar conta desse déficit. Com efeito, já na Introdução, Habermas adverte que o direito não seria capaz de garantir a solidariedade necessária à manutenção de uma sociedade democrática. Sob esse prisma, ele busca averiguar o potencial contido nas diferentes doutrinas religiosas para funcionarem como um aglutinador de intuições morais, assim como fontes capazes de fornecerem força inspiradora, desde que seja feita a tradução do vocabulário de determinada comunidade religiosa para uma linguagem acessível em geral.

Habermas conclama a que não se descarte, *a priori*, a existência de um conteúdo semântico presente nas tradições religiosas, o qual não teria perdido sua validade, conforme indicaria a circunstância de as religiões mundiais continuarem a manter um lugar em meio à estrutura diferenciada da Modernidade. Nessa toada, pretende-se investigar se são consistentes as alegações de que o procedimentalismo discursivo proposto por Habermas incorreria em uma circularidade vazia, ao optar por não aprofundar a análise de um princípio de subjetividade, bem como se seria possível conciliar a neutralidade axiológica que seria exigida do Estado de direito democrático, segundo Habermas, ante o pluralismo presente nas sociedades contemporâneas, com as possíveis contribuições normativas potencialmente contidas em tradições religiosas.

O Capítulo 1, *Desencantamento e razão moderna*, resgata as bases conceituais da teoria da sociedade habermasiana, a partir da publicação de *Técnica e ciência como ideologia*, de 1968, desenvolvida com arrimo na dualidade trabalho/interação. Essa formulação é precursora da estrutura de *Teoria do agir comunicativo*, publicada no ano de 1981, considerada a obra principal de Jürgen Habermas e calcada na teoria

da racionalização de Max Weber, a qual, por sua vez, concentra-se no processo evolutivo de aprendizagem que culminou com o advento da Modernidade a partir da noção de desencantamento do mundo e cuja premissa situa as grandes religiões universais no desempenho de um papel central nesse processo². Importante o registro de que já em *A crise de legitimação do capitalismo tardio*, de 1973, Habermas trabalhava essa intuição. Também contribui para o melhor entendimento da teoria da racionalização em Habermas a consulta a *Para a reconstrução do materialismo histórico*³, de 1976, de onde o filósofo alemão propõe-se a explicar o progresso não somente com base na capacidade de aprendizagem ligada à dimensão objetiva do conhecimento, consoante ao sugerido pelo marxismo ortodoxo, como também por meio da explicação desse progresso no plano da consciência prático-moral. O capítulo 2, *O pensamento pós-metafísico e suas limitações*, inicia a análise da fase mais recente da produção intelectual habermasiana, interessada em compreender o motivo para a persistência da religião (e em alguns contextos, mesmo o seu fortalecimento) em um mundo secularizado. Já antes do ataque terrorista às Torres Gêmeas, em 11 de setembro de 2001, Habermas, antenado com o mundo à sua volta, desenvolvia essa temática, a qual foi, naturalmente, reforçada em decorrência daquele evento. É desse período a confecção de *Fé e saber*, de outubro de 2001, inicialmente publicado como encarte de *O Futuro da natureza humana*. O célebre diálogo com o Cardeal alemão Joseph Ratzinger, publicado como *Dialética da secularização*, também marca o conjunto de escritos sobre o tema da relação entre razão e religião.

Mas é no conjunto de escritos compilados em *Entre naturalismo e religião* – o qual serve de norte para o capítulo 3 (*A religião e seu estoque motivacional moral*) – que Habermas procura desenvolver com

² Max Weber designa por religiões universais cinco sistemas religiosos, os quais conseguiram reunir um número considerável de adeptos: o confucionismo, o budismo, o hinduísmo, o cristianismo e o islamismo. Ele acrescenta, ainda, o judaísmo, em razão de sua importância no desenvolvimento da ética econômica moderna e dos pressupostos históricos fundamentais para entender o cristianismo e o islamismo. (Cf. ARAÚJO, 1996, p. 130)

³ Habermas explica que reconstrução “significa em nosso contexto, que uma teoria é desmontada e recomposta de modo novo, a fim de melhor atingir a meta que ele própria se fixou[...]”. (Cf. HABERMAS, 1983, p.11). Diferencia-se uma ciência reconstrutiva de uma ciência empírico-analítica, pois nessa última, a relação entre sujeito e objeto ocorre sem nenhuma forma de mediação, ao passo que na primeira, há a mediação pela linguagem.

mais profundidade os motivos que o levam a compreender o porquê da necessidade de um exercício de cooperação entre cidadãos religiosos e seculares, com vistas a fazer face a uma Modernidade que, segundo ele, encontra-se com seu potencial normativo em vias de esgotamento. Serão demonstrados os passos seguidos por Habermas nessa mudança de foco sobre a religião para, ao fim, elucidar-se a maneira como deve ser compreendido o seu conceito de conteúdo semântico, evitando-se uma supervalorização do papel que lhes confere o filósofo alemão e, dessa forma, afastando-se a possibilidade de uma proposta de teologização ou de retorno à religião em Habermas.

CAPÍTULO 1

DESENCANTAMENTO E RAZÃO MODERNA

O tema da religião e sua relação com a Modernidade não recebe um tratamento sistemático da parte de Habermas, encontrando-se disperso no conjunto de sua obra, no bojo da qual se conecta com outros temas fundamentais de sua produção, bem como com as releituras que ele faz das teorias clássicas sobre o fenômeno religioso nos campos da antropologia cultural, sociologia e filosofia. Para bem compreendê-lo, faz-se necessária, portanto, uma visão geral sobre sua teoria crítica da sociedade, em especial a guinada linguística patente em sua principal obra, *Teoria do agir comunicativo*, publicada no ano de 1981, a qual incorpora quatro aspectos da produção habermasiana sobre a temática da religião: a teoria da racionalidade (incluindo o conceito mais amplo de razão comunicativa e a superação da perspectiva monológica do sujeito), a teoria da evolução social (com a distinção entre os domínios da lógica e da dinâmica do desenvolvimento das sociedades modernas), a teoria da sociedade (integrando a teoria dos sistemas com a teoria da ação, de modo a distinguir entre a esfera do sistema e a esfera do mundo da vida) e a teoria da Modernidade (propõe uma releitura da dialética da racionalização social, visando a redirecionar o projeto da Modernidade por meio do discernimento de seus fenômenos patológicos).

Pretende-se, de início, traçar um esboço do quadro conceitual elaborado pelo “jovem” Habermas, partindo-se da tipologia das sociedades fundada na dualidade entre trabalho e interação e de onde surge a interpretação do fenômeno religioso pela ótica da legitimação social, seguindo-se na análise de seu projeto de reconstrução do materialismo histórico, no qual já se observam os aspectos relativos à perspectiva evolucionária da teoria da religião habermasiana, até se alcançar o período “maduro” de sua produção intelectual, onde tais

aspectos continuam presentes sob o registro dos quatro pilares teóricos acima referidos.

1.1 Racionalização das imagens de mundo e o papel das grandes religiões universais

Com a publicação de *Técnica e ciência como ideologia*, em 1968, Habermas lançou as bases conceituais de sua teoria da sociedade, a partir da reformulação do conceito de racionalização proposto por Max Weber. Trata-se da continuidade da reflexão detalhada dos conceitos de trabalho e interação desenvolvidos por Hegel na *Fenomenologia do espírito*, publicada entre os anos de 1806-1807, mas que já apareciam tanto previamente na obra hegeliana do período de Iena (1801 – 1807), quanto posteriormente nos escritos de juventude de Karl Marx. Cada um a seu modo, ambos os filósofos inseriram os fundamentos do processo de formação da espécie humana no curso da história universal. Para Habermas:

contrariamente à visão predominante segundo a qual as lições de Iena correspondem a uma etapa preparatória de *Fenomenologia do espírito* (1807), ao primeiro esboço do sistema hegeliano da maturidade, Habermas assinala uma ruptura no pensamento de Hegel (ARAÚJO, 1996, p. 25).

Sob essa linha de raciocínio, aqueles estudos teriam posto na base de formação do espírito uma sistemática particular, depois abandonada por Hegel. Segundo Habermas, a dialética da consciência-de-si, em Hegel, parte da compreensão dialógica do Eu, constituído a partir da relação complementar com outros sujeitos, superando-se o quadro monológico de um sujeito cognoscente referido a si mesmo como único objeto. Esta é uma concepção hegeliana fundamental para a compreensão da teoria do agir comunicativo desenvolvida por Habermas, segundo a qual a individuação só pode ser compreendida como resultado bem-sucedido de um processo de socialização.

Para Habermas, as relações dialéticas não são compreendidas como meras etapas durante o processo de formação do espírito, como em Hegel, mas como princípios de sua formação. Com efeito, afirma

que “o espírito não é, então, o fundamento que subjaz à subjetividade do si mesmo na autoconsciência, mas o meio *em* que um Eu comunica com outro Eu e a *partir* do qual, como de uma mediação absoluta, se constituem ambos reciprocamente como sujeitos” (HABERMAS, 1994, p. 15). A partir do pressuposto da identidade absoluta do espírito com a natureza, ideia na qual a autorreflexão converte-se em paradigma do movimento do espírito absoluto, Habermas identifica tal esquema do modelo de formação interconectado do espírito. Também observa Habermas que, mesmo sem conhecer os manuscritos hegelianos do período de Iena, o jovem Marx redescobriu o vínculo entre trabalho e interação na dialética das forças produtivas e das relações de produção, tendendo, contudo, a reduzir todas as categorias, entre elas a interação, à categoria do trabalho. A seu turno, Habermas pretende manter a distinção entre trabalho e interação, sem, entretanto, esquecer o nexos pertinente entre essas categorias. A emancipação se relaciona tanto com a razão prática, quanto à razão técnica. Então, os progressos técnicos e científicos não conduzem, inevitavelmente, à emancipação humana, devendo-se levar em conta, também, a esfera comunicativa. De acordo com Thomas McCarthy:

a ideia de insistir na ‘heterogeneidade’ ou na ‘irreducibilidade’ de trabalho e interação é evitar precisamente essa fusão de *techne* e práxis, do progresso técnico e da conduta racional de vida, que é possível encontrar na raiz da ideologia tecnocrática (McCARTHY, 1981, p. 36. Tradução minha).

Trabalhando a partir do par conceitual trabalho e interação, Habermas propõe a seguinte divisão entre esferas da sociedade: a) o mundo da vida⁴, categorizado em mundo objetivo, social e subjetivo e consistente em um domínio social marcado por processos comunicativos, mediados pela linguagem; b) os subsistemas do agir racional com respeito a fins, tal qual o sistema econômico e o sistema

⁴ A expressão utilizada por Habermas no idioma original é *Lebenswelt*. A expressão “mundo da vida” aparece na tradução contida na edição de *Teoria do agir comunicativo* consultada no presente estudo (HABERMAS, 2016b, p. 218). Contudo, constata-se, também, a opção por “mundo vivido”, entre seus comentadores. (ARAÚJO, 1996, p. 34).

administrativo. Mais à frente, em *Teoria do agir comunicativo*, Habermas associa essa concepção dual de sociedade com o conceito de esfera pública, o qual perpassa praticamente toda a sua obra, sofrendo reformulações ao longo dela. Naquele momento, “trata-se de uma reorientação da categoria de esfera pública para o de movimento comunicativo do espaço público, que tem como referência o conceito de entendimento linguístico” (LUBENOW, 2015, p. 178).

A distinção dos sistemas sociais depende da predominância de um dos tipos de ação neles incorporado – interação ou trabalho. Essa distinção é inicialmente elaborada com a intenção de comparar as sociedades tradicionais com as sociedades modernas, caracterizando-se as primeiras pela preeminência do marco institucional sobre os subsistemas do agir instrumental. Habermas entende por marco institucional os fundamentos fornecidos pelas interpretações míticas, religiosas ou metafísicas da realidade. Essas interpretações auxiliam a justificar a distribuição desigual, ainda que legítima, do trabalho e da riqueza.

Por sua vez, diferenciam-se as sociedades tradicionais das primitivas (sociedades tribais fundadas nas relações de parentesco), de acordo com Habermas, em razão de três características principais: a existência de uma visão de mundo fundamental que objetiva a legitimação da dominação, a existência de um poder estatal centralizado e de uma divisão da sociedade em classes socioeconômicas. As sociedades tradicionais, apesar de representarem uma evolução história da humanidade, somente existem enquanto o desenvolvimento dos subsistemas do agir racional com respeito a fins se mantém nos limites da legitimação promovida pelas tradições culturais. Nesse contexto, não estão excluídas mudanças nas estruturas por um potencial excedente de forças produtivas, mas retém-se a dissolução da forma tradicional de legitimação, em virtude de eventual crítica, por força da preeminência do quadro institucional.

O caráter inexpugnável de sua forma tradicional de legitimação é o critério diferenciador da sociedade tradicional em relação à sociedade moderna. Blindadas contra a crítica da razão, as esferas culturais de valor encontram-se cingidas em uma visão homogênea de mundo. Com o advento do capitalismo moderno, ocorre uma

progressiva expansão dos subsistemas do agir racional com respeito a fins. Daí, surge o confronto entre duas formas de racionalidade: aquela ligada à ação recíproca e comunicativa, própria do mundo da vida e outra associada à ação instrumental e estratégica, inerente aos subsistemas econômico (dinheiro) e administrativo (poder). Ao mesmo tempo, há a autonomização permanente da esfera do agir instrumental em face da esfera interativa. No âmbito do capitalismo moderno, o poder se legitima por meio das relações de produção, fundadas no princípio das trocas comerciais dos sistemas de mercado, não bastando mais uma legitimação provinda de imagens religiosas e metafísicas de mundo. Esse padrão de racionalização das sociedades modernas tende a conduzir ao que Habermas descreve em *Teoria do agir comunicativo*, como a “colonização do mundo da vida”:

Tal colonização tem lugar quando a destruição de formas de vida tradicionais já não pode ser compensada pelo preenchimento efetivo de funções da sociedade como um todo. À proporção que certos componentes de conduta da vida privada e de uma forma de vida político-cultural são arrancados das estruturas simbólicas do mundo da vida – mediante a redefinição monetária de fins, de relações, de serviços, de espaços e tempos de vida, bem como mediante a burocratização de decisões, deveres, direitos, responsabilidades e dependências – percebe-se que os meios “dinheiro” e “poder” estão ligados a certas funções (HABERMAS, 2016b, pp. 582-583).

A partir desse ponto, o tema da secularização passa a ser recorrente na teoria da sociedade de Habermas, constituindo-se, futuramente, um dos assuntos estruturais de *Teoria do agir comunicativo*, inspirada na teoria da racionalização de Max Weber, com reformulações. Esta, a seu turno, fundamenta-se na ideia de racionalização progressiva das imagens de mundo, como *conditio sine qua non* do advento da Modernidade. Trata-se do conceito de “desencantamento do mundo”:

[...] Desencantamento e compreensão de mundo moderno. Weber mede a racionalização de imagens de mundo segundo o grau de superação do pensamento mágico. Na dimensão

da racionalização ética, observa o desencantamento sobretudo com base na interação entre os fiéis e Deus (ou a essência divina). Quanto mais esse relacionamento se configura como uma relação puramente comunicativa entre pessoas – entre o indivíduo carente de redenção e uma instância salvífica supramundana e moralmente imperiosa –, mais estritamente o indivíduo pode sistematizar suas relações intramundanas sob os pontos de vista abstratos de uma moral à qual estão submetidos ou somente os eleitos, os virtuosos da religião, ou então todos os fiéis em igual medida. (HABERMAS, 2016a, p. 377)

Consubstancia-se em um processo evolutivo de aprendizagem, no qual as grandes religiões universais teriam papel fundamental na perda de legitimidade das tradições culturais, tendo em vista seu potencial evolutivo. Habermas interpreta a evolução do mundo moderno elegendo como pano de fundo as imagens religiosas de mundo, o que seria imputável à absoluta primazia dada por ele ao paradigma do agir comunicativo na teoria da ação, e ao paradigma complementar do mundo da vida, na teoria da sociedade. Neste contexto interativo, a religião operaria como importante fenômeno de reprodução simbólica.

É importante ressaltar, entretanto, que Habermas não define a Modernidade como mero resultado de uma secularização do cristianismo, apesar da relevância dessa religião no processo de racionalização da conduta de vida. Foi a relação de tensão produtiva entre estas duas imagens de mundo, no contexto medieval, a responsável pelo surgimento tanto da ética protestante, quanto das ciências modernas, pois nem o cristianismo e nem a metafísica grega (visões de mundo possuidoras de maior potencial de racionalização) tomadas isoladamente seriam capazes de conduzir a uma racionalização em todas as dimensões.

Nesse momento da produção intelectual habermasiana, a secularização significa, sobretudo, a perda de legitimidade das visões tradicionais de mundo, que passam a ser questionadas pelos novos critérios da racionalidade instrumental e, dessa forma, transformados em convicções e éticas subjetivas a garantir o efeito vinculante em termos privados. Há, aqui, uma dupla função de fazer a crítica da

tradição e, ao mesmo tempo, reorganizar os conteúdos dela, porém, de acordo com os princípios do direito natural racional. Os conteúdos religiosos são assumidos pela moral, no âmbito interno das orientações de valor e pelo direito, no nível externo da coerção dos comportamentos, associando-se, portanto, a secularização à racionalização ética e jurídica.

O novo marco institucional surgido com o advento do capitalismo moderno passa a ser legitimado, a partir desse momento, pela ciência e pelo direito natural moderno. Ao longo do processo de desenvolvimento do capitalismo, Habermas destaca a ineficácia da legitimação baseada no mercado, sem possibilidade de retorno às antigas formas de legitimação das sociedades tradicionais. O que se apresenta, assim, é a autocompreensão tecnocrática da sociedade, cuja força ideológica se apoiaria, segundo Habermas, no objetivo de eliminar o dualismo entre trabalho e interação, valendo-se do sucesso obtido em sugerir não haver diferença entre técnica e prática. Há, aqui, então, nova derrota para a religião, a qual havia conseguido servir como complemento às ideologias modernas, por meio da moral universalista. Esse conteúdo pretende ser recalçado pela ideologia tecnocrática, pois, à medida em que há um aumento desarrazoado da racionalidade técnico-científica, a esfera pública da comunicação tende a ser absorvida pela esfera econômica-administrativa do sistema, reduzindo-se questões práticas a questões técnicas. Importante ressaltar que, para Habermas, a razão técnica enquanto tal não apresenta perigo, o qual advém da extensão dessa razão técnica a outras áreas de decisão racional, reduzindo-se a interação ao trabalho.

Em *Para a reconstrução do materialismo histórico*, de 1976, Habermas retomou o privilégio do paradigma da comunicação sobre o paradigma da produção, ainda que sob novas bases, enquanto trabalhava sua teoria da evolução social. Elementos decisivos da teoria do agir comunicativo já podem ser encontrados, também, nesse momento. Habermas faz a crítica dos fundamentos normativos da teoria marxiana da sociedade, por acreditar que as estruturas normativas não seguem apenas a linha de desenvolvimento do processo de produção. Assim como na dualidade interação e trabalho, trata-se de processos distintos, mesmo que complementares. Então, o que se

pretende é evitar a absorção do processo de racionalização das estruturas normativas pelo processo de racionalização das forças produtivas:

Por isso, se retomamos hoje as colocações histórico-materialistas fundamentais sobre a evolução social, é preciso fazê-lo com a máxima atenção. Atenção que não pode consistir, porém em tomar emprestado de uma metodologia inspirada no modelo da física tabelas de proibições que bloqueiam o caminho hoje percorrido pelas teorias do desenvolvimento nas ciências sociais, quando tais teorias seguem os programas de pesquisa encaminhados e estimulados por Freud, Mead, Piaget e Chomsky. Mas a atenção tem novamente de se voltar para a escolha dos conceitos básicos que fixam a esfera objetual do agir comunicativo. Com efeito, é essa passagem que decide o tipo de conhecimento que o materialismo histórico pode se atribuir. [...] Nos discursos (*Diskurse*) práticos, é tematizada uma das pretensões de validade que servem de fundamento ao discurso (Rede) como sua “base de validade”. No agir orientado para o acordo, apresentam-se, implicitamente, “desde sempre”, pretensões de validade. Essas pretensões universais (ou seja, pretensões de compreensibilidade da expressão simbólica, de verdade do conteúdo proposicional, de veridicidade das manifestações externas intencionais e de justeza do ato linguístico em referência a normas e valores válidos) penetraram nas estruturas gerais da comunicação possível. Nessas pretensões de validade, a teoria da comunicação pode buscar uma pretensão de razão que é leve, mas obstinada, jamais reduzida ao silêncio, ainda que raramente satisfeita, e que certamente deve ser de facto reconhecida em todos os casos e todas as vezes em que se queira agir consensualmente. (HABERMAS, 1983, pp. 12-13)

Associado à questão do trabalho, o qual assume a forma de trabalho socialmente organizado no materialismo histórico, Habermas estudou o conceito de história da espécie. Marx havia reconstruído a história da espécie compreendendo a evolução social como um ordenamento lógico em diversas etapas encadeadas, cada uma alusiva a um modo de produção.

Já a teoria da evolução social habermasiana rejeita a versão ortodoxa do materialismo histórico quanto à determinação do curso da história como um processo de desenvolvimento necessário, unilinear e ininterrupto de um sujeito histórico universal. A sua reconstrução tem o intuito de justificar os critérios do progresso histórico com fundamento nas várias dimensões da racionalização. Para Habermas, não é suficiente a explicação do progresso dada pelo marxismo ortodoxo com sustentação na capacidade de aprendizagem ligada à dimensão do conhecimento objetivante, fazendo-se necessária, também, a explicação de tal progresso no plano da consciência prático-moral. Os princípios sociais de organização também ficam vinculados a processos evolutivos de aprendizagem, mas na dimensão normativa.

Portanto, Habermas busca retrabalhar o modo pelo qual marcos institucionais substituem uns aos outros, em um processo evolutivo. A limitação do materialismo histórico ortodoxo, segundo Habermas, residiria em fornecer uma resposta apenas descritiva para esse progresso social, levando-se em conta os conflitos sociais. Mas uma teoria da evolução social deve perquirir sobre os motivos que conduziriam uma sociedade a dar um passo evolutivo e como interpretar o processo no qual as lutas sociais levam, em certas condições, a uma nova forma de integração social e, dessa forma, a um novo estágio de desenvolvimento social. Há uma compreensão da lógica da evolução social tanto na dimensão do trabalho quanto da interação, guardando-se a noção de que as regras do agir comunicativo desenvolvem-se, certamente, em resposta às mudanças do agir instrumental e estratégico, porém, preservando sua própria lógica. Esta abordagem da evolução social é ancorada na metodologia das pesquisas do epistemólogo e psicólogo suíço Jean Piaget, que elucidaram os estágios do desenvolvimento cognitivo do Eu.

Assumindo como referência o plano ontogenético⁵, Piaget distingue etapas de construção do conhecimento, formadoras de uma hierarquia no bojo da qual níveis seguintes mais complexos e

⁵ A ontogenia é o estudo da origem e desenvolvimento de um organismo desde o embrião, passando pelos diversos estágios do desenvolvimento. Relaciona-se com a filogenia, a qual é o estudo da história das espécies e que pretende posicionar cada organismo em relação a seus antepassados, bem como as relações genéticas entres os diferentes organismos atuais.

abrangentes pressupõem e se desenvolvem desde níveis anteriores. Esse modelo é reconstruído por Habermas, admitindo-se que esse processo de aprendizagem logicamente descritível “não prejudica questões relativas à dinâmica evolutiva” (ARAÚJO, 1996, p. 49). Habermas, então, relaciona as modificações sistemáticas das estruturas das imagens de mundo com um crescimento de saber suscetível de reconstrução interna, permitindo ao conceito piagetiano de aprendizagem analisar a racionalização das visões de mundo como soluções de problemas surgidos no curso da evolução social:

As estruturas da intersubjetividade produzidas linguisticamente, investigadas de modo prototípico com base em ações linguísticas elementares, são tão constitutivas para os sistemas de sociedade quanto as estruturas da personalidade. As primeiras podem ser entendidas como tecidos de ações comunicativas; as segundas podem ser consideradas sob o aspecto da capacidade de linguagem e de ação. Defrontamo-nos com essas estruturas de consciência quando examinamos as instituições sociais e as qualificações de ação dos indivíduos associados, para nela descobrir traços distintivos gerais. Isso pode ser visto muito bem nas instituições e nas orientações especializadas na manutenção da intersubjetividade do acordo, ameaçada por conflitos de ação, ou seja, a moral e o direito. [...] A psicologia cognoscitiva do desenvolvimento documentou, no caso da ontogênese, diversos níveis de consciência moral, descritos singularmente como modelos ou esquemas pré-convencionais, convencionais e pós-convencionais de solução dos problemas. Os modelos se repetem na evolução social das ideias morais e jurídicas. Os modelos ontogenéticos foram certamente melhor analisados e verificados do que os seus correspondentes social-evolutivos[...]. (HABERMAS, 1983, pp. 14-15)

Valendo-se do conceito de homologia, para se referir, de forma apropriada, à comparação entre os modelos ontogenético e filogenético de desenvolvimento, em seus aspectos cognitivo, linguístico e interativo, já que esses termos não podem ser transplantados sem restrições, Habermas confecciona um modelo de mútua dependência entre os processos individuais e sociais de aprendizagem: o primeiro

confere sustentáculo ao segundo, já que as sociedades dependem das competências individuais dos seus membros, ao passo que referidas competências somente se desenvolvem em condições sociais de contorno. Adverte, destarte, que a evolução social depende do acesso coletivo aos estoques de saber oriundos da aprendizagem individual, conferindo especial importância às imagens de mundo de uma sociedade, na medida em que os potenciais cognoscitivos contidos nessas imagens de mundo podem ser utilizados na reorganização dos sistemas de ação, garantindo-se um aprendizado evolutivo. Dá-se, dessa maneira, a institucionalização de estruturas de racionalidade contidas nessas imagens de mundo, motivo pelo qual Habermas considera a religião como mecanismo essencial no desenvolvimento da capacidade humana de conhecimento, linguagem e ação.

Habermas não deixa de ponderar que as estruturas universalistas dessa racionalidade não surgem na Modernidade, pois já estavam presentes nas imagens metafísicas e religiosas de mundo que superaram lentamente as visões míticas, por meio da introdução do registro argumentativo. Refere-se, aqui, ao período axial, expressão cunhada por Karl Jasper, alusiva ao surgimento das grandes religiões cosmocêntricas ou teocêntricas, em várias regiões do globo, entre 800 e 300 a.C. e que se torna o marco divisor entre civilizações arcaicas e grandes impérios, no âmbito das sociedades tradicionais. Em suma, nessa fase do desenvolvimento da humanidade, encontram-se os primórdios de uma separação entre razão e religião. O potencial de racionalização contido na religião tem grande importância na compreensão do advento da Modernidade, pois, paradoxalmente, o caráter universalista das imagens de mundo religiosas tornou-se o combustível para a perda da função legitimadora da própria religião, cuja força ideológica tornou-se frágil dentro do sistema político moderno. Ato contínuo, os conteúdos utópicos da religião foram redirecionados para outra forma de legitimação social. Já na obra *A crise de legitimação do capitalismo tardio*, de 1973, Habermas antecipou essa compreensão:

Menos trivial é o fato que a vida cultural está tão pouco sujeita a definições arbitrarias. Porque adaptação da natureza interior à sociedade também opera através de pretensões de validade discursiva, alteração de estruturas

normativas, bem como a história da ciência e da tecnologia é um processo direcional. A integração da natureza interior tem um componente cognitivo. No desenvolvimento a partir do mito, através da religião, para a filosofia e a ideologia, a demanda em favor da retenção discursiva de pretensões e validade normativa prevalece crescentemente. Como o conhecimento da natureza e das tecnologias, assim, também as visões de mundo seguem na sua marcha um padrão que torna possível reconstruir racionalmente as seguintes regularidades enumeradas descritivamente: expansão do domínio secular diante da esfera do sagrado; uma tendência de prosseguir da heteronomia de longo alcance como a uma crescente autonomia; o dreno de conteúdos cognitivos de dentro das visões do mundo da cosmologia ao puro sistema da moral; do particularismo tribal às orientações universalistas e ao mesmo tempo individualistas; crescente reflexão do mundo da crença, que pode ser visto na seguinte sequência: mito enquanto sistema de orientação imediatamente vivido; ensinamentos; religião revelada; religião racional; ideologia. (HABERMAS, 1994, p. 24)

Em *Para a reconstrução do materialismo histórico*, Habermas pretende tornar tal conclusão mais evidente, valendo-se das homologias entre os estágios do desenvolvimento do Eu, conforme Piaget (simbiótico, egocêntrico, sociocêntrico e universalista) e a evolução das imagens de mundo (de onde se pode reconstruir os estágios do desenvolvimento histórico da religião). A partir de uma comparação entre as estruturas do Eu e a evolução das imagens de mundo, Habermas define os seguintes pares: a fase simbiótica do desenvolvimento do Eu seria homóloga ao estágio das sociedades paleolíticas, pois, da mesma forma que a criança não possui ainda uma subjetividade própria, vivendo em uma espécie de simbiose com a pessoa de referência e o ambiente, aquelas sociedades são caracterizadas por uma visão de mundo mágico-animista, pouco coerente; a fase egocêntrica do Eu corresponderia ao estágio das sociedades neolíticas, na medida em que, assim como a criança consegue diferenciar, progressivamente, seu Eu do ambiente que a circunda, contudo, sem se delimitar com suficiente objetividade, as sociedades neolíticas dispõem de uma imagem sócio-mórfica de

mundo, no seio da qual as representações mitológicas fornecem uma certa ordem a partir da qual é possível construir comparações entres fenômenos naturais e fenômenos culturais, mas sem atingir o ponto de uma diferenciação entre as realidades social e natural e, tampouco, entre imagens de mundo e normas; a fase sociocêntrico-objetivista do desenvolvimento do Eu, período em que a criança aprende a delimitar sua subjetividade em relação à natureza externa e à sociedade, guardaria relação com o estágio das civilizações arcaicas, caracterizadas tanto por uma divisão de classes socioeconômicas com distribuição de gratificações e de encargos segundo critérios de pertença a uma classe, quanto pela dominação política fornecida pelo mito evoluído, de um lado e pelas religiões politeísta, de outro.

O mito evoluído assegura a legitimação das estruturas de dominação na medida em que garante a unidade correspondente à visão sociocêntrico do indivíduo, apesar da diversidade de fenômenos. A religião politeísta traz a diferença entre as ideias de singular (indivíduo), particular (comunidade concreta) e universal (ordem cósmica), sem acarretar a crítica à unidade política, propiciando a identidade coletiva. A fase universalista do desenvolvimento do Eu corresponde à fase das civilizações desenvolvidas, visto que assim como o adolescente liberta-se, de maneira progressiva, do dogmatismo típico da fase anterior, exercitando a capacidade de criticar afirmações e normas, as civilizações desenvolvidas se caracterizam pela ruptura com o pensamento mítico. Surgem imagens cosmológicas de mundo, filosofias e religiões teocêntricas com fundamentações argumentativas em substituição às explicações narrativas dos contos míticos. Mas, nesse ponto, ainda há uma limitação do potencial universalista dessas civilizações, pela circunstância de a argumentação ainda se reportar a princípios supremos, os quais são imunes à própria argumentação.

Habermas contrapõe o pensamento mítico, em um extremo, ao pensamento moderno, em outro. Assinala que falta reflexividade ao pensar mítico, enquanto que a compreensão moderna de mundo é, esta sim, uma interpretação. Ao mesmo tempo, esse caráter fechado da imagem mítica de mundo se caracteriza pela unidade, ao não diferenciar entre as atitudes básicas (objetivante, social e subjetiva) em face dos mundos (objetivo, social e subjetivo), mesclando

pretensões de validade (verdade proposicional, correção normativa e veracidade expressiva) nos conceitos formais de mundo. Portanto, os mitos se caracterizam, em uma explicação básica, pelo seu poder integrativo e totalizante, no bojo do qual todos os fenômenos da natureza e da sociedade estão intrincados, de uma maneira em que a diversidade das observações é reunida numa totalidade compreensível. Se o mito significa a “reificação da sociedade e a ‘antromorfização da natureza’, o pensamento moderno representa a ‘desnaturalização’ da sociedade e a ‘des-socialização’ da natureza” (ARAÚJO, 1996, p. 75), ocasionados por um processo de desmitologização, prolongado em uma racionalização das concepções religiosas e metafísicas de mundo.

Quanto ao potencial universalista comum às religiões e à metafísica, no estágio das civilizações desenvolvidas, Habermas destaca que as primeiras possuem maior eficácia legitimadora das estruturas políticas, em virtude da maior capilaridade, ao atingir, simultaneamente, as culturas popular e erudita. Especificamente sobre o cristianismo, afirma:

Uma pretensão de validade geral ou universalista é pela primeira vez apresentada pelas grandes religiões mundiais, entre as quais o cristianismo talvez seja a que se desenvolveu racionalmente do modo mais completo. O Deus uno, transcendente, onisciente, perfeitamente justo e piedoso do cristianismo torna possível que se forme uma identidade liberada de todos os papéis e normas concretas. (HABERMAS, 1983, p. 84)

Mas tendo em vista essa incompatibilidade entre o potencial universalista contido nas visões de mundo e os imperativos particulares de conservação do Estado, nas civilizações desenvolvidas, como se tornou possível manter a integração sócio-política? Em *Para a reconstrução do materialismo histórico*, Habermas fornece três ferramentas utilizadas como mediadoras desse dilema: a) a integração das diversas míticas e mágicas pelas religiões monoteístas, unindo diferentes graus de desenvolvimento cognitivo e motivacional; b) a distinção entre membros da comunidade de fé (membros da instituição) e aquelas a

quem a verdadeira doutrina é dirigida (pagãos); c) o dualismo radical entre transcendência divina e mundo profano, por meio da doutrina dos dois reinos. De acordo com Habermas, esses mecanismos contiveram a emergência de uma consciência sobre a identidade peculiar das civilizações desenvolvidas.

Na Modernidade, tais mecanismos deixaram de cumprir sua função. Habermas situa eventos históricos que contribuíram para a separação ideológica entre religião e quadro institucional: a) a radicalização da perspectiva universalista e da doutrina individualizada do Eu promovidas pelo protestantismo e que culminaram no desaparecimento de muitas visões de mundo pagãs; b) o fracionamento da Igreja Católica, significando uma maior tolerância religiosa e perda da exclusividade de uma comunidade de fé; c) o surgimento de tendências teológicas com mensagem evangélica radicalmente imanente, rompendo com a dualidade tradicional.

Em Habermas, é possível observar que as sociedades modernas não diferem das sociedades tradicionais em razão do potencial universalista presente nas primeiras. A diferença essencial situa-se na “liberação progressiva e sistemática do enorme potencial de racionalização das imagens religiosas e metafísicas de mundo” (ARAÚJO, 1996, p. 58). Na economia capitalista e no Estado moderno, o progresso das ciências e o avanço das vontades político-morais não consegue mais ser contido por princípios supremos, pois estes precisam ser minimamente fundamentados, agora, de forma reflexiva, com o uso da razão. Torna-se, então, possível a liberação do potencial universalista contido nas imagens de mundo racionalizadas, ocasionando a cisão entre as razões teórica e prática nas modernas interpretações de mundo, que perdem o caráter de imagens do mundo.

1.2 O desencantamento do mundo por meio da linguistificação do sagrado

Torna-se mais evidente, nesse ponto, que a teoria do agir comunicativo será desenvolvida a partir da noção de reconstrução racional da lógica evolutiva das sociedades, na qual a racionalização das imagens religiosas de mundo tem primordial relevância. Com

efeito, essa mudança da autoridade da fé pela autoridade de um consenso racional buscado pela comunicação marca um processo de aprendizagem denominado por Habermas de linguistificação⁶ do sagrado, com arrimo no qual propôs a fundamentação normativa da teoria crítica da sociedade e que veicula o processo de desencantamento do mundo:

[...] as funções expressivas e socialmente integradoras, preenchidas inicialmente, pela prática ritual, se transferem para o agir comunicativo, e a autoridade de um consenso tido como fundamentado em cada caso. Isso implica uma liberação do agir comunicativo, o qual se solta das amarras que o prendiam a contextos normativos protegidos pelo sagrado. O desapossamento e o desencantamento do domínio sagrado se realizam mediante uma “linguistificação” do acordo normativo básico, garantido ritualmente, ou seja, o acordo básico é traduzido progressivamente em linguagem; isso permite uma liberação do potencial de racionalidade inserida no agir comunicativo. (HABERMAS, 2016b, p. 141)

O conceito de linguistificação permite a Habermas “elaborar a noção de ‘mundo vivido racionalizado’, a qual, por seu turno, possibilita conjugar a teoria de Durkheim sobre a evolução moral e jurídica com a reconstrução da teoria weberiana da racionalização das imagens religiosas de mundo” (ARAÚJO, 1996, pp. 156-157). Com efeito, Durkheim interpreta a evolução do direito como um processo de desencantamento, na linha de Weber, para quem o direito vai abandonando progressivamente o seu caráter sagrado, que lhe conferia autoridade inquestionável, para se transformar, no bojo da Modernidade, em um direito secularizado que se impõe exteriormente, amparado pela autoridade estatal e seus mecanismos de sanção. Mas diferentemente de Weber, Durkheim não se conforma que tão somente a possibilidade de coerção seja suficiente para garantir a legitimidade

⁶ O termo utilizado por Habermas no idioma original é *Versprachlichung*. A palavra “linguistificação” aparece na tradução contida na edição de *Teoria do agir comunicativo* consultada no presente estudo (HABERMAS, 2016b, pp. 141). Contudo, constata-se, também, a menção à “verbalização” do sagrado, entre seus comentadores. (ARAÚJO, 1996, p. 58)

das normas jurídicas, apostando que o direito moderno tem que possuir um núcleo moral, vez que integrante de uma ordem política. Essa ordem política se caracteriza não mais por um acordo moral fundado no sagrado e expresso por meio do símbolo religioso e, sim, por um interesse geral proveniente de um processo discursivo, o qual pressupõe a superioridade moral do princípio democrático. Habermas não deixa de notar que essa mudança na forma de integração social “sugere a ideia de uma diluição comunicativa do consenso religioso básico” (HABERMAS, 2016b, p. 150), representando a passagem de uma forma de solidariedade mecânica, na qual a autoridade do sagrado não é contestada, para um tipo de solidariedade orgânica, fruto de uma cooperação refletida dos membros da sociedade.

A teoria do agir comunicativo tem como ponto de partida a questão dominante na sociologia moderna que é saber se e de que maneira a modernização das sociedades pode ser compreendida como uma racionalização. Tratando-se de uma teoria da sociedade, enfrenta a problemática da racionalidade sob um tríplice registro - ação, compreensão e modernização - e realiza a integração de métodos da filosofia e da sociologia, em uma atividade de cooperação. Segue-se que pode ser caracterizada como uma espécie de ciência reconstrutiva, base metodológica da teoria habermasiana da evolução social, designando o exercício teórico de se reconstruir, sistemática e concretamente, um saber implícito, o *know-how*, que constitui uma capacidade universal da espécie humana, inerente a sujeitos competentes, capazes de falar e de agir e o *know-that*, qual seja, o saber explícito daquele saber implícito. O *know-how* está fundado em pretensões de validade de cunho cognitivo, linguístico e interativo, racionalmente reconstruíveis.

Parte, então, a proposta habermasiana de reconstrução desse saber, por assumir que se o intérprete deseja, não apenas compartilhar o saber implícito do locutor, mas verdadeiramente compreendê-lo, precisa transformar o *know-how* em *know-that*, isto é, em um saber explícito. Não é difícil identificar a herança universalista kantiana, veiculada na reconstrução de um saber pré-teórico de caráter geral, ao mesmo tempo em que promove uma ruptura com o apriorismo da análise transcendental, na medida em que adiciona a necessidade de

confirmação (ainda que sujeita à falibilidade) empírica das hipóteses. Por isso, evidencia-se:

a preferência de Habermas pelo termo “pragmática universal” para designar sua abordagem reconstrutiva das pressuposições universais e incontornáveis da comunicação, evitando o termo “pragmática transcendental” consagrado por seu amigo Apel. (ARAÚJO, 1996, p. 63)

O paradigma da filosofia da consciência, iniciada por Descartes, reiterada na análise transcendental de Kant e desenvolvido por Husserl é substituído pelo paradigma da linguagem, em Habermas, deixando-se de lado uma razão centrada no sujeito monológico, em favor de uma razão comunicativa. Com efeito, partindo dos estudos do “segundo” Wittgenstein, complementados pelos trabalhos de Austin e Searle⁷ sobre os atos de fala, Habermas confere uma “guinada pragmática” (CARVALHO FILHO, 2012, p. 113) ao paradigma da linguagem e propõe uma reconstrução racional, em termos formais (universais), das regras fundamentais das situações de fala possíveis. Parte-se do pressuposto de que a linguagem não se constitui apenas de um sistema sintático-semântico, o que mereceria uma simples análise das proposições, mas, sim, de um sistema de comunicações, o que torna necessária a análise dessas mesmas proposições, porém, situadas em um contexto comunicativo, compreendendo-as, assim, como proferimentos.

É possível delimitar o sentido dos proferimentos por meio do recurso à teoria dos atos de fala, já mencionados, pois essa teoria permite uma espécie de síntese entre a linguagem e a ação, na medida em que o falante executa, ao pronunciar algo, exatamente a ação representada na ação performativa empregada no proferimento. À primeira vista, o que se tem é uma identificação entre o falar e o agir, conclusão que é afastada após a análise das diferenças entre os atos locucionários, os ilocucionários e os perlocucionários, desenvolvida

⁷ John Austin foi um filósofo britânico que desenvolveu a teoria dos atos de fala, a partir das ideias sobre o performativo, onde o falar implicar um fazer. Seu aluno estadunidense John Searle foi responsável pela propagação dessa teoria, especialmente por meio da publicação de *Speech Acts*, de 1969.

por Austin: a) por meio dos primeiros, o falante diz algo, expressa um estado de coisas; b) na segunda hipótese, o falante realiza uma ação ao dizer algo no mundo a alguém, empregando sentenças na forma de uma asserção ou promessa, por exemplo, de forma que o objetivo ilocucionário e a intenção comunicativa do falante resultam do significado manifesto do que diz; c) no último caso, o falante causa algo no mundo pelo fato de agir quando diz algo, desempenhando os atos ilocucionários um efeito perlocutivo em um contexto teleológico da ação. Aqui, o falante age orientado pelo êxito, somente sendo possível ao destinatário identificar o sentido do que se fala com base nas intenções que o falante persegue. Em suma, “os três atos que Austin distingue podem ser caracterizados, portanto, com as seguintes palavras-chave: dizer *algo*; agir *enquanto* se diz algo; realizar algo *por meio* de se estar agindo enquanto se diz algo”. (HABERMAS, 2016a, p. 501). Para Habermas, somente quando os participantes de uma comunicação perseguem com seus atos de fala fins ilocucionários é que se está diante de um agir comunicativo.

A razão comunicativa opta pela análise da força sem coerção da fala argumentativa, a qual permite realizar o entendimento e suscitar o consenso, privilegiando-se a atitude performativa adotada pelos participantes de uma interação mediada pela linguagem, em vez da atividade objetivante do sujeito diante do mundo como totalidade. A partir dela é possível uma compreensão descentrada do mundo, segundo Habermas, permitindo ao sujeito a adoção de diferentes atitudes em relação aos diferentes mundos: objetivo, social e subjetivo. Assim, as três formas de racionalidade – cognitiva, moral e estética – constitutivas do conceito moderno de razão estabilizam-se em processos de aprendizagem cumulativos e permanentes. Contudo, deve-se evitar reduzir a razão comunicativa com esses tipos constitutivos da razão moderna, sendo mais apropriado entendê-la como sua matriz, enraizada no contexto do mundo vivido.

Associam-se a esse conceito de razão os processos de entendimento nos quais os participantes desempenham papéis de falantes e ouvintes. A interação linguisticamente mediada entre essas personagens pressupõe pretensões de validade jungidas a seus atos de fala, quais sejam, a pretensão de verdade, de correção e de veracidade,

relacionadas, respectivamente, aos três setores básicos da realidade: mundo objetivo, mundo social e mundo subjetivo. De acordo com uma teoria da racionalidade, como visto, tais atos de fala podem ser criticados e fundamentados. Não obstante, somente as pretensões de verdade e de correção são suscetíveis de serem honradas mediante argumentos, visto que a pretensão de veracidade somente é acessível ao próprio locutor, podendo apenas ser mostrada. Na comunicação cotidiana, então, ocorre o reconhecimento mútuo com vistas ao consenso, o qual é subentendido quando existe o assentimento do ato de fala do locutor por seu ouvinte. Acaso exista rejeição, entra em cena o Discurso argumentativo, extensão do agir comunicativo, na tentativa de resgate das pretensões de validade, valendo-se da força do melhor argumento.

A busca por um consenso significa, para Habermas, que os participantes do processo argumentativo aceitam a validade de um saber compartilhado, quando é fruto de um procedimento racionalizado e não decorrente de um consenso falacioso ou de um mero compromisso. Tem-se que a razão comunicativa traduz uma concepção processual de racionalidade, portanto. Mas é preciso afastar a suposição de que, nesse ponto, a teoria do agir comunicativo sugere alguma forma de idealismo, pois Habermas reconhece que a ação estratégica é a prática corriqueira e não o acordo, no qual as tentativas de entendimento são bem-sucedidas. Assim, ao desenvolver o conceito de situação de fala ideal, na qual há o emprego correto e simétrico da competência comunicativa dos falantes envolvidos, Habermas explica que se trata de um pressuposto inevitável e contrafactual da argumentação, definidor das condições de possibilidade das dissensões e do consenso racional obtido pela argumentação:

[...] eis por que tentei, há tempos, descrever os pressupostos da argumentação como determinações de uma situação de fala ideal; e a razão por que o presente ensaio merece a caracterização de um “esboço” prende-se, sobretudo, ao fato de que não posso, neste ponto, proceder ao necessário, trabalho de precisão, elaboração e revisão de minha antiga análise. Mas, hoje, ainda, parece-me acertada a intenção de reconstruir aquelas condições universais de simetria que todo falante competente, na medida em que pensa entrar de

todo numa argumentação, tem que pressupor como suficientemente preenchidas. Mediante uma investigação sistemática das contradições performativas, é possível comprovar a pressuposição de algo como uma “comunidade ilimitada de comunicação” [...]. (HABERMAS, 2013a, p. 111).

Para Habermas, esse conceito de razão somente se desenvolve na Modernidade, como resultado de um processo de superação das imagens pré-modernas de mundo, as quais, enquanto imagens, mantinham inseparáveis os conceitos formais de mundo e suas respectivas pretensões de validade. Essa influência do conceito weberiano de desencantamento do mundo relaciona-se àquele conceito habermasiano de linguistificação, na medida em que o processo de racionalização das imagens provoca a liberação progressiva do agir comunicativo, o qual passa a substituir a autoridade antes assumida pelo mito e pela religião, mesmo que de forma tênue, dado seu caráter processual. Em *Teoria do agir comunicativo*, Habermas continuou a desenvolver o conceito de racionalidade a partir da lógica da evolução social e assumiu que apenas a interpretação ocidental de mundo merece ser adjetivada de racional:

Até o momento, partimos do pressuposto ingênuo de que na compreensão de mundo moderna expressam-se certas estruturas da consciência que pertencem a um mundo da vida racionalizado e por princípio possibilitam uma condução racional da vida. Implicitamente, relacionamos à nossa compreensão de mundo ocidental uma pretensão de universalidade (HABERMAS, 2016a, p. 94).

Nesse ponto, Siebeneichler preceitua que Habermas pretende demonstrar a validade geral do conceito de razão, recusando-se, contudo, a apelar à “superioridade do pensamento moderno com relação aos modos de pensar presentes nas religiões e nas civilizações mundiais” (SIEBENEICHLER, 1989, p. 64). A seu turno, Araújo ressalta a posição defendida por Habermas quanto à superioridade da compreensão moderna de mundo, implicada na defesa de uma posição universalista no debate sobre a racionalidade. Diz que, segundo Habermas:

a pretensão de universalidade da razão moderna está presente, ainda que tacitamente, no discurso de quem assume a posição contextualista, pois a crítica da racionalidade pressupõe sua superioridade diante de outras formas de pensamento, embora devamos estar atentos às distorções marcantes de um autocompreensão cientificista da modernidade, associada ao aspecto unilateral e restritivo da racionalidade cognitivo- instrumental (ARAÚJO, 1996, pp. 69-70).

Preconizar o conceito de uma razão comunicativa, segundo Habermas, implica admitir que o referencial representado pela força não coercitiva do melhor argumento somente se faz necessário porque as práticas comunicativas são realizadas em um meio que não é puro. Essa aceitação serve como freio ao impulso de se descartar, de imediato, todo o potencial semântico ainda contido nas visões de mundo pré-modernas. Com efeito, uma vez constatadas as perdas resultantes de um processo racionalizador, resultante do intenso intercâmbio com diferentes fontes de compreensão do mundo, Habermas sugere a reflexão, em *Teoria do agir comunicativo*, sobre a possibilidade de aprendizado com as sociedades pré-modernas pelos integrantes da Modernidade, posição reiterada, mais a frente, na obra *Discurso filosófico da modernidade*, de 1985. Reconhece que os indivíduos encontram em seus sistemas culturais de interpretação respostas concretas para as questões existenciais, representando não só o mito, mas a religião, eixo de sentido para a vida desses indivíduos:

Se pretendemos comparar uns aos outros os padrões de racionalidade alojados em diferentes sistemas culturais de interpretação, não podemos nos restringir à dimensão de ciência e técnica fornecida por *nossa* cultura, nem fazer da possibilidade de enunciados verdadeiros e técnicas eficientes o parâmetro para a racionalidade *dos outros* sistemas culturais; as imagens de mundo são comparáveis apenas no que diz respeito a seu vigor na geração de sentido. Imagens de mundo lançam luzes sobre os temas existenciais recorrentes em todas as culturas, temas como nascimento e morte, doença e miséria, culpa, amor, solidariedade e solidão (HABERMAS, 2016a, pp. 120- 121).

Tal asserção não significa, no entanto, um retorno nostálgico aos conteúdos dos mitos, continuando Habermas a sustentar a justeza da pretensão universal da racionalidade moderna. E nessa senda, encontra já nas imagens de mundo pré-modernas expressões que são suscetíveis de verdade, pois ainda que possam existir vários critérios de verdade, a própria ideia de verdade é algo universal, ou seja, é suscetível à universalização por meio da argumentação, em qualquer contexto sociolinguístico. Portanto, em seu uso pragmático, Habermas define que a linguagem ultrapassa os contextos plurais da forma de vida pela validade pretendida universalmente, vez que resgatável discursivamente em todo ato de fala. A partir disso, ganha força a argumentação contra o relativismo, que normalmente se funda numa concepção da racionalidade limitada ao aspecto cognitivo-instrumental, ao passo que a teoria da ação comunicativa busca desenvolver uma concepção de razão prática, auxiliada pela teoria do desenvolvimento da consciência moral do psicólogo estadunidense Lawrence Kohlberg⁸, que amplie a concepção de razão teórica, sem reduzi-la ao método científico. Pode-se afirmar que há uma retomada do conteúdo semântico das tradições culturais, sob a forma de um humanismo baseado na reciprocidade do diálogo.

A teoria da evolução social em Habermas adquire, então, o sentido de uma lógica evolutiva crescente (na capacidade argumentativa e de orientações da ação) na passagem das imagens míticas às religiosas e metafísicas de mundo e, destas, à compreensão moderna de mundo. Esse processo de racionalização das imagens de mundo configura um processo de aprendizado, caracterizado por sucessivos descentramentos, até se constatar uma diferenciação clara entre os conceitos formais de mundo (objetivo, social e subjetivo), bem como das pretensões de validade e das atitudes de base correspondentes. O descentramento e a racionalização são tidos por Habermas como indispensáveis a uma sociedade emancipada, mas ele não deixa de reconhecer que “a emancipação – em sentido categórico – torna os homens mais independentes mas não necessária

⁸ As ideias de Kohlberg sofreram a influência de Piaget, já referido. Ambos tentam explicar o conceito de “competência”, definida como capacidade de resolver determinadas classes de problemas empírico-analíticos ou moral-práticos. (Cf. HABERMAS, 2013a, pp. 49-50)

e automaticamente mais felizes” (HABERMAS, 1993, p. 102). Com efeito, em uma fase de sua produção intelectual posterior à publicação de *Uma teoria do agir comunicativo*, Habermas pondera que, em que pese o já referido papel conferido ao agir comunicativo, na Modernidade, sua tentativa de superar a autoridade antes presente nas imagens míticas e religiosas de mundo encontra limites no Absoluto, não pretendendo ele que a razão comunicativa possa resolver qualquer problema existencial:

A razão comunicativa não se apresenta no palco assumindo a figura de uma teoria tornada estética, como se fosse o elemento negativo apagado de religiões que distribuem consolo. Tampouco ela proclama que o mundo abandonado por Deus é sem consolo. Nem ela se arvora em consoladora. Ela também renuncia à exclusividade. Enquanto não encontrar no meio da fala argumentativa palavras melhores para caracterizar aquilo que a religião sabe dizer, ela coexistirá sobriamente com esta sem apoiá-la, entretanto (HABERMAS, 2002, pp. 181-182).

1.3 A formulação de uma ética discursiva

Conforme visto anteriormente, propugnando desde os seus primeiros trabalhos por uma distinção entres processos de racionalização referente às esferas culturais de valor oriundas da arquitetônica kantiana da razão pura, ainda que essas esferas se mantenham vinculadas formalmente pela racionalidade comunicativa, Habermas termina por conferir um maior destaque à dimensão moral de sua teoria da sociedade. Para ele, apenas no estágio pós-convencional da moral, constitui-se um conceito claro e preciso da moralidade. Assim, o problema central reside na justificação racional das normas de ação e de avaliação moral. Contudo, a formulação sistemática de sua ética discursiva difere de outras teorias morais de tipo cognitivista, na medida em que Habermas renuncia a uma fundamentação última do princípio moral, dependendo a fundamentação racional da moral de confirmação empírica. Portanto, há uma correlação entre a fundamentação filosófica e a corroboração empírica. Reginaldo da Costa explica que, de acordo com Apel:

defendeu Habermas uma posição semelhante à sua, ao propor-se estabelecer uma complementaridade da relação sujeito-objeto e da relação sujeito/co-sujeito, embora a sua proposta ainda não seja a de uma complementaridade pragmático-transcendental, como em Apel. (COSTA, 2002, p. 256)

A ética discursiva habermasiana baseia-se nas normas fundamentais da fala racional, implicando a comunicação orientada ao entendimento mútuo no reconhecimento recíproco de pretensões de validade. Encontra-se, dessa forma, o caráter normativo embutido nas condições pragmático-universais da possibilidade de justificação racional das normas de ação, salientando-se o lugar central ocupado pelo princípio da universalização (U) enquanto regra argumentativa. Esse princípio veicula que toda norma válida deve satisfazer a condição de que os efeitos que resultarem para cada um dos envolvidos em sua escolha possam ser aceitos por todos os demais e preferidos sobre as consequências das demais alternativas. Serve, dessa forma, de orientação para a justificação de normas. Mais restrito do que o princípio U, mas tendo-o como pressuposto, Habermas enuncia, também, o princípio de discussão (D), significando que uma norma somente pode pretender validade se contar com o assentimento de] todos os concernidos enquanto participantes de um discurso prático. Diz Habermas:

[...] dei a (U) uma versão que exclui uma aplicação monológica desse princípio; ele só regra as argumentações entre diversos participantes e contém até mesmo a perspectiva para argumentações a serem realmente levadas à cabo, às quais estão admitidos como participantes todos os concernidos. Sob esse aspecto, nosso princípio de universalização distingue-se da concedida proposta de John Rawls (HABERMAS, 2013a, pp. 86-87).

Segundo Habermas, o discurso prático é um processo instaurado para o exame da validade de normas propostas e consideradas hipoteticamente, fornecendo explicação para o valor prescritivo de tais normas sob o ponto de vista moral, no lugar de orientar na escolha de normas concretas. Ao optar pelo exame das

condições procedimentais dos discursos práticos em geral, ao invés de se imbuir da função de fornecer prescrições morais cotidianas, a ética discursiva lida com as questões do “justo”, sem se imiscuir nas questões de “bem viver”, tal qual as éticas materiais. Configura, então, uma ética universalista, deontológica, cognitivista e formalista, características que evidenciam sua filiação kantiana, propondo, contudo, uma reconstrução da ética de Kant:

A ética do discurso procura superar o ponto de partida kantiano, meramente interior e monológico; procura superar a perspectiva monológica do paradigma da consciência, que atribui unicamente ao indivíduo singular a capacidade de examinar em seu foro interno as máximas da ação. Ou seja, Habermas rompe com o idealismo e o monologismo kantianos. Com a abordagem intersubjetivista, a ética do discurso rompe com as premissas da filosofia da consciência. [...] O entendimento sobre a possível generalização de interesses passa a ser tido como um resultado que se pode esperar da realização de discursos públicos organizados intersubjetivamente. (LUBENOW, 2011, p. 27)

Há, nesse cenário, uma reconstrução procedimental do imperativo categórico kantiano, pois “ao invés de prescrever a todos os demais como válida uma máxima que eu quero que seja uma lei universal, tenho que apresentar minha máxima a todos os demais para o exame discursivo de sua pretensão de universalidade.” (HABERMAS, 2013a, p. 88). Tratando-se, então, de uma ética formalista, a ética do discurso assume que os princípios relativos à igualdade de tratamento, à solidariedade e ao bem-estar geral são inerentes a todas as morais, reportando-se às condições de simetria e às expectativas de reciprocidade da ação comunicativa. No entanto, Habermas vai além, estendendo estas obrigações normativas para além do contexto de uma dada comunidade, valendo-se de pressuposições comunicativas generalizadas e abstraídas, inerentes a uma comunidade de comunicação ideal formada por todos os sujeitos dotados de capacidade de linguagem e de ação.

Por se configurar em uma teoria moral pós-convencional, a ética discursiva não situa a religião em seu interior. “Em se tratando

de uma teoria moral pós-convencional, a religião é tomada como uma questão *anterior*” (ARAÚJO, 1996, pp. 100-101) à ética discursiva, já que Habermas apoia seu projeto a partir de um processo evolutivo de racionalização, fruto da noção de desencantamento de mundo, tendente, em seu curso, a afastar qualquer possibilidade de uma fundamentação última da moral, seja ela metafísica ou religiosa.

Ocorre, que, para Habermas a religião é crucial para a emergência de um estágio pós-convencional da consciência moral, nos termos da teoria da evolução moral de Kohlberg, mas perde sua força na estabilização desse nível de desenvolvimento moral. Aqui, Habermas se afasta do pensamento de Weber, para quem uma consciência moral guiada por princípios não poderia sobreviver sem um fundamento religioso. Diante desse contexto, a ética discursiva em Habermas visa traduzir para uma linguagem racional e secularizada o fundamento substantivo da autoridade do sagrado, retomando-se a universalidade da razão prática por meio da razão intersubjetiva, com sustentáculo em uma teoria da argumentação em geral, de onde provém o princípio de universalização como regra argumentativa no discurso prático.

Em comentários ao Habermas de *Uma teoria do agir comunicativo*, Araújo afirma que “a ética discursiva é, na verdade, uma ética da fraternidade despida do caráter religioso” (ARAÚJO, 1996, p. 104), uma vez que o universalismo traduz um motivo de reciprocidade. Com efeito, a autonomização das esferas de valor na Modernidade, conduz ao abandono da forma religiosa representada por símbolos que expressavam um consenso normativo tradicional, estabelecido e constantemente renovado pela prática ritual. A moral preserva o conteúdo da religião, mas ausente, agora, o caráter absoluto, passando a ancorar a validade de suas normas no acordo proveniente de procedimentos discursivos racionais, o que situa o agir comunicativo como critério normativo de uma Modernidade carente de autofundamentação.

Não há que se entender, contudo, que a esfera religiosa passe a ser absorvida pela da comunicação, sendo mais apropriada a constatação de que há a perda de sua força normativa baseada na evidência, o que acarreta a superação da tradição pela argumentação.

O que não deixa de notar Habermas é que o ganho de racionalização advindo dessa perda da força de princípio último da fé religiosa termina, paradoxalmente, por abrir uma vasta área para a esfera religiosa, na medida em que uma ética adstrita às questões do justo não pretende oferecer conteúdos morais concretos.

1.4 Possibilidades de interação entre a religião e a razão comunicativa

É preciso sempre ter em vista, contudo, que a crítica da religião é o motivo central do pensamento moderno e, nessa senda, Habermas comunga da ideia de pensar a Modernidade como um movimento emancipatório em face da esfera religiosa. O faz inspirado na tradição da esquerda hegeliana, a qual, em uma leitura negativa do fenômeno religioso, representa a relação entre o religioso e o secular em termos de dicotomia. Mas Habermas não evoca a hipótese de uma desintegração desse fenômeno, ao contrário, se mostra receptivo aos fenômenos superestruturais, entre os quais está compreendida a religião, mostrando-se convencido de que “o conteúdo essencial dos princípios incorporados ao direito dos povos concorda com a substância normativa das grandes doutrinas proféticas que tiveram eco na história mundial” (HABERMAS, 1993, p. 32). Portanto, Habermas concorda, explicitamente, com a ideia rawlsiana de que haveria um consenso sobreposto entre as interpretações religiosas e seculares dos sentimentos morais profundos. Igualmente, Habermas não nega a função consoladora da religião, nem seu potencial de fornecer sentido, apenas ressalta que traços particulares de comunidades religiosas não podem ser universalizados em um contexto pós-convencional da linguagem, no qual qualquer conteúdo veiculado pela linguagem religiosa deve ser submetido a uma comprovação intersubjetiva no âmbito do discurso argumentativo.

Luiz Bernardo Leite Araújo registra que a recepção da teoria do agir comunicativo pela teologia política terminou por se converter na acusação, em sentido contrário ao que pretendido pelo próprio Habermas, de que o agir comunicativo conduz ao reencantamento do mundo, na medida em que o discurso é tido como uma fórmula oculta

do *verbum* religioso, ou seja, a uma forma de retórica (com o uso de jargões racionais) alusiva às imagens familiares da tradição cristã: o pecado correspondendo à ideia de comunicação distorcida e a salvação fazendo par referencial com o conceito de intersubjetividade intacta, por exemplo. Araújo explica que o próprio Habermas, no entanto, não se oporia a essa associação entre a razão comunicativa e o conteúdo essencial das religiões universais, haja vista a já referida correlação entre os princípios morais do direito dos povos e a substância normativa dessas religiões, observada pelo filósofo alemão. Lembra, ainda que, para Habermas, não se sustentam as críticas ao conceito de situação de fala ideal, no que tange a presença de um caráter utópico na noção de intersubjetividade ileza, visto que antes deve ser assumida como um modelo conceitual não concretizável. Araújo arremata, sentenciando:

Destarte, embora as raízes místicas da teoria do agir comunicativo apontem na direção do uso teleológico de seus temas, algo perfeitamente lícito, a teoria da evolução social sobre a qual repousa a *Religionstheorie* inibe qualquer tentativa de teologização da obra habermasiana. (ARAÚJO, 1996, p. 196)

As aludidas críticas podem ser creditadas à interpretação da teoria habermasiana da religião com foco em uma absorção da religião pela comunicação, ao se olvidar que, apesar de o agir comunicativo se consubstanciar em *medium* pelo qual se reproduzem as estruturas simbólicas do mundo da vida (cultura, sociedade e personalidade), não há, aqui, uma relação de dependência direta. Assim, as tentativas de teologização do agir comunicativo esbarram na teoria da evolução social habermasiana, de onde se extrai a concepção de linguistificação do sagrado, segundo a qual os conteúdos das religiões universais sofrem uma dissolução comunicativa, ao mesmo tempo em que a teoria social de Habermas sugere a permanência de domínios e experiências próprios da religião, como as suas estruturas transcendentais, que não devem ser introduzidas na composição tricotômica do mundo da vida.

Habermas tem como foco o potencial semântico contido nas religiões, que precisam ser resguardados e resgatados no pensamento

racional. Registre-se, porém, que essa mesma concepção de verbalização do sagrado serve como mote para a persistência às observações sobre a presença de resquícios de uma teologia secularizada habermasiana, à luz de afirmações como “[...] A aura do assustador e do arrebatador, a qual irradia do sagrado, isto é, sua força cativante, transforma-se na força vinculadora de pretensões de validade criticáveis” (HABERMAS, 2016b, p. 141). De toda a sorte, há que se ter presente a compreensão de que, para Habermas, secularização não é sinônimo de ateísmo, mas uma evolução interna da própria religião, que supera gradualmente a relação coletiva com a transcendência e não a fé como tal. É possível constatar, portanto, que até a fase de sua produção intelectual marcada pela publicação de *Teoria do agir comunicativo*, Habermas esteve interessado em explicitar o papel da religião no processo de racionalização que culminou na Modernidade, concluindo que a religião perdeu seu papel de fundamento da coesão social. Não havia, ainda, a preocupação em se trabalhar os motivos pelos quais a religião continuou a existir no seio da sociedade moderna, impactando os mais variados contextos culturais ou, muito menos, o reconhecimento, o qual já era feito por Araújo, consistente em que “a religião deixa de ser ‘fundamento’, no sentido de algo que constitui ‘o essencial de’, mas pode coabitar (doravante) em igualdade de condição com as esferas do agir profano” (ARAÚJO, 1996, p. 200). Só mais à frente, o filósofo alemão passou a conceder que, em que pese a religião tradicional haver deixado de ser o fundamento da integração social na Modernidade, há que se rechaçar a conclusão pela presença de uma sociedade irreligiosa, já que a razão comunicativa não é capaz de cobrir todos os aspectos do domínio religioso, motivo pelo qual “[...] enquanto não encontrar no meio da fala argumentativa palavras melhores para caracterizar aquilo que a religião sabe dizer, ela coexistirá sobriamente com esta, sem apoiá-la, entretanto” (HABERMAS, 2002, p. 182).

No próximo capítulo, *O pensamento pós-metafísico e suas limitações*, serão demonstrados os prelúdios dessa mudança de perspectiva diante da religião no pensamento habermasiano, iniciando-se pela inquietação manifestada por Habermas na obra *O futuro da natureza humana*, publicada no ano de 2001, acerca dos avanços da

engenharia genética em seres humanos. Habermas passou a repensar o papel de uma ética do justo diante dos desafios morais surgidos com o rápido avanço da aludida tecnologia, reconhecendo que o pensamento pós-metafísico pode dar respostas insatisfatórias a estes desafios, na medida em que se concentra, apenas, em analisar as propriedades formais dos processos de autocompreensão. Mas é a partir da obra *Fé e saber*, do mesmo ano de 2001, que a valorização de um potencial dos conteúdos semânticos presente nas religiões passa a se fazer recorrente nos escritos habermasianos, culminando na produção de uma coletânea de textos produzidos entre os anos de 2005 e 2007, intitulada *Entre naturalismo e religião*, na qual Habermas inicia a exposição sobre de que forma seria viável uma cooperação entre cidadãos crentes e cidadãos seculares na busca de fontes de uma solidariedade social de que se ressentem a Modernidade.

CAPÍTULO 2

O PENSAMENTO PÓS-METAFÍSICO E SUAS LIMITAÇÕES

Afinado com a proposta de uma ética do justo e partindo da distinção entre a teoria kantiana da justiça e a ética do ser si mesmo, de Kierkegaard, Habermas esclarece, no prefácio de *O futuro da natureza humana*, publicada no ano de 2001, que adota a premissa de que o pensamento pós-metafísico deve se impor uma moderação no que tange à tomada de posições definitivas sobre questões substanciais sobre a vida boa ou não fracassada. Entretanto, indaga se a filosofia poderia se permitir essa moderação diante da polêmica discussão em torno da técnica genética, com foco na questão do *status* moral da vida humana pré-pessoal, sobre a qual Habermas alerta não termos alcançado resultados. Diz partir da posição, aparentemente pessimista, de que as atuais práticas da engenharia genética serão tidas, futuramente, como precursoras de uma eugenia liberal, regulada pela oferta e procura.

2.1 Motivação e autocompreensão ética da espécie humana

Após a metafísica, Habermas afirma que “a filosofia já não se julga capaz de dar respostas definitivas a perguntas sobre a conduta de vida pessoal ou até coletiva” (HABERMAS, 2004, p. 02). Da mesma maneira como as grandes religiões apresentavam o caminho da salvação, também a metafísica oferecia seus modelos de vida, ainda que para uma minoria. Até então, as doutrinas da boa vida e da sociedade justa, como a ética e política possuíam uma base única, formando um todo. Mas a aceleração da transformação social encurtou os períodos de declínio dos modelos de vida ética, processo finalmente encerrado com o advento do liberalismo político de John Rawls, que,

de acordo com Habermas, reage ao pluralismo ideológico e à individualização crescente dos estilos de vida. As conclusões do filósofo estadunidense teriam arrimo, segundo Habermas, no fracasso da filosofia em arbitrar modos de vida específicos como exemplares ou universalmente decisivos.

Habermas sustenta que os “projetos individuais de vida não se formam independentemente dos contextos partilhados intersubjetivamente” (HABERMAS, 2004, p. 05). Dessa forma, em uma sociedade complexa, exige-se que cada cultura se afirme perante as outras pelo convencimento, sem que haja a proteção cultural de determinadas espécies, como impede-se que, à luz de um Estado constitucional democrático, a maioria possa prescrever à minoria a própria forma de vida cultural, como uma suposta cultura de referência. Por essas menções, Habermas diz pretender ilustrar que, hoje, a filosofia prática, em que pese não haver renunciado por completo a reflexões normativas, se limita a questões sobre justiça.

Assim, para ele, questões éticas sobre a própria sorte acabam por se estabelecer no contexto de uma determinada história ou de uma forma de vida especial, apresentando respostas concernentes a questões de identidade e que não são, portanto, universais e igualmente definitivas para todas as pessoas. São caminhos próprios, dessa forma, aqueles pelo qual seguem as teorias atuais da justiça e da moral, de um lado e aquele outro seguido pela ética, no sentido clássico de uma doutrina da vida correta. Habermas reconhece que pode ser insatisfatória a resposta fornecida, sob um ponto de vista moral, sobre as questões que nos são mais relevantes do ponto de vista privado, visto que a filosofia passa a analisar apenas as propriedades formais dos processos de autocompreensão, sem adotar posição quanto aos conteúdos.

Termina Habermas por atestar que a separação de rumos entre a teoria moral e uma ética especializada nas formas da autocompreensão existencial acarretam prejuízo à primeira, ao privar os julgamentos morais da motivação para agir corretamente. Para ele:

as convicções morais só condicionam efetivamente a vontade quando se encontram inseridas numa

autocompreensão ética, que coloca a preocupação com o próprio bem-estar *a serviço* do interesse pela justiça. Teorias deontológicas após Kant ainda poderiam explicar muito bem como as normas morais devem ser fundamentadas e aplicadas; no entanto, elas não são capazes de responder por que devemos *efetivamente* ser morais. Tampouco podem as teorias políticas responder por que os cidadãos de uma comunidade democrática, na discussão sobre os princípios da vida em comum, devem orientar-se pelo bem-estar comum em vez de se contentarem com um *modus vivendi* negociado de acordo com os princípios de racionalidade voltada para fins específicos (*Zweckrationalität*). As teorias da justiça, desatreladas da ética, só podem *esperar* pela “transigência” de processos de socialização e formas políticas de vida (HABERMAS, 2004, p. 07).

Especificamente no que tange à discussão envolvendo uma ética da espécie, Habermas observa que a moderação pós-metafísica esbarra nos seus limites, pois para ele a filosofia não pode mais se furtar, hoje, a tomar posição a respeito de questões de conteúdo, quando a autocompreensão ética de sujeitos capacitados para a linguagem e para a ação entra em jogo. O impasse que precisa ser superado é aquele entre se considerar a intervenção no genoma humano como um aumento de liberdade, que precisa ser normativamente regulamentado ou, de outro lado, como a autopermissão para transformações que dependem de preferências e que não precisam de nenhuma autolimitação. Habermas se posiciona pela primeira hipótese, defendendo que somente essa opção permite estabelecer os limites da eugenia negativa.

A manipulação do genoma de uma outra pessoa interfere nos fundamentos somáticos da autocompreensão espontânea e da liberdade ética de uma outra pessoa, alega Habermas, fazendo surgir uma relação interpessoal até então desconhecida. Com efeito, a decisão irreversível de intervir na constituição orgânica de outrem modifica a simetria da responsabilidade existente entre pessoas livres e iguais, limitando-a. Para Habermas, tal quadro inédito fere nossa sensibilidade moral, vez que traz uma espécie estranha nas relações de reconhecimento legalmente institucionalizadas nas sociedades modernas. Por enquanto, ressalva que as intervenções técnicas na

linhagem germinativa e na clonagem de organismos humanos chegam a ser mundialmente proscritas. Diz que se trataria de uma tentativa de “moralização da natureza humana” (HABERMAS, 2004, p. 36), no qual o controle moral tornaria normativamente indisponível aquilo que a técnica contemporânea tornou disponível.

Então, Habermas sugere que as intervenções legislativas na liberdade de pesquisa biológica têm uma recomendação implícita: é melhor reconhecer um resto de sentimento arcaico que causa aversão às inovações da técnica genética. Tratar-se-ia de uma tentativa de ressacralização, de um novo encantamento da natureza interna, por meio do restabelecimento de tabus artificiais, frente ao desencantamento da natureza externa advindo com a ampliação de nossa liberdade ocasionada pela ciência e pela técnica. Dessa maneira, está-se a promover uma autocompreensão ética da espécie, a qual garante, por sua vez, o fato de ainda podermos nos reconhecer mutuamente como pessoas que agem com autonomia.

Habermas não nega que o desencantamento dos mundos da vida, que aqui ele chama de “destraditionalização” (HABERMAS, 2004, p. 37) dos mundos da vida, constitui um aspecto importante da modernização social. Ocorre, segundo ele, que ao longo desse processo de civilização as reservas de tradição foram quase totalmente consumidas, revelando a rigidez dos mundos da vida quase totalmente modernizados, os quais não dispõem mais do apoio de garantias metassociais e, por outro lado, não podem reagir com outros impulsos de secularização ou por meio de uma reelaboração moral e cognitiva das tradições religiosas. Assim, as sociedades seculares têm que regenerar suas energias morais a partir de fontes de comunicação presentes no mundo da vida, propõe Habermas, o que não denota um novo encantamento, mas tão somente uma transformação reflexiva da Modernidade.

Nesse contexto, Habermas alerta que as discussões envolvendo as novidades nas técnicas de engenharia genética em embriões humanos não conseguem atingir um debate “ideologicamente neutro e, portanto, sem prejulgamentos do *status* moral da vida humana prematura, que seja aceitável para todos os cidadãos de uma sociedade secular” (HABERMAS, 2004, p. 44). De um lado, há aqueles que

consideram o embrião humano apenas um amontoado de células em contraposição à pessoa do recém-nascido, a quem, a partir daí, competiria a dignidade humana no sentido estritamente moral. No outro lado, há aqueles que entendem ser a fertilização do óvulo humano o início relevante de um processo de desenvolvimento já individualizado e controlado por si próprio, daí porque todo exemplar biologicamente determinável da espécie dever ser considerado como uma pessoa em potencial e como portador de direitos fundamentais.

Para o filósofo alemão, se a discussão sobre a atribuição da dignidade humana, garantida pela Constituição, tivesse de ser decidida a partir de razões morais imperativas, as questões da técnica genética (ou sobre o aborto), ainda que tenham embasamento antropológico profundo, não ultrapassariam o campo das questões morais comuns. Sendo assim, as hipóteses ontológicas fundamentais do naturalismo científico, das quais deriva o nascimento como cesura relevante, não são de forma alguma mais triviais ou mais científicas do que as hipóteses metafísicas ou religiosas, do pano de fundo, que sugerem uma conclusão contrária. Ambos os lados se referem ao fato de que toda tentativa de traçar um limite preciso e moralmente relevante em algum ponto entre a fecundação ou a junção dos gametas, de um lado, e o nascimento, de outro, une-se algo arbitrário, pois a partir dos primórdios orgânicos, primeiro se desenvolveria, com grande continuidade, uma vida sensível, que depois se tornaria pessoal. “Não seria, pois, arbitrário resolver o fenômeno da ambivalência dos nossos sentimentos e intuições, que mudam aos poucos conforme avaliam a questão do embrião nos estágios iniciais ou intermediários ou a do feto nos estágios mais avançados do desenvolvimento, por meio de estipulações moralmente unívocas, em favor de um ou outro lado? “ - indaga Habermas (HABERMAS, 2004, p. 45).

Alerta, no entanto, que na discussão normativa de uma esfera pública democrática importam apenas as proposições morais em sentido estrito. “Somente as proposições ideologicamente neutras sobre aquilo que é igualmente bom para todos podem ter a pretensão de ser aceitáveis para todos por boas razões” (HABERMAS, 2004, p.46). A pretensão a uma aceitabilidade racional distingue as proposições sobre a solução justa para os conflitos de ação das

proposições acerca do que é bom para mim ou para nós no contexto de uma história de vida ou de uma forma de vida partilhada. Ainda assim, esse sentido específico de questões sobre a justiça admite uma conclusão com base na moral. Diz o filósofo alemão que na linguagem dos direitos e deveres, a comunidade de seres morais, que fazem suas próprias leis, refere-se a todas as relações que necessitam de um regulamento normativo. Todavia, apenas os membros dessa comunidade podem se impor mutuamente obrigações morais e esperar uns dos outros um comportamento conforme à norma.

Habermas afirma, então, pretender demonstrar que a dignidade humana, entendida em estrito sentido moral e jurídico, encontra-se ligada a essa simetria das relações. “Ela não é uma propriedade que se pode ‘possuir’ por natureza, como a inteligência ou os olhos azuis” (HABERMAS, 2004, p. 47). Antes disso, o conceito de dignidade humana designa uma ideia de “intangibilidade” que somente passa a ter significado nas relações interpessoais de reconhecimento recíproco e no relacionamento igualitário entre as pessoas. Esclarece o filósofo alemão que não emprega o termo intangibilidade com o mesmo sentido de indisponibilidade, pois um resposta pós-metafísica à questão de como devemos lidar com a vida humana pré- pessoal não pode ser obtida ao preço de uma definição reducionista do homem e da moral.

Para Habermas, o comportamento moral é uma resposta construtiva às dependências e carências decorrentes da imperfeição da estrutura orgânica e da fragilidade permanente da existência corporal (evidente sobretudo em fases da infância, da doença e da velhice). A regulamentação normativa das relações interpessoais pode ser compreendida como um poroso invólucro de proteção contra certas contingências, às quais o corpo vulnerável e a pessoa nele representada estão expostas. Sentencia, então que é o universo das relações e interações interpessoais possíveis que necessita e é capaz de impor regras morais. Apenas nessa rede de relações de reconhecimento legitimamente reguladas é que as pessoas podem desenvolver e manter uma identidade pessoal, juntamente com sua integridade física. Seguindo essa linha de raciocínio e adentrando na discussão sobre o aborto, Habermas entende que somente a partir do momento em que a simbiose com a mãe é rompida é que a criança entra num mundo de

pessoas, que vão ao seu encontro, que lhe dirigem a palavra e podem conversar com ela. O ser geneticamente individualizado no ventre materno, enquanto exemplar de uma comunidade reprodutiva, não é absolutamente uma pessoa já pronta.

Habermas não deixa de tecer um comentário explicativo sobre o uso que faz da linguagem. Esclarece chamar de morais as questões relativas à convivência baseada em normas justas. Para pessoas ativas, que podem entrar em conflito umas com as outras, essas questões são suscitadas considerando-se a necessidade normativa de se regulamentar as interações sociais. Existe a expectativa sensata de que tais conflitos, a princípio, possam ser racionalmente decididos em prol do igual interesse de cada um. Em contrapartida, essa expectativa de aceitabilidade racional deixa de existir quando a descrição da situação de conflito e a fundamentação das normas correspondentes dependem do modo de vida que escolhemos e da autocompreensão existencial, ou seja, quando dependem de um sistema de interpretação com identidade própria, relativo ao indivíduo ou a um determinado grupo de cidadãos. Tais conflitos secundários tocam em questões éticas.

Para melhor ilustrar os supracitados conceitos, Habermas segue afirmando que as pessoas e comunidades, cuja existência pode fracassar, se questionam a respeito do que seria uma vida não fracassada, com vistas à orientação de sua história ou forma de vida segundo valores normativos. Essas questões são talhadas de acordo com a perspectiva daquele ou daqueles que querem saber como devem se compreender em seu contexto de vida e quais as melhores práticas para elas de uma maneira geral. “Considerando-se essas questões ético-políticas, vale a sentença ‘outras culturas, outros costumes’ “ (HABERMAS, 2004, p. 55). Em contrapartida, a forma de lidar com a vida humana pré-pessoal suscita questões de um calibre totalmente diferente, de acordo com Habermas. Elas aludem não a esta ou àquela diferença na variedade de formas de vida cultural, mas a autodescrições intuitivas, a partir das quais nos identificamos como pessoas e nos distinguimos de outros seres vivos – portanto, nossa autocompreensão como seres da espécie:

Quando avalio corretamente a discussão sobre a “utilização” de embriões para fins de pesquisa ou sobre a “geração de embriões com ressalvas”, vejo manifestar-se nas reações afetivas menos a indignação moral do que a aversão a algo obscuro. (HABERMAS, 2004, p. 56)

Seguindo-se essa linha de raciocínio e sob as condições do pensamento pós-metafísico, Habermas afirma que a autocompreensão ética da espécie, inscrita em determinadas tradições e formas de vida, não permite mais que dela se deduzam argumentos que suplantem as pretensões de uma presumida moral válida para todos. No entanto, essa primazia do justo em relação ao bom não pode perder de vista o fato de que a moral abstrata da razão, pertencente aos sujeitos de direitos humanos, apoia-se, por sua vez, numa anterior “autocompreensão ética da espécie” (HABERMAS, 2004, p. 54), compartilhada por todas as pessoas morais. Assim como as grandes religiões universais, as doutrinas metafísicas e as tradições humanistas também fornecem contextos em que a estrutura total da nossa experiência moral está inserida. Para Habermas, elas articulam, de um ou outro modo, uma autocompreensão antropológica, que se adapta a uma moral autônoma. As interpretações religiosas de si mesmo e do mundo, surgidas na época axial das grandes civilizações, convergem, de certo modo, numa autocompreensão ética mínima da espécie, que sustenta essa moral. Enquanto estão em harmonia uma com a outra, a primazia do justo sobre o bom não é problemática.

2.2 Uma sociedade pós-secular: repensando a relação entre fé e saber

No prefácio da edição brasileira de *Fé e saber*, Luiz Bernardo Leite Araújo afirma que Habermas introduziu a expressão “pós-secular”, após revisitar o tema da relação entre fé e saber, o que vem ocasionando mudanças em sua teoria da Modernidade. Contudo, ressalta que daí não se pode concluir pela presença de uma reviravolta do pensamento habermasiano, seja no sentido de minimizar a mudança de atitude proposta por Habermas em favor de uma relação dialógica da filosofia com as tradições religiosas, seja em se pretender a

existência de um interesse abrupto pela religião como importante “figura do espírito”. Assim é que a expressão “pós-secular” não significa uma alternativa ao horizonte pós-metafísico da Modernidade, mas, sim, uma mudança de mentalidade do autoentendimento secularista de sociedades que tomaram consciência da persistência da religião, a qual guarda relevante contribuição para a vida política e, por isso, induz à necessidade de eliminar sobrecargas mentais desproporcionais aos cidadãos crentes, bem como a garantir a acomodação das vozes religiosas na esfera pública democrática. Escrevendo em um contexto após 11 de setembro de 2001, Habermas preceitua que “apesar de sua linguagem religiosa, o fundamentalismo é um fenômeno exclusivamente moderno” (HABERMAS, 2013b, p. 03). Para ele, é possível reconhecer, na assincronia entre motivos e meios, a particularidade do terrorismo islâmico atual. Tratar-se-ia do reflexo da assincronia entre cultura e sociedade nos países natais dos terroristas envolvidos naquele acontecimento, onde uma modernização acelerada e fortemente desenraizadora não oferece nenhuma compensação para a angústia ocasionada pelo declínio das formas de vida tradicionais, nem mesmo por meio da melhoria das condições materiais de vida. Adverte Habermas, entretanto, que também no Ocidente se fazem presentes ortodoxias endurecidas, expressivas de sentimentos ambivalentes sobre a secularização, tal qual se observa nos debates em torno da engenharia genética. Então, sugere que para que se evite uma guerra de culturas, faz-se necessário o reconhecimento da dialética inconclusa no nosso próprio processo ocidental de secularização.

O conceito de secularização usualmente simboliza “um jogo de soma zero” (HABERMAS, 2013b, p. 06), no qual atuam, de um lado, a ciência e a técnica e, de outro, as forças conservadoras das religiões tradicionais e das Igrejas. Um somente poderia ganhar às custas da derrota do outro. Para Habermas, porém, essa imagem não se adequa a uma sociedade pós-secular que se depara, como visto, com a sobrevivência das comunidades religiosas em um ambiente cada vez mais secularizante. É preciso ter-se em consideração o papel de um senso comum, democraticamente esclarecido, que em um contexto de pluralismo cultural consegue se impor como uma

alternativa, situando-se entre a ciência e a religião. Com efeito, o Estado liberal somente reconhece como razoáveis aquelas doutrinas religiosas que, de maneira voluntária, assimilam o encontro cognitivamente dissonante com outras confissões religiosas, adaptam-se à autoridade das ciências, as quais detém o monopólio do saber mundano, de acordo com Habermas e, por fim, adequam-se às premissas do Estado Constitucional baseado em uma moral profana.

Habermas reconhece que o senso comum precisa ser esclarecido pelas ciências, haja vista produzir tantas ilusões sobre o mundo. Contudo, alega que as teorias científicas não atuam sobre o conjunto do saber cotidiano, onde se forma a autocompreensão das pessoas capazes de falar e agir. Para ele, o conteúdo de nossa autocompreensão se modifica, uma vez que aprendemos algo sobre o mundo e sobre nós como seres no mundo. Aludindo a Max Weber e a seu conceito de desencantamento do mundo, Habermas explica que na medida em que a natureza se torna acessível à observação objetivante e à explicação causal, ela é despersonalizada, deixando de integrar o sistema social de relações entre pessoas vivas que agem e falam umas com as outras, atribuindo-se reciprocamente motivos e intenções. Indaga, entretanto, se o senso comum acabará se deixando consumir pelo saber contraintuitivo das ciências, o qual perfaz a imagem do ser humano segundo os conceitos extensionais de certos campos de pesquisa científicos, como a teoria da evolução, processo que, segundo Habermas, dessocializa completamente a nossa autocompreensão. Aduz que essa “naturalização do espírito” (HABERMAS, 2013b, p. 10) somente seria possível se a intencionalidade da consciência humana e a normatividade de nosso agir fossem reduzidos, completamente, ao tipo de autodescrição próprio das ciências, ao ponto de se explicar, por exemplo, como as pessoas quebram regras morais.

Nessa senda, o projeto de modernização de nossa psicologia cotidiana, nos moldes das ciências naturais, já fez a tentativa de explicar biologicamente o conteúdo de nossos pensamentos, havendo fracassado, ao que julga Habermas, em razão de que o conceito de conformidade a fins, introduzido no jogo de linguagem darwinista de mutação e adaptação, seleção e sobrevivência não é suficiente para abarcar a diferença entre ser e dever ser, que se faz sempre presente

quando agimos contrariamente a um mandamento moral. Ocorre que quando se descreve o comportamento de uma pessoa em termos do que fez, mas não deveria ter feito ou vice-versa não se está diante de uma descrição similar àquela feita no campo das ciências naturais, pois, na primeira hipótese surgem momentos da autocompreensão pré-científica de sujeitos capazes de falar e agir. Isso significa que a descrição do comportamento de uma pessoa envolve não apenas a explicação de um acontecimento natural, mas também, a justificação desse comportamento, haja vista estar-se diante de um contexto de interações normativamente regradadas entre pessoas, as quais socializam em um universo de argumentos públicos. Então, Habermas pontua que, na vida cotidiana, ao dirigimos nossa atenção para uma segunda pessoa, passamos a entender as posições passíveis de crítica que devemos e exigimos uns com os outros. Essa consciência de uma autoria que precisa justificar seus comportamentos consubstancia uma autocompreensão inerente à perspectiva de um participante, algo incompatível com uma observação científica corretiva.

Habermas prossegue afirmando que o mesmo tipo de consciência autônoma que forma o senso comum, próprio de pessoas que têm a capacidade de tomar decisões, cometer erros e corrigi-los, algo não compreensível de uma perspectiva naturalista, também estabelece a distância em relação às tradições religiosas de cujos conteúdos normativos nos nutrimos na Modernidade. Com efeito, a exigência de justificativas racionais parece fazer com que o esclarecimento científico adquira um aliado no senso comum, que estabeleceu seu lugar no Estado constitucional de direito com fundamento no direito racional, o qual, por sua vez, ainda que tenha raízes na tradição religiosa, alimenta-se de fontes dessa tradição há muito tempo profanadas. No cenário composto por um Estado liberal, o senso comum democraticamente esclarecido se fundamenta em pressupostos aceitáveis por toda a sociedade e não apenas por determinada comunidade religiosa, o que gera, certamente, a constante suspeita entre os fiéis de que a secularização acarretará a marginalização da religião.

O Estado liberal promove, por meio da liberdade religiosa, a pacificação do pluralismo das visões de mundo, exigindo, para tanto,

que os cidadãos crentes dividam sua identidade em seus aspectos público e privado. São esses cidadãos, portanto, que devem traduzir suas convicções religiosas para uma linguagem secular, acaso desejem que seus argumentos consigam o assentimento das maiorias, relembra Habermas. Em contrapartida, o filósofo alemão inaugura, aqui, a ideia de uma tarefa cooperativa na formação do senso comum entre, de um lado, os cidadãos crentes e, de outro, as maiorias seculares, tendo em vista a existência de uma fronteira não tão bem delimitada entre os argumentos religiosos e os seculares nas discussões presentes na esfera pública:

a procura por argumentos voltados à aceitabilidade universal só não levará a religião a ser injustamente excluída da esfera pública, e a sociedade secular só não será privada de importantes recursos para a criação de sentido, caso o lado secular se mantenha sensível para a força de articulação das linguagens religiosas. (HABERMAS, 2013b, pp. 15-16)

Em reforço à sugestão de que o conteúdo das tradições religiosas não deve ser descartado de forma precipitada, Habermas ressalta que a linguagem do mercado que impregna a Modernidade conduz as relações humanas a se encaixar em um esquema de orientação autorreferente, de acordo com as próprias preferências. Adverte, contudo, que o vínculo social que pressupõe o reconhecimento recíproco não se afina com os conceitos de contrato, da escolha racional e da maximização da utilidade, daí o porquê de Kant ter se esforçado em não deixar desaparecer o dever categórico sob a influência da ideia de um interesse autoesclarecido. De acordo com Habermas, ao ampliar a liberdade de arbítrio até abarcar o conceito de autonomia, Kant teria garantido que a autoridade dos mandamentos divinos tivessem ressonância na validade incondicional dos deveres morais, de uma forma que a desconstrução secularizante das verdades de fé não significasse uma derrocada destas.

Não obstante, Habermas observa que Kant somente teria percebido as consequências menos relevantes de uma “deflação esvaziante” (HABERMAS, 2013b, p. 17) contida na apropriação do conteúdo religioso, não se mostrando convincente a tentativa kantiana

em traduzir o mal da linguagem bíblica para uma linguagem secular. É que, explica Habermas, nós não dispomos, ainda, de um conceito apropriado para definir a diferença semântica entre o moralmente incorreto e o profundamente mal, de forma que:

Linguagens seculares que apenas eliminam aquilo em que se acreditava causam perturbação. Quando o pecado se transformou em culpa, e o comportamento contrário aos mandamentos divinos em violação às leis humanas, algo se perdeu. Pois ao desejo de perdão está sempre ligado o desejo não sentimental de desfazer o sofrimento infligido ao outro. O que mais nos perturba a princípio é a irreversibilidade de um sofrimento já ocorrido – aquela injustiça com os inocentes prejudicados, desonrados e assassinados que ultrapassa qualquer possibilidade humana de reparação. A esperança perdida na ressurreição deixa atrás de si um perceptível vazio (HABERMAS, 2013b, pp. 18-19).

Habermas compara a história da filosofia alemã, desde Kant, a um processo judicial em que se discute uma partilha de herança. A princípio, Kant procura desfazer a simbiose entre a religião e a metafísica, fruto da helenização do cristianismo, ao traçar uma divisão precisa entre fé moral da religião racional e fé revelada positiva. Por sua vez, Hegel opta não por uma razão que traça limites, mas, sim, por uma razão que toma para si o conteúdo positivo do cristianismo como centro de um pensamento que adota o tornar-se homem de Deus como símbolo da vida do espírito filosófico. Há, então, a superação dos conteúdos religiosos na forma de conceitos filosóficos, ao tempo em que a dimensão histórica de salvação do futuro é sacrificada em benefício de um processo do mundo que gira em torno de si mesmo. Na sequência, Habermas afirma que os discípulos de Hegel, desde Feuerbach e Marx até Bloch, Benjamin e Adorno desejaram não mais superar a religião no pensamento, mas realizar os seus conteúdos secularizados.

Ocorre que a história teria demonstrado que, nesse ponto, tal projeto havia sobrecarregado a razão e, considerando-se que os limites entre religião e filosofia são fluidos, segundo Habermas, é fácil constatar que esta mesma razão tende a tomar para si a autoridade do

sagrado desessencializado, conclui. Ilustra sua crítica valendo-se do conceito heideggeriano de rememoração, o qual se consubstanciaria na transformação da ideia de devoção, porém sem que obtivéssemos qualquer ganho compreensivo com a dissolução do Dia do Juízo Final da história bíblica em um acontecimento indeterminado da história do Ser. Curioso notar que crítica parecida é dirigida ao próprio Habermas, conforme visto no capítulo anterior, quando se alega a presença de vestígios de uma teologia secularizada em sua teoria do agir comunicativo. De qualquer modo, reiterando a noção weberiana de desencantamento do mundo, Habermas registra que a razão pode guardar distância da religião sem, entretanto, fechar-se às suas perspectivas:

Quando o pós-humanismo procura realizar-se no retorno aos primórdios arcaicos *antes* de Cristo e *antes* de Sócrates, soa a hora do *kitsch* religioso. As lojas de arte abrem então as suas portas para os altares de todo o mundo, para os padres e xamãs que chegam de todos os lados para a *vernissage*. Diante disso, a razão *profana*, mas *não derrotista*, tem tanto respeito pelo núcleo incandescente que continua a acender-se na questão da teodiceia que prefere não se aproximar demais da religião. Ela sabe que a profanação do sagrado começa com aquelas religiões mundanas que desencantaram o mágico, superaram o mito, sublimaram o sacrifício e desvendaram o mistério (HABERMAS, 2013b, pp. 22-23).

Nessa esteira, para Habermas, a sociedade pós-secular deve continuar na religião o trabalho que esta realizou sobre o mito, porém não tão somente com a intenção de apropriação de conteúdos pura e simplesmente e, sim, buscando subsídios a incrementar os escassos recursos de que dispõe para uma integração social adequada a um ambiente de disputas culturais. Preceitua, assim, que o senso comum deve temer a banalização das diferenças existentes no corpo social, dispondo-se a promover uma secularização não aniquiladora, por meio da tradução da linguagem religiosa de uma forma que permita a repercussão das emoções morais nela contida e que quase se esvaíram no processo de formação da Modernidade. Habermas trabalha com o exemplo da engenharia genética para demonstrar uma maneira possível

de se realizar essa tradução de um conteúdo religioso em linguagem secular, permitindo-se o entendimento mútuo entre crentes e não crentes.

Para ele, a passagem bíblica disposta em Moisés I, 27, “Deus criou o homem à sua imagem, à imagem de Deus Ele o criou” expressa uma intuição do conceito de “criabilidade” (HABERMAS, 2013b, p. 24) perceptível a ambos os tipos de sujeito, cidadãos crentes e seculares, consubstanciada na ideia de que o amor e a liberdade não podem existir sem o reconhecimento mútuo. Assim é que a doação de uma forma por Deus, isto é, o fato de o homem ser uma criatura de Deus não significa uma determinação que impeça a autodeterminação humana. Todavia, Habermas indaga se a intervenção do homem na combinação casual de cromossomos paterno-maternos segundo suas próprias preferências não destruiria essa liberdade que existe entre iguais e que assegura suas diferenças, tendo em vista que um homem passaria a determinar um outro sem que houvesse a possibilidade contrafática de consenso com esse outro envolvido.

2.3 Em busca das fontes de uma solidariedade cidadã

Em *Dialética da secularização*, publicado originalmente em 2004, Habermas parte da pergunta já feita por Ernst Wolfgang Böckenförde, em meados dos anos 60: “será que o Estado liberal secularizado se alimenta de pressupostos normativos que ele próprio não é capaz de garantir?” (BÖCKENFÖRDE *apud* HABERMAS, 2007a, p. 23). Habermas especifica esse problema, esclarecendo que sob o aspecto cognitivo, a dúvida se refere à questão de saber se, depois de o direito ter se tornado totalmente positivo, o domínio político admitiria uma justificativa secular, ou seja, uma justificativa não religiosa e pós-metafísica. Ainda que a resposta seja positiva, para o filósofo alemão resta a dúvida, sob o aspecto motivacional, sobre a possibilidade de estabilizar-se a comunidade ideologicamente pluralista de maneira normativa, ultrapassando um mero consenso formal, limitado a procedimentos e princípios. Reiterando que as fontes de uma solidariedade podem estar se esgotando na Modernidade, Habermas adianta que pretender propor que a secularização cultural seja

entendida como um processo de aprendizagem dupla que obriga tanto as tradições do Iluminismo quanto as doutrinas religiosas a refletirem sobre seus respectivos limites. Quanto às sociedades seculares, portanto, é preciso responder às seguintes perguntas: quais orientações cognitivas e expectativas normativas o Estado liberal precisa exigir de seus cidadãos crentes e não crentes no relacionamento mútuo?

No Capítulo 1, *Sobre a fundamentação do Estado constitucional secular a partir das fontes da razão prática*, Habermas anuncia que sua tarefa principal consiste em explicar: a) por que o processo democrático é aceito como um processo legítimo de criação do direito; b) por que a democracia e os direitos humanos estão interligados com a mesma primordialidade no processo constituinte. Para ele, a explicação se encontra na comprovação: a) de que o processo democrático, na medida em que satisfaz as condições de uma formação inclusiva e discursiva da opinião e da vontade, justifica uma presunção de aceitabilidade racional dos resultados; b) de que a institucionalização jurídica de tal processo de criação democrática do direito exige a garantia simultânea tanto dos direitos básicos liberais quanto dos políticos. O ponto de referência dessa estratégia de fundamentação, situa Habermas é a constituição que os cidadãos associados se dão a si mesmos e não a domesticação de um poder de Estado pré-existente. Esse pode só passa a existir na medida em que é produzido pela constituinte. Já não existe no Estado constitucional um sujeito de domínio que possa alimentar-se de alguma substância pré-jurídica. “Não sobra nenhuma lacuna deixada pela soberania pré-constitucional do príncipe que, agora, precise ser preenchida – na figura do *éthos* de um povo mais ou menos homogêneo – por uma soberania popular igualmente substancial” (HABERMAS, 2007a, p.31). À luz dessa herança problemática, contextualiza Habermas que a pergunta de Böckenförde foi interpretada no sentido de que uma ordem constitucional completamente positivista necessitaria da religião ou de algum outro poder sustentador que garanta suas bases de validade.

Habermas afirma compreender que a constituição do Estado constitucional liberal basta a si mesma para se legitimar, pois dispõe de um acervo cognitivo de argumentos que independe das tradições religiosas e metafísicas. Mas, mesmo com essa premissa, continua

subsistindo a dúvida do ponto de vista motivacional. É que os pressupostos normativos do Estado constitucional democrático são mais exigentes em relação ao papel dos cidadãos que se entendem como autores do direito do que em relação ao papel dos membros de uma sociedade que são destinatários do direito. De destinatários do direito espera-se apenas que, no exercício de suas liberdades (e pretensões) subjetivas não ultrapassem os limites legais. Deles se exige que obedeçam às leis obrigatórias da liberdade, mas de cidadãos que exercem o papel de legisladores democráticos deve-se esperar outro tipo de motivação e atitude.

Segundo Habermas, o dever jurídico de participar das eleições, por exemplo, seria um corpo tão estranho num Estado democrático de direito quanto a solidariedade compulsória.

Apenas se pode desejar que os cidadãos de uma comunidade liberal tenham a disposição de empenhar-se eventualmente por concidadãos desconhecidos e anônimos e de aceitar sacrifícios em prol do interesse geral. Por isso, é essencial para a sobrevivência da democracia que as virtudes políticas sejam “cobradas”, mesmo que seja apenas em miúdos. Elas fazem parte da socialização e da familiarização com as práticas e os modos de pensar de uma cultura política liberal. O *status* de cidadão fica, por assim, dizer, embutido numa sociedade civil que se alimenta de fontes espontâneas ou “pré-políticas”, se preferirem chamá-las assim.

Isso não significa que o Estado liberal seja incapaz de reproduzir seus pressupostos motivacionais a partir de suas próprias reservas. Os motivos que levam os cidadãos a participarem da formação da opinião e da vontade políticas nutrem-se, certamente, de projetos éticos e de formas culturais de vida, mas nem por isso podemos ignorar que as práticas democráticas desenvolvem também sua própria dinâmica política. Identifica Habermas: “ o ‘vínculo unificador’ que estaria faltando é formado pelo próprio processo democrático – uma prática comunicativa que só pode ser exercida em comum e na qual se discute, em última análise, o verdadeiro entendimento da constituição” (HABERMAS, 2007a, p. 36).

Explica o filósofo que, ao contrário do que poderia sugerir um mal-entendido muito disseminado, a existência de um patriotismo

constitucional significa que os cidadãos assimilam os princípios da constituição não apenas em seu conteúdo abstrato, mas concretamente a partir do contexto histórico de sua respectiva história nacional. Professa que convicções morais e o consenso mundial em forma de indignação moral sobre as violações massivas de direitos humanos levariam tão-somente à formação de uma integração muito tênue dos membros de uma sociedade mundial politicamente constituída (se é que esta existirá um dia, pondera). Assim, entre cidadãos, qualquer solidariedade abstrata e juridicamente intermediada só pode surgir quando os princípios de justiça conseguem imiscuir-se na trama bem mais densa das orientações de valores culturais.

Até aqui, Habermas garante ter feito considerações que concluiriam que a natureza secular do *status* da constituição democrática não apresenta nenhuma deficiência interna que seja inerente ao sistema político em si e que possa pôr em risco sua autoestabilização sob o ponto de vista cognitivo ou motivacional. Entretanto, diz não descartar causas externas. Com efeito, evidências de um esgotamento da solidariedade cidadã começariam a aparecer no contexto maior de um dinamismo político descontrolado que envolve a economia e a sociedade mundiais:

Mercados que não podem ser democratizados como se fossem administrações estatais assumem progressivamente funções de regulação em áreas da vida que até hoje foram mantidas coesas de maneira normativa, isto é, ou politicamente, ou por meio de formas pré-políticas de comunicação. (HABERMAS, 2007a, p. 41)

De sua parte, aduz Habermas preferir não levar ao extremo crítico-racional a pergunta se a Modernidade ambivalente será capaz de encontrar sua estabilidade, valendo-se apenas das forças seculares de uma razão comunicativa. Acha melhor tratá-la sem dramaticidade como uma questão empírica aberta. No entanto, Habermas reconhece a existência de um diálogo que aponta em outra direção. Com efeito, o filósofo alemão fixa como ponto de referência para o discurso filosófico atual sobre razão e revelação um modo de pensar recorrente: a razão, refletindo sobre seu fundamento mais profundo, descobre que sua origem

vem de um outro, cujo poder determinante ela se vê obrigada a reconhecer, se não quiser perder a orientação racional “no beco sem saída de um autoassenhramento arrogante” (HABERMAS, 2007a, p. 45). Para ele, inicialmente sem nenhuma intenção teológica, a razão, que nesse caminho toma conhecimento de seus limites, extrapola-se em direção a um outro algo, que pode assumir a forma da fusão mística com uma consciência cósmica abrangente, ou a forma da esperança desesperada que aguarda o evento histórico de uma mensagem salvadora, ou a forma de uma solidariedade com os humilhados e ofendidos que se adianta para acelerar a salvação messiânica. Então “esses deuses anônimos da metafísica pós-hegeliana – a consciência abrangente, o evento imemorável, a sociedade não alienada – tornam-se presas fáceis da teologia” (HABERMAS, 2007a, p. 46).

De qualquer maneira, essas tentativas de renovação da teologia filosófica depois de Hegel, pondera Habermas, são mais simpáticas do que aquele nietzscheanismo, que se vale da conotação cristã dos termos ouvir e escutar, devoção e esperança da graça, advento e acontecimento, apenas para retornar, com o pensamento propositadamente desnucleado, a um arcaísmo indefinido que se situa além de Cristo e Sócrates. Assim, para Habermas, uma filosofia consciente de sua falibilidade e da fragilidade de sua posição dentro do conjunto diferenciado da sociedade moderna insiste, pelo contrário, na diferenciação genérica, mas de modo algum pejorativa, entre o discurso secular, que ela pretende universalmente acessível, e o discurso religioso, que depende de verdades reveladas.

Divergindo de Kant e Hegel, aduz Habermas que a filosofia, com essa determinação gramatical de limites, não se arvora em instância de julgamento sobre o que seja verdadeiro ou falso nos conteúdos das tradições religiosas, no que eles ultrapassam o conhecimento geral institucionalizado da sociedade. O respeito que acompanha essa abstenção cognitiva de julgar baseia-se na consideração para com pessoas e modos de vida que, visivelmente, segundo Habermas, haurem sua integridade e autenticidade de suas convicções religiosas. Além desse respeito, a filosofia tem também motivos para se manter disposta a aprender com as tradições religiosas, conclui.

De acordo com Habermas, ao contrário da abstinência ética de um pensamento pós- metafísico que carece de qualquer conceito de obrigatoriedade geral a respeito de uma vida boa e exemplar, encontram-se nas sagradas escrituras cristãs e nas tradições religiosas intuições sobre faltas e redenção, sobre o desfecho salvador de uma vida originalmente experimentada como irremediável, que durante milênios foram sutilmente soletradas e conservadas pela prática hermenêutica. Por isso é que o filósofo alemão reputa ser possível que na vida das comunidades religiosas – contanto que evitem o dogmatismo e a coerção das consciências – permaneça intacto algo que se perdeu alhures e que não pode ser recuperado, nem mesmo com a ajuda exclusiva do conhecimento profissional de especialistas:

estou falando de possibilidades de expressão e sensibilidades suficientemente diferenciadas para uma vida malograda, para patologias sociais, para o fracasso de projetos de vida individuais e as deformações de nexos de vida truncados. Partindo da assimetria das pretensões epistêmicas, é possível justificar na filosofia uma disposição para a aprendizagem frente à religião, não por razões funcionais, e sim por razões de conteúdo, lembrando os bem-sucedidos processos de aprendizagem ‘hegelianos’”. (HABERMAS, 2013b, p. 49)

A permeação mútua do cristianismo e da metafísica grega, explica o filósofo, não produziu apenas a forma espiritual da dogmática teológica e a helenização – nem sempre benéfica – do cristianismo. Ela promoveu também a apropriação de conteúdos genuinamente cristãos pela filosofia. Esse processo de apropriação tomou forma em redes conceituais normativas extremamente carregadas, como, por exemplo, responsabilidade, autonomia e justificação, ou história e memória, recomeço, inovação ou despojamento, internalização e incorporação, individualidade e comunidade. Aqui, Habermas faz uma ligação dessa experiência de apropriação de potenciais de significação ligadas a um conceito religioso e o diagnóstico que afirma estar ameaçado o equilíbrio que se estabeleceu na Idade Moderna entre os três grandes meios de integração social, porque os mercados e o poder administrativo desbancam a solidariedade social de um número crescente de âmbitos da vida, o que implica um enfraquecimento de

sua ação coordenadora sobre valores, normas e o uso da linguagem voltado para o entendimento.

Por isso, é também do interesse do Estado constitucional que se usem todas as fontes culturais de uma maneira moderada, porque é nelas que se abastecem a consciência normativa e a solidariedade dos cidadãos. Essa consciência que se tornou conservadora repercute no discurso da sociedade pós-secular. Explica Habermas que a expressão pós-secular⁹ tributa às comunidades religiosas não apenas reconhecimento público pela contribuição funcional que elas prestam à reprodução de motivos e atitudes. Na verdade, reflete-se na consciência pública de uma sociedade pós-secular uma convicção normativa que traz consequências para as relações políticas dos cidadãos crentes com os cidadãos seculares. Entendendo a secularização da sociedade como um processo comum de aprendizagem complementar, aposta Habermas que ambos os lados estarão em condições de levar a sério em público, por razões cognitivas, as respectivas contribuições para temas controversos.

Habermas elucida que sob a pressão da secularização do conhecimento, da neutralização do poder do Estado e da liberdade religiosa generalizada, a religião se viu obrigada a desistir dessa pretensão ao monopólio de interpretação e à forma normativa e abrangente de vida. Com a diferenciação funcional progressiva de sistemas sociais parciais, a vida da comunidade religiosa também se separa de seu entorno social. O papel do membro da comunidade se diferencia do papel do cidadão. Como o Estado liberal depende da integração política de seus cidadãos e como essa integração não pode ficar restrita a um mero *modus vivendi*, essa diferenciação das condições de membro não pode esgotar-se numa simples adaptação cognitiva do *éthos* religioso às leis impostas pela sociedade secular. Antes é necessário que a ordem jurídica universalista e a moral igualitária da sociedade sejam de tal maneira conectadas internamente ao *éthos* da comunidade e que um elemento decorra consistentemente do outro.

⁹ Eduardo Mendieta menciona, de passagem, que tanto a expressão “pensamento pós-metafísico”, quanto “sociedade pós-secular” foram tomadas de empréstimo, por Habermas, de seu colaborador, de longa data, Klaus Eder (Cf. MENDIETA, 2013, p. 404).

Menciona Rawls, para quem esse tipo de “inserção” foi ilustrado com a imagem do módulo: “para se valer de uma expressão em voga, a concepção política é um módulo, ou uma parte constituinte essencial, que se encaixa em diferentes doutrinas abrangentes razoáveis que subsistem na sociedade por ela regulada e pode conquistar seu apoio”. (RAWLS, 2011, p. 14). Ao mesmo tempo, segundo Habermas, na esfera política pública as visões naturalistas do mundo – que se baseando numa elaboração especulativa de informações científicas são relevantes para o autoconceito ético dos cidadãos – não gozam de antemão de prerrogativas em relação às concepções ideológicas ou religiosas concorrentes. A neutralidade ideológica do poder do Estado que garante as mesmas liberdades éticas a todos os cidadãos é incompatível com a generalização política de uma visão do mundo secularizada. Em seu papel de cidadãos do Estado, os cidadãos secularizados não podem nem contestar em princípio o potencial de verdade das visões religiosas de mundo, nem negar aos concidadãos religiosos o direito de contribuir para os debates públicos servindo-se de uma linguagem religiosa. Uma cultura política liberal pode até esperar dos cidadãos secularizados que participem de esforços de traduzir as contribuições relevantes em linguagem religiosa para uma linguagem que seja acessível publicamente.

2.4 A cooperação entre cidadãos religiosos e seculares como base para o uso público da razão

Na obra *Entre naturalismo e religião*, registra Habermas que, desde a virada dos anos 1980 para os anos 1990, tradições religiosas e comunidades de fé adquiriram, inesperadamente, importância política. Afirma ter em mente, acima de tudo, os tipos de fundamentalismo que surgem, não somente no Oriente Médio, mas também nos países da África, no Sudeste da Ásia e no subcontinente da Índia. Eles inserem-se, eventualmente, em conflitos nacionais e étnicos, constituindo, hoje em dia, uma espécie de incubadora de unidades descentralizadas de um terrorismo que opera a um nível global, opondo-se aos melindres produzidos pela civilização ocidental, tida como “superior”. Mas registra haver outros fenômenos sintomáticos: “noutras partes do globo, o fundamentalismo pode ser entendido também como consequência, no

longo prazo, de uma colonização violenta e de uma descolonização malsucedida” (HABERMAS, 2007b, p. 130). Uma modernização capitalista vinda de fora desencadeia, sob condições favoráveis, inseguranças sociais e rejeições culturais. Nesta linha de interpretação, os movimentos religiosos tendem a processar as mudanças sociais radicais e não simultaneidade cultural, que são experimentadas sob as condições de uma modernização acelerada ou fracassada, interpretando-as como desenraizamento. Em que pese isso, o fato mais surpreendente consiste propriamente na revitalização política da religião no âmago dos Estados Unidos da América, portanto, no centro econômico da sociedade ocidental, onde a dinâmica da modernização se expande com maior sucesso.

O filósofo alemão opina que após a eliminação da pena de morte, com as regulamentações liberais do aborto, com a recusa incondicional da tortura, com a equiparação legal das orientações sexuais e com a paridade de conúbios hétero e homossexuais e, em geral, com o acento nos direitos privados e não nos bens coletivos tal como, por exemplo, a segurança nacional, os países da Europa continuam a trilhar, sozinhos, o caminho que tinham encetado, desde a época das duas revoluções constitucionais do final do século XVIII, junto com os Estados Unidos. Nesse ínterim, cresceu no mundo em geral a importância das religiões no contexto político. E, nesse horizonte, a divisão do Ocidente é interpretada como se a Europa se isolasse do resto do mundo. E observando as coisas pelo ângulo de uma história mundial, o racionalismo ocidental, de Max Weber, passa ser encarado, agora, como um caminho que foge à normalidade. Segundo Habermas, em tal visão revisionista, parece que as correntes tradicionais das religiões mundiais, que continuam a fluir sem interrupções, eliminam ou, pelo menos, nivelam os umbrais entre sociedades modernas e tradicionais que até hoje eram mantidos intactos. De sorte que a autoimagem da Modernidade ocidental está sendo submetida a um teste de inversão: “aquilo que antes era tomado como um modelo normal para o futuro de todas as culturas passa a ser um caso à parte” (HABERMAS, 2007b, p. 132).

Habermas elucida que a autocompreensão do Estado de direito democrático formou-se no quadro de uma tradição filosófica que apela exclusivamente a uma razão “natural”, ou seja, a argumentos públicos

que, de acordo com sua pretensão, são acessíveis da mesma maneira a todas as pessoas. Mas, para ele, a assunção de uma razão humana comum constitui a base epistêmica para a justificação de um poder do Estado secular que independe de legitimações religiosas. E isso permite, por outro lado, pensar a separação entre Igreja e Estado ao nível institucional, explica:

No âmbito de uma compreensão liberal, a qual serve de pano de fundo, a superação das guerras de religião e das querelas entre as confissões, que teve lugar no início dos tempos modernos, constitui um ponto de partida histórico; o Estado constitucional reagiu a esse fato neutralizando, de um lado, o exercício do poder, o qual se tornou independente de qualquer tipo de cosmovisão; de outro lado, ele abriu espaço para a autodeterminação democrática de cidadãos que passam a dispor de iguais direitos. Tal genealogia também forma o pano de fundo para a teoria da justiça, de John Rawls (HABERMAS, 2007b, pp. 135-136).

No Estado secular, há que se transpor o exercício do poder político para uma base não mais religiosa. A constituição democrática precisa preencher a lacuna de legitimação aberta pela neutralização – em termos cosmológicos – do poder do Estado. Os direitos fundamentais, simétricos, que cidadãos livres e iguais são obrigados a atribuir uns aos outros quando pretendem regular sua convivência mútua lançando mãos dos meios da razão e do direito positivo, são frutos de uma prática constituinte. O procedimento democrático extrai sua força geradora de legitimação de dois componentes, a saber: da participação política simétrica dos cidadãos, a qual garante aos destinatários das leis a possibilidade de se entenderem, ao mesmo tempo, como seus autores; e da dimensão epistemológica de certas formas de uma disputa guiada discursivamente, as quais fundamentam a suposição de que os resultados são aceitáveis em termos racionais. É quando Rawls fala, segundo Habermas, num dever dos cidadãos do Estado para com a atitude civil e para com o uso público da razão, o qual pressupõe o dever moral de cada cidadão de explicar uns aos outros como os princípios e normas de conduta propostos e votados são compatíveis com os valores da razão pública.

Acrescenta Habermas que a base de referência para um uso público da razão só é obtida após a diferenciação de uma associação de cidadãos livres e iguais que se determinam a si mesmos: os cidadãos justificam, uns perante os outros, seus posicionamentos em vigor. Diz que Rawls refere-se a “uma Constituição cujos elementos essenciais se pode razoavelmente supor que todos os cidadãos subscrevem, à luz de princípios e ideias que são aceitáveis para eles” e a “valores políticos da razão pública” (RAWLS, 2011, pp. 255-256) porque no Estado que é neutro do ponto de vista das visões de mundo só valem como legítimas as decisões políticas que puderem ser justificadas à luz de argumentos acessíveis em geral, isto é, que são imparciais tanto para os cidadãos religiosos como para não religiosos, como também para cidadãos de orientações de fé distintas. Nada obstante, Habermas alerta que não podemos confundir dois tipos de argumentos – não tão rigorosos – em prol de um papel político da religião, a saber, de um lado, os que são inconciliáveis com o caráter secular do Estado constitucional e, de outro lado, os que constituem objeções justificadas contra uma compreensão secularista da democracia e do Estado constitucional.

Nessa linha, desenvolve Habermas que o princípio da separação entre igreja e Estado exige das instituições estatais rigor extremo no trato com as comunidades religiosas; parlamentos e tribunais, governo e administração ferem o mandamento da neutralidade a ser mantida quanto a visões de mundo quando privilegiam um dos lados em detrimento de um outro. De outro lado, no entanto, a exigência laicista de que o Estado deve (em consonância com a liberdade de religião) abster-se de toda política que apoia ou coloca limites à religião enquanto tal constitui uma interpretação por demais estreita desse princípio. Não obstante isso, a posição liberal de Rawls, registrada em *O liberalismo político*, dirige a atenção dos críticos, não tanto para a neutralidade que as instituições do Estado devem manter quanto a visões de mundo, mas para as implicações normativas do papel de cidadão do Estado. Habermas registra que os críticos de Rawls apelam, inicialmente, para exemplos históricos, a fim de chamar a atenção para a influência política benéfica exercida de fato pelas igrejas e movimentos religiosos na defesa e na implantação da democracia e

dos direitos humanos. Martin Luther King e o movimento estadunidense em prol dos direitos dos cidadãos ilustram a luta bem-sucedida por uma inclusão ampliada das minorias e de grupos marginais no processo político.

Diante desse cenário, diversas e impressionantes são as raízes religiosas profundas do estoque motivacional da maioria dos movimentos sociais e socialistas, seja nos países anglo-saxões, seja nos países da Europa continental. Outrossim, há muitos exemplos históricos que revelam um papel autoritário e repressivo das igrejas e movimentos fundamentalistas; mesmo assim, no quadro dos Estados constitucionais estabelecidos, as igrejas e comunidades religiosas em geral preenchem funções que não são destituídas de importância para a estabilização e o desenvolvimento de uma cultura política liberal. “Isso vale especialmente para a religião civil que se desenvolveu assaz na sociedade estadunidense”, destaca Habermas (HABERMAS, 2007b, p. 141).

Em que pesem tais constatações, não deixa de acrescentar o alerta dos aludidos críticos no sentido de que o engajamento civil das igrejas ficaria comprometido se elas tivessem que adotar o *provisio* rawlsiano e decidir, a cada passo, entre valores políticos e religiosos – se estivessem obrigadas a procurar, para cada exteriorização religiosa, um equivalente numa linguagem acessível em geral. Por isso é que o Estado teria que renunciar, por razões funcionais, ao desejo de impor às igrejas e comunidades religiosas esse tipo de autocensura. No entender de Habermas, contudo, não é essa última a objeção central. Para ele, independentemente do modo como os interesses envolvidos na relação entre o Estado e organizações religiosas estejam distribuídos, “um Estado não pode impor aos cidadãos, aos quais garante liberdade de religião, obrigações que não combinam com uma forma de existência religiosa – porquanto ele não pode exigir deles algo impossível” (HABERMAS, 2007b, p. 142).

Com efeito, Habermas explana que uma tal exigência não seria capaz de concretizar essa divisão artificial da própria consciência sem colocar em jogo a própria existência piedosa do cidadão crente. Vai além e afirma que sua objeção central adquire conotações normativas ao se referir ao papel integral, ou seja, ao papel que a religião assume

na vida das pessoas crentes. E isso porque a pessoa piedosa encara sua existência a partir da fé, a qual se constitui em fé verdadeira e não apenas doutrina (conteúdo no qual se crê), mas também fonte de energia da qual se alimenta a vida inteira do crente. Se aceita essa linha de raciocínio, conclui Habermas que o Estado liberal, o qual protege expressamente tais formas de vida mediante a garantia da liberdade de religião, não pode esperar, ao mesmo tempo, que todos os crentes fundamentem seus posicionamentos políticos deixando inteiramente de lado suas convicções religiosas ou metafísicas sobre o mundo.

O filósofo alemão concede que tal exigência estrita somente pode ser dirigida aos políticos que assumem mandatos públicos ou se candidatam a eles e que, por esse fato, são obrigados a adotar a neutralidade no que tange às visões de mundo. Recorda que tal neutralidade do exercício do poder constitui uma pressuposição institucional necessária para uma garantia simétrica da liberdade de religião. Lembra que o consenso constitucional que se estabelece entre os cidadãos atinge também a separação entre Igreja e Estado. Porém, ressalva que a transposição desse princípio de cunho institucional para posicionamentos de organizações e de cidadãos na esfera pública política em geral constitui, à luz de sua objeção geral, uma generalização excessiva:

O caráter secular do poder do Estado não implica, para o cidadão em particular, uma obrigação pessoal e imediata de complementar suas convicções religiosas, publicamente exteriorizadas e de traduzi-las por meio de equivalentes em uma linguagem acessível em geral. E a expectativa normativa, segundo a qual todos os cidadãos religiosos, ao votarem, devem deixar-se conduzir por considerações seculares, não tem nada a ver, em última instância, com a realidade de uma existência conduzida pela fé (HABERMAS, 2007b, pp. 145-146).

Habermas segue argumentando que o Estado liberal não pode transformar a exigida separação institucional entre religião e política numa sobrecarga mental e psicológica insuportável para os seus cidadãos religiosos. Entretanto, eles devem reconhecer que o princípio do exercício

do poder é neutro do ponto de vista das visões de mundo. Cada um precisa saber e aceitar que, além do limiar institucional que separa a esfera pública informal dos parlamentos, dos tribunais, dos ministérios e das administrações, só contam argumentos seculares. Diz o filósofo alemão que para se entender isso não se necessita nada além da capacidade epistêmica, a qual permite não somente observar criticamente convicções religiosas próprias a partir de fora, mas também conectá-las com compreensões seculares. Garante que, tão logo participam de discussões públicas, cidadãos religiosos podem reconhecer essa espécie de reserva de tradução institucional sem que haja necessidade de dividir sua identidade em partes privadas e públicas. Por isso admite Habermas que esses cidadãos crentes deveriam poder expressar e fundamentar suas convicções em uma linguagem religiosa mesmo quando não encontram para tanto uma tradução secular. Não se incorreria em uma alienação dos cidadãos religiosos das decisões políticas, porque mesmo quando aduzem razões religiosas, estes cidadãos estão assumindo posição em sentido político, para o que estariam autorizados enquanto autores das leis às quais, ao mesmo tempo, se sujeitam como destinatários.

Mas nesse ponto, Habermas parece advogar pela única possibilidade de os cidadãos crentes, acaso admitida a possibilidade de se expressarem politicamente por meio de uma linguagem religiosa, contarem com a tradução cooperativa de seus argumentos por parte de seus concidadãos. Trata-se de uma novidade no pensamento habermasiano, que antes havia se limitado a expor a existência de uma assimetria cognitiva entre cidadãos religiosos e seculares.:

Uma vez que eles podem manifestar-se numa linguagem religiosa apenas sob a condição do reconhecimento da “ressalva de uma tradução institucional”, eles podem, apoiados na confiabilidade das traduções cooperativas de seus concidadãos, entender-se como participantes do processo de legislação, mesmo que os argumentos decisivos nesse processo sejam seculares. (HABERMAS, 2007b, p. 148)

Vai adiante, aduzindo que a admissão de exteriorizações religiosas não traduzidas referentes a temas da esfera pública política

não se justifica apenas normativamente pela possibilidade de se pôr em risco o modo de viver religioso de cidadãos crentes ao privá-los do uso público de argumento privados, mas ainda porque o Estado liberal tem interesse na liberação de argumentos religiosos naquele espaço público, já que tanto os próprios cidadãos seculares como também os crentes de outras denominações religiosas podem, guardadas certas condições, aprender algo das contribuições religiosas de outros. Assim ocorreria, por exemplo, quando esses concidadãos conseguem identificar, no conteúdo normativo de determinada religião, certas intuições por eles também compartilhadas e que, algumas vezes, foram há muito esquecidas.

Com efeito, Habermas elucida que as tradições religiosas possuem poder de aglutinação especial no trato de intuições morais principalmente no que tange a formas sensíveis de uma convivência humana. Tal potencial faz do discurso religioso que vem à tona em questões políticas referentes à religião um candidato sério a possíveis conteúdos de verdade, os quais podem ser, então, tomados do vocabulário de uma determinada comunidade religiosa e traduzidos para uma linguagem acessível em geral. Entretanto, ressalta Habermas que os limiares institucionais que se colocam entre uma esfera pública política “selvagem” (HABERMAS, 2007b, p. 149) e as corporações estatais criam, na confusão das vozes dos círculos da comunicação pública, certos filtros, os quais, no entanto, são cunhados apenas para dar vazão a contribuições seculares. No parlamento (certamente se referindo ao da Alemanha), por exemplo, a ordem agendada deve permitir ao presidente retirar da ordem do dia posicionamentos ou justificativas religiosas. Sugere Habermas, portanto, que para não se perderem os conteúdos de verdade de exteriorizações religiosas, é necessário que a referida tradução já tenha ocorrido antes, no espaço pré-parlamentar, isto é, na própria esfera pública política.

Mais uma vez explica que esse trabalho de tradução tem de ser entendido, porém, como uma tarefa cooperativa da qual participam igualmente cidadãos não religiosos. Porque do contrário, os concidadãos religiosos desejosos e capazes de participar seriam sobrecarregados de modo assimétrico:

Entretanto, os cidadãos religiosos podem manifestar-se em sua própria linguagem, porém, com a ressalva da tradução; tal fardo é compensado pela expectativa normativa, segundo a qual, os cidadãos seculares se abrem a um possível conteúdo de verdade de contribuições religiosas e entram em diálogos nos quais as razões religiosas podem, eventualmente, aparecer como argumentos acessíveis em geral. Cidadãos de uma comunidade democrática devem fundamentar seus posicionamentos, políticos e “recíprocos”, lançando mão de argumentos. Apesar de não passarem por uma censura na esfera pública política, as contribuições religiosas dependem, mesmo assim, de trabalhos cooperativos de tradução. Porquanto, sem uma tradução bem-sucedida, o conteúdo das vozes religiosas não conseguiria entrar, de forma alguma, nas agendas e negociações das instituições estatais, o que as impediria de “influenciar” o processo político ulterior (HABERMAS, 2007b, p. 150).

Habermas registra que a imprevisão de filtros institucionais não exclui que certas políticas e programas de leis possam vir a ser implementadas pelo simples fato de que determinadas convicções religiosas ou confessionais venham a obter maioria e alude àqueles que opinam pela possibilidade, mesmo, de o legislador político se servir de argumentos religiosos. Ocorre que para ele, a abertura do parlamento para a disputa em torno de certezas da fé pode transformar o poder do Estado num agente de uma maioria religiosa, a qual impõe sua vontade ferindo o procedimento democrático. Esclarece que não entender ser ilegítima a própria votação democrática, realizada da forma correta, mas a transgressão do caráter discursivo das deliberações em curso, componente essencial do procedimento. Então, ilegítima é a transgressão do princípio da neutralidade do exercício do poder político, segundo o qual todas as decisões implementadas pelo poder do Estado têm de ser formuladas e justificadas numa linguagem acessível a todos os cidadãos, sem tomar partido por nenhum tipo de visão de mundo.

“O procedimento democrático extrai sua força de legitimação de seu próprio caráter deliberativo e da inclusão de todos os participantes; pois é sobre esse caráter que se fundamenta a suposição, fundamentada, dos resultados racionais *in the long run* (no longo prazo)

“ (HABERMAS, 2007b, p. 152). No entanto, assevera Habermas que sem o laço unificador da solidariedade, a qual, de acordo com ele, não pode ser imposta por normas do direito, os cidadãos não conseguem entender-se como participantes, com iguais direitos, de uma prática comum que possibilita a formação da opinião e da vontade na qual uns devem argumentos aos outros para seus posicionamentos políticos. Essa reciprocidade diferencia uma comunidade liberal, a qual é composta por uma constituição, de uma comunidade segmentada por visões de mundo, sintetiza o filósofo alemão.

Mesmo após essas digressões, Habermas não se furta a reconhecer que na cultura ocidental, desde a época da Reforma e do Iluminismo, houve uma mudança real na forma da consciência religiosa. Afirma que os sociólogos a descrevem com uma resposta da consciência religiosa a três desafios da Modernidade, quais sejam: o fato do pluralismo religioso; a ascensão das ciências modernas e a disseminação do direito positivo e da moral social profana. Diante desse cenário, as comunidades de fé tradicionais veem-se obrigadas, sob tais aspectos, a processar dissonâncias cognitivas que não se colocam para cidadãos seculares ou que se colocam apenas quando estes também seguem doutrinas ancoradas em dogmas. Indaga, então, se a concepção de cidadania por ele próprio sugerida não impõe às tradições às comunidades religiosas um fardo que continua sendo assimétrico, o que ele mesmo responde que, como visto, ao longo da história os cidadãos religiosos tiveram que aprender a adotar enfoques epistêmicos em relação ao seu entorno secular que são assumidos sem qualquer esforço cognitivo pelos cidadãos seculares.

Ademais, sob as premissas normativas de um Estado constitucional e de um *éthos* de cidadãos do Estado democrático, a admissão de exteriorizações religiosas na esfera pública só passa a ser razoável quando se exige de todos os cidadãos que não excluam a possibilidade de um conteúdo cognitivo dessas contribuições – respeitando, ao mesmo tempo, a precedência de argumentos seculares, bem como a ressalva da tradução institucional. Tal é a pressuposição normal dos cidadãos religiosos, mas no âmbito dos cidadãos seculares, isso pressupõe uma mentalidade que ainda não é autoevidente nas sociedades secularizadas do Ocidente. Assim, segundo Habermas, a

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

Sem tal pressuposição cognitiva, insiste Habermas, não se pode exigir nenhuma expectativa normativa de um uso público da razão, pelo menos não no sentido de que os cidadãos seculares irão tomar parte numa discussão política sobre o conteúdo de contribuições religiosas com a intenção de traduzir, eventualmente, intuições morais e argumentos convincentes para uma linguagem acessível a todos. Pressupõe-se um enfoque epistêmico que resulta da certificação autocrítica dos limites da razão secular. Tal pressuposição significa que o *éthos* democrático de cidadãos do Estado só pode ser imputado simetricamente a todos os cidadãos se estes, tanto os seculares como os religiosos, passarem por processos de aprendizagem complementares. Registra o filósofo alemão que no trato com tradições religiosas, inclusive árabes, a filosofia constatou, reiteradas vezes, que é possível obter impulsos inovadores a partir do momento em que se consegue separar conteúdos cognitivos de suas cascas originariamente dogmáticas e menciona Kant e Hegel como exemplos bem-sucedidos de trabalhos desse tipo. Dessa forma, Habermas sentencia:

seria irracional lançar fora, *a priori*, o pensamento, segundo o qual, as religiões mundiais – que são tidas como o único elemento sobrevivente das culturas dos velhos reinos, as quais se tornaram estranhas – conseguem manter um lugar em meio à estrutura diferenciada da modernidade, porque o seu conteúdo cognitivo ainda não perdeu sua validade (HABERMAS, 2007b, pp. 161-162).

Habermas sintetiza que o pensamento pós-metafísico assume uma dupla atitude perante a religião, já que ele é agnóstico e, ao mesmo tempo, se dispõe a aprender. É o tipo de pensamento que insiste na diferença entre certezas de fé e pretensões de validade contestáveis em público, mas abstém-se de adotar uma presunção racionalista, a

qual o levaria a pretender decidir por si mesmo sobre o que é racional e o que não é nas doutrinas religiosas. Opina que apenas uma determinada autocompreensão da Modernidade permite qualificar modificações de mentalidades como processos de aprendizagem, asseverando que a reflexivização da consciência religiosa, como também a superação autorreflexiva da consciência secularista é fruto de uma superação autorreflexiva de enfoques epistêmicos. Contudo, adverte que se a teoria política não tem condições de saber, de forma peremptória, se as mentalidades funcionalmente necessárias podem ser adquiridas pelo caminho de processos de aprendizagem, ela tem de reconhecer que sua concepção do uso público da razão, fundada normativamente, continua sendo questionada pelos próprios cidadãos. E isso porque o Estado liberal, explica Habermas, só pode confrontar seus cidadãos com deveres que eles mesmos podem aceitar apoiados no entendimento de que os enfoques epistêmicos podem ser aprendidos. Para ele, a controvérsia se estende para a questão epistemológica da relação entre fé e saber, a qual atinge, por seu turno, elementos essenciais da compreensão que serve de pano de fundo à Modernidade. Ao recordar a indagação feita por Rawls no artigo *The idea of public reason revisited*, publicado no ano de 1997, sobre a viabilidade de cidadãos crentes e seculares se disporem a apoiar um regime secular que poderia vir até mesmo a significar, paradoxalmente, o próprio declínio de suas doutrinas, Habermas afirma que a resposta não pode ser encontrada em explicações normais da teoria política. No momento, esclarece que sempre que um naturalismo apoiado em visões de mundo ultrapassa as fronteiras de sua cientificidade, impõe-se uma controvérsia acerca de questões básicas da filosofia. Ao mesmo tempo, enquanto não houver clareza filosófica sobre o sentido pragmático e sobre o contexto da transmissão histórica das proposições existenciais bíblicas, nenhum tipo de conhecimento neurológico pode obrigar comunidades religiosas a renegar as asserções sobre a existência de Deus e sobre uma vida após a morte, conforme veiculado pela tradição.

Então, retoma Habermas o problema, no sentido do qual ao se tentar relacionar asserções das ciências experimentais com convicções religiosas, colocamo-nos, novamente no contexto da genealogia da

autocompreensão da Modernidade e, ao fazê-lo, dá origem à dúvida sobre se a ciência moderna constitui uma prática que determina performativamente a medida do verdadeiro e do falso, podendo ser entendida unicamente a partir de si mesma ou se não seria ela resultado de uma história da razão que inclui, essencialmente, as religiões mundiais. Aponta que Rawls transformou sua *Teoria da justiça* em um liberalismo político, a partir do momento em que reconheceu a relevância do fato do pluralismo. Não obstante, observa que tais fenômenos também podem chamar a atenção de uma teoria política pretensamente livre para o alcance limitado da argumentação normativa. Sendo assim, para que se torne possível enfrentar o questionamento sobre o se o liberalismo é a única resposta correta para o pluralismo religioso, Habermas faz referência à já mencionada necessidade de interpretação da relação entre fé e saber, a ser conduzida tanto por cidadãos religiosos, quanto por cidadãos seculares, a qual, por sua vez, permite a possibilidade de uma atitude autorreflexiva e esclarecida na esfera pública política.

Neste capítulo, buscou-se demonstrar que a mudança no pensamento habermasiano partiu de uma crítica as limitações do pensamento pós-metafísico em garantir o engajamento dos cidadãos no processo discursivo que fundamenta seu modelo de democracia deliberativa. Admite que somente a razão por si só não é capaz de manter a solidariedade social na Modernidade e, por isso, propõe uma reflexão sobre as relações entre razão e fé, sugerindo uma cooperação entre cidadãos seculares e cidadãos religiosos sobre as possibilidades de uso, na esfera pública, dos conteúdos semânticos ainda presentes na religião. No próximo capítulo, *Religião e seu estoque motivacional*, buscar-se-á elucidar se e, de que forma, esse exercício de cooperação proposto por Habermas, típico de uma sociedade pós-secular, é suficiente para fazer da religião um repositório de recursos motivacionais morais, que garantiriam as virtudes cívicas necessárias à participação dos cidadãos no processo democrático.

CAPÍTULO 3

A RELIGIÃO E O SEU ESTOQUE MOTIVACIONAL

Para poder pensar a religião como recurso motivacional de participação cívica numa democracia deliberativa, Habermas vale-se da filosofia da religião kantiana no intuito de responder se é possível nos apropriarmos da herança semântica de tradições religiosas, mas sem borrar os limites que separam os universos da fé e do saber. Se possível, de que forma? Cita o prefácio da obra *Disputa das faculdades*, na qual Kant ressalta “a deficiência teórica da pura fé da razão, que esta não nega” (KANT *apud* HABERMAS, 2007b, p. 238). Para Habermas, Kant entende a compensação de tal deficiência como satisfação de um interesse da razão e pensa que as sugestões e estímulos provenientes de doutrinas de fé, transmitidas historicamente, podem contribuir para tal processo. Diante de um contexto de crítica da religião, Kant preceitua que a fé eclesial, que se apoia sobre verdades reveladas, surge sempre no plural (no seio de uma comunidade religiosa), ao tempo em que o elemento puramente moral da religião natural se comunica a qualquer pessoa (crente ou secular). Assim, a religião criada pela pura razão prática não necessita de formas de organização nem de estatutos, já que ela está ancorada na interioridade de cada um.

Retorna Habermas, portanto, à filosofia da religião kantiana não porque ele tenha um interesse particular em postular a existência de Deus, mas porque pensa ser necessário defender a ideia de uma situação de fala ideal – a reunião voluntária de pessoas com o intuito de se engajar em um discurso racional. A essa altura da carreira de Habermas, o problema que ele tem reconhecido é que sua assertiva anterior de que os seres humanos teriam um dever em se engajar em uma discussão intersubjetiva não é suficiente, por si própria, para fundamentar a ação comunicativa.

3.1 Filosofia da religião vs. filosofia religiosa

Para Kant, diz Habermas, as doutrinas bíblicas apenas formam um invólucro que não pode ser confundido com o conteúdo racional da religião. Dessa maneira, a filosofia secular fundamentou-se nessa premissa, ao pretender que a correta interpretação da Bíblia no que tange ao seu elemento essencial, reside no elemento prático-moral, ou seja, naquilo que devemos fazer. Nessa toada, é deixado de lado tudo aquilo que não pode ser reconhecido mediante conceitos de nossa razão, uma vez que eles são puramente morais e, portanto, infalíveis. Contudo, adverte Habermas que essa retroligação subjetiva de todas as referências transcendentais da fé à razão prática pura do homem tem seu preço, consistente na dificuldade em se responder qual é o ponto de partida de nosso agir moral. Então, à proporção que tradições religiosas são reduzidas a um conteúdo puramente moral, Habermas afirma ter a impressão de que a filosofia da religião se limita, a exemplo da crítica da metafísica, à destruição de uma aparência transcendental. Mas reconhece que Kant não permite que a filosofia da religião se esgote na crítica da religião e ressalta a existência de um aspecto construtivo dessa filosofia, o qual reside, justamente, na capacidade de encaminhar para a razão certas fontes religiosas das quais a própria filosofia pode extrair estímulos e aprender algo, portanto.

Habermas acrescenta, contudo, que mesmo que não fosse possível descobrir, nas próprias leis morais, a razão para um nexos necessário entre a pessoa que se tornou moralmente digna da felicidade e a felicidade de que realmente ela goza, o fenômeno dos que sofrem injustamente ofende um sentimento profundo. Com efeito, afirma que a respectiva felicidade de cada um, que pretendemos usufruir tendo em vista nosso comportamento virtuoso, constitui apenas o fim terminal e subjetivo de seres racionais que vivem neste mundo, para o qual eles tendem por sua própria natureza. Ademais, para ele, existe um outro pensamento que é quase mais ofensivo à razão prática do que a falta de garantia da felicidade individual para as pessoas que agem corretamente: “trata-se do fato de que todas as ações morais no mundo, tomada em seu conjunto, não conseguem fazer nada para melhorar o estado desastroso em que se encontra a convivência da

humanidade em sua totalidade” (HABERMAS, 2007b, p. 242). E, certamente, assevera Habermas, esse protesto encontra acolhida na doutrina do cristianismo, permitindo se fazer frente à insensibilidade de mandamentos morais válidos incondicionalmente, os quais são impassíveis ante as consequências do agir moral na história e na sociedade. Com efeito, Habermas explica que, para Kant, o cristianismo realiza esse papel valendo-se da representação do mundo, no qual seres racionais aderem à lei ética, como um reino de Deus onde natureza e costumes entrem em harmonia por intermédio desse Deus, tornando possível o bem supremo.

Habermas ressalta que a utilização do conceito metafísico de bem supremo não é feita por Kant na intenção de uma crítica da metafísica, ou seja, visando a pôr no seu devido lugar uma razão especulativa divagadora, já que à filosofia da religião não interessa colocar limites à razão teórica e, sim, ampliar o uso da razão prática para além da legislação moral de uma rigorosa ética do dever, incluindo os postulados presuntivamente racionais de Deus e da imortalidade. Já mesmo no prefácio do texto sobre a religião, Habermas relembra que Kant

chama a atenção para o momento excedente que distingue a pura fé religiosa da simples consciência de deveres morais. E isso porque nós, na qualidade de seres racionais, temos interesse na promoção de um fim terminal, mesmo que a sua realização – proporcionada por um poder superior – só possa ser pensada como resultado de uma acumulação do agir moral incondicional, inteiramente imprevisível para nós. Ainda que se objete que um agir correto não necessita de um tipo de fim ou que qualquer representação de fim desviaria os que agem moralmente da incondicionalidade daquilo que é correspondentemente exigido de forma incondicional, Habermas aduz que a razão não pode se furtar à indagação do que advirá do nosso agir correto, que não pode deixar de ser o fim para o qual dirigimos nossa conduta.

É bem verdade, concede Habermas, que Kant pretendia superar a metafísica, a fim de abrir espaço para a fé. Não obstante isso, recorda que Kant encara a fé mais como um modo do que como um conteúdo, buscando um equivalente racional para a atitude de fé, a saber, o hábito

cognitivo do crente, representado por uma confiança na promessa da lei moral. Mas não se trata de uma promessa contida nessa lei enquanto tal e, sim, porque o próprio ser dotado de razão insere essa promessa na lei moral, justamente por possuir uma razão moralmente suficiente. Habermas explica que, assim, Kant gostaria de manter um momento da promessa, porém, destituído de seu aspecto sacral. Para imunizar o modo de sentir e pensar moral contra as aparências que reprimem a coragem, Kant sugere a ampliação desse modo de sentir e pensar pela inserção da dimensão de uma confiança num sucesso finito que poderia ser tomado como fim de todas as ações morais contempladas em conjunto. Registra Habermas, entretanto, que agindo assim, Kant não pretende recuperar conceitualmente conteúdos religiosos, em princípio, mas apenas integrar na razão o sentido pragmático do modo da fé religiosa. Então Habermas conclui que, ao que tudo indica, a fé na razão mantém, pelo ângulo moral, a referência a argumentos convincentes e, pelo ângulo da fé religiosa, o interesse na realização de esperanças existenciais.

Retomando a ideia do dever de colaborar na realização do fim terminal e tentando dela se utilizar para complementar a lei dos costumes, Habermas afirma restar claro o ponto da tradição judaico-cristã pelo qual Kant deve interessar-se acima de tudo. Mais do que a promessa de um além envolvendo a existência de Deus, trata-se da perspectiva da promessa do reino de Deus sobre a Terra. Para ele, o pensamento escatológico de um Deus, que age na história e que supera todos os ideais platônicos, permite traduzir a ideia do reino dos fins, isto é, “permite transpô-la da palidez transcendental do inteligível para uma utopia intramundana” (HABERMAS, 2007b, p. 251). Dessa maneira, os homens adquirem confiança, a qual, por sua vez, lhes permite pensar que com o seu agir moral estão contribuindo para a realização de uma comunidade ética, metáfora criada por Kant alusiva a um domínio de Deus sobre a Terra. Nesse ponto, Habermas aproveita para concluir que sem a antecipação histórica que a religião positiva fornece à nossa imaginação por intermédio de seu tesouro de imagens estimulantes, a razão prática estaria privada de estímulos epistêmicos capazes de alçá-la ao nível de postulados dos quais ela lança mão para recuperar, no horizonte de considerações racionais, uma necessidade

que já se encontra articulada em conceitos religiosos. E Habermas vai além, aduzindo que, caso seja possível apropriar-se, segundo medidas racionais, do material histórico encontrado, a razão prática pode se deparar com algo já estruturado nas tradições religiosas que promete compensar uma carência da razão. Não obstante, Habermas não deixa de mencionar que Kant não reconhece tal dependência epistêmica quando reconhece na religião positiva e na fé eclesial uma função meramente instrumental. Para Kant, os homens necessitam de modelos concretos, de histórias exemplares de profetas e de santos, de promessas e milagres, de imagens sugestivas e narrativas edificantes apenas como ocasiões para superar sua descrença moral e explica tal fato apelando para a fraqueza da natureza humana. Segundo Kant, sustenta Habermas, a revelação apenas abrevia o caminho para a propagação de verdades da razão. Sob uma forma doutrinária, ela torna acessíveis verdades às quais os homens poderiam ter chegado por si mesmos mediante o simples uso da razão e sem condução autoritária.

Contudo, Habermas adota a posição de que haveria uma incoerência entre importantes passagens da filosofia da religião kantiana e a rígida compreensão crítica da fé eclesial, como visto, a qual constituiria simples veículo para a propagação da fé da razão. Isso ocorre, marcadamente, quando Kant descreve tal passagem da fé eclesial para o domínio exclusivo da pura fé religiosa sob o aspecto de uma aproximação do reino de Deus e quando o faz de tal modo que as formas de organização eclesial já antecipam determinadas características essenciais de uma constituição futura. Habermas diz poderem ser extraídas duas interpretações da fórmula de aproximação do reino de Deus em Kant: “no sentido de um genitivo subjetivo, o reino de Deus aproxima-se do homem (aproximação do reino de Deus) e no sentido de um genitivo objetivo (aproximação ao reino de Deus)” (HABERMAS, 2007b, p. 252). Para ele, isso significa que quando nós entendemos a realização de um reino de Deus sobre a terra como resultado dos esforços cooperativos do próprio gênero humano, as instituições voltadas à salvação, que surgem inicialmente no plural, desempenham um papel organizatório importante no difícil caminho que leva à verdadeira igreja. Ao passo que a aproximação ao reino de Deus é representada na forma sensível de uma igreja cuja organização

compete aos homens enquanto obra que lhes é confiada e que pode ser exigida deles.

A partir desse momento, explica Habermas, Kant traduz a ideia de uma igreja geral, invisível e inscrita em todos os tipos de associação religiosa para o conceito de comunidade ética. Como resultado de tal passo, o reino dos fins se evade da esfera da interioridade e assume uma figura institucional, em analogia com uma comunidade eclesial inclusiva e universal. Aqui, Habermas afirma deparar-se com o fato de que a formação dos conceitos e teorias da filosofia depende “de uma fonte de inspiração que se alimenta da tradição religiosa” (HABERMAS, 2007b, p. 254). Com efeito, prossegue Habermas, ao elaborar a concepção de um estado ético- cidadão de uma comunidade organizada apenas de acordo com as leis da virtude, Kant fornece uma nova possibilidade de interpretação, intersubjetivista, do fim terminal de seres do mundo racional. Através disso, o próprio dever de colaborar na realização do fim terminal adquire um novo sentido, pois até então a realização do bem supremo tinha que ser pensada mais como uma espécie de resultado constituído pela soma de efeitos, e efeitos colaterais complexos e imprevisíveis de todas as ações morais, de maneira que esse dever de colaborar na realização do fim terminal não poderia ter uma influência direta sobre a orientação do agir, apenas, quando muito, sobre a motivação para o agir. Conclui Habermas, então, que somente as leis morais possuem força orientadora, pois, segundo elas, cada pessoa decide por si mesma aquilo que o dever exige em cada situação. A princípio, em Kant, cada um em particular está ligado diretamente à lei dos costumes, mas Habermas enxerga, agora, uma modificação quando o bem supremo, que toda pessoa justa espera promover mediante um agir moral perseverante é substituído pela visão de uma forma de vida que Kant traduz pelo conceito de comunidade ética. É que as práticas locais de uma vida em comunidade (antecipadas pelo conceito de comunidade ética) podem constituir pontos de união para tentativas cooperativas de uma aproximação maior.

Entretanto, Habermas advoga que a razão não é capaz de recuperar a ideia de uma aproximação do reino de Deus sobre a Terra lançando mão apenas dos postulados de Deus e da imortalidade. Para

ele, a doutrina kantiana dos postulados deve sua existência à introdução de uma obrigação problemática que permite ao “dever ser” ultrapassar a tal ponto o “ser capaz de” humano, que tal assimetria precisa ser sanada pela ampliação do “saber” acerca da fé. E, para Habermas, essa asserção reflete o dilema no qual Kant se enreda por causa do conflito provocado por sua intenção de considerar a religião como oponente e, ao mesmo tempo, herdeira. De um lado, a religião é, para Kant, a fonte de uma moral que satisfaz as medidas da razão, mas de outro, ela pode ser tida como um refúgio desde que a filosofia a purifique do obscurantismo e do fanatismo. Habermas pondera que a tentativa de uma apropriação reflexiva de conteúdos religiosos entra em conflito com o objetivo declarado da crítica da religião, que consiste em julgar filosoficamente sobre sua verdade e falsidade. Ainda assim, diz manter seu interesse na filosofia da religião kantiana, na perspectiva de um pensamento pós-metafísico, pois busca responder à indagação sobre se a razão prática não teria algo a aprender da força de articulação das religiões mundiais. Continua afirmando que a tradução da ideia do poder de Deus sobre a terra para o conceito de uma república sob leis virtuosas revela de maneira exemplar que Kant liga a delimitação crítica e, ao mesmo tempo, autocrítica, entre fé e saber, com a atenção à possível relevância cognitiva de conteúdos conservados em tradições religiosas. E destaca: “no seu todo, a filosofia moral de Kant pode ser interpretada como tentativa de reconstruir o dever-ser (*Sollen*) categórico dos mandamentos divinos por um caminho discursivo” (HABERMAS, 2007b, p. 256).

Habermas reconhece que Kant não conseguiu superar o umbral de uma consciência histórica, cuja relevância foi reconhecida, em seguida, por Hegel. Segundo Habermas, Kant ainda entendia a apropriação reflexiva de conteúdos religiosos na perspectiva de uma substituição gradativa da religião positiva por uma fé pura na razão e não como a decifração genealógica de um contexto de surgimento histórico da qual a própria razão participa. Mas, de certo modo, a doutrina dos postulados kantiana já reconcilia a razão com a intenção de uma tradução salvadora de conteúdos religiosos. Com efeito, Habermas registra que foi o Kant da filosofia da religião quem percebeu que a moral da razão e a institucionalização jurídico-

constitucional dos direitos humanos e da democracia necessitam de uma inserção no denso contexto normativo de uma forma de vida. E isso porque, para Habermas, esses direitos adquirem força impulsionadora mediante a inserção nos diversos contextos de vida, nos quais estão inscritos fins terminais concorrentes. Entre eles, existe um dissenso que a própria razão pressupõe e que deve ser trazido à linguagem em discursos públicos. E é nesse ponto, ressalta Habermas, que a filosofia pode desempenhar um importante papel conciliador, atuando como uma espécie de tradutora que esclarece a diversidade legítima de projetos de vida de cidadãos crentes de variadas orientações e de cidadãos seculares, sem, no entanto, assumir a postura de uma concorrente que pretende ter mais importância do que as demais fontes de conhecimento. E Habermas vai além, afirmando que:

Nesse papel de intérprete, ela pode, inclusive, contribuir para renovar sensibilidades, pensamentos e motivos que se originam, é verdade, de outras fontes, mas que permaneceriam encapsulados caso o trabalho conceitual filosófico não os trouxesse à luz da razão pública. (HABERMAS, 2007b, p. 270)

De outro lado, Kant pretendeu extrair da razão prática mais do que ela suporta, segundo Habermas. O que ele intencionava com o modo da fé racional se relaciona mais com a compreensão de si mesmos de membros de comunidades religiosas e de grupos culturais em geral, os quais são determinados por fortes tradições que cunham a identidade. Ainda de acordo com Habermas, tal modo de fé equipara-se aos enfoques proposicionais que nós assumimos perante modos de vida que são nossos e, por isso, tido como autênticos. Nós só vivemos com a certeza de um modo de vida quando estamos convencidos de seu valor. Então, sintetiza Habermas sobre a filosofia da religião de Kant, que ela estabeleceu medidas para dois papéis distintos da razão: 1) para a contenção autocrítica de uma razão que traça limites para o papel de apropriação discursiva e pública dos potenciais particularistas encapsulados em linguagens religiosas. 2) Mas ainda assim, prossegue, para se descobrir a luz que a filosofia da religião kantiana pode lançar sobre a relação entre fé e saber em

nossas sociedades pós-seculares é preciso considerar também a história de sua repercussão.

Nessa senda, Habermas realiza, em *Entre naturalismo e religião*, de 2007, um breve traçado histórico da filosofia da religião de Kant, para confirmar sua atualidade, expressa na influência dos pensamentos de Hegel, Schleiermacher e Kierkegaard. Afirma que os três não são herdeiros diretos de Kant, na medida em que reagiram às delimitações entre fé e saber estabelecidas pela crítica da religião kantiana, cada um a seu modo. Em comum, ao menos, estavam os três convencidos “de que Kant, crítico da religião e filho do século XVIII, tinha ficado preso a uma forma abstrata da *Aufklärung*, privando, destarte, as tradições religiosas de sua verdadeira substância” (HABERMAS, 2007b, p. 258) e de poder dar sua contribuição em um contexto no qual, de acordo com Habermas, a consciência normativa corre perigo porque sofre ameaças não somente externas, veiculadas pelas pretensões reacionárias de uma contra- Modernidade fundamentalista, mas, também, se depara com a ameaça interna, proveniente da própria modernização que perde seu rumo. Nesse cenário, uma filosofia que se tornou sóbria em termos de metafísica não tem mais condições de compensar tal situação, algo que, segundo Habermas, já havia sido captado por Kant. A filosofia não mais dispõe daquele tipo de argumentos capazes de isolar uma única imagem de mundo motivadora e de colocá-la acima de todas as outras, tornando-a capaz de preencher expectativas existenciais, de orientar normativamente.

Para Habermas, o grande diferencial do pensamento hegeliano consiste em um olhar genealógico que é capaz de decifrar imagens sugestivas e a narrativa densa das religiões mundiais, interpretando-as como história de um espírito que está à espera de uma apropriação reflexiva mediante o trabalho do conceito. Partindo dessa premissa, assevera Habermas:

a filosofia pode encontrar em tradições religiosas não-compreendidas e em práticas da vida da comunidade, mesmo atualmente, intuições, compreensões perspicazes, possibilidades de expressão, sensibilidades e formas de trato, às quais são de toda estranhas à razão pública, e que são, não obstante isso, por demais enigmáticas, o que impede a

sua aceitação pura e simples pelo círculo comunicativo da sociedade em seu todo. Entretanto, tais conteúdos podem adquirir força regeneradora perante uma consciência normativa, que se encontra em via de encolhimento, caso se consiga desenvolver, a partir desse fundo, novos conceitos formadores de perspectiva. Por esse caminho, conceitos tais como “positividade”, “alienação” ou “reificação” – os quais não escondem a sua procedência do pecado original e da proibição de criar imagens - conseguiram, em sua época, modificar uma percepção geral (HABERMAS, 2007b, pp. 270-271).

A seu turno, em *Der christliche Glaube*, Schleiermacher promove, acrescenta Habermas, o deslocamento da fronteira entre fé e saber para além da simples razão, tentando favorecer a fé autêntica. E faz isso ao elaborar, no horizonte dos conceitos fundamentais da filosofia da consciência, o sentido próprio do elemento religioso. Mas, enquanto filósofo, Schleiermacher não se interessa pelos conteúdos da fé religiosa e, sim, em responder à indagação sobre o que significa ser crente, sob um ponto de vista performativo. Ele distingue entre uma teologia científica que elabora dogmaticamente conteúdos nos quais se acredita e uma piedade devota que inspira e serve de base à conduta de vida pessoal do crente. Agindo assim, amplia, segundo Habermas, “a arquitetônica das faculdades da razão kantiana” (HABERMAS, 2007b, p. 262) sem, não obstante, implodi-la, ainda quando cria um lugar transcendental próprio para a fé religiosa, ao lado do saber, da inteligência moral e da experiência estética. Dessa forma, ao lado das já conhecidas faculdades da razão, surge a religiosidade da pessoa que, no sentimento da devoção torna-se imediatamente consciente de sua própria espontaneidade e de sua dependência pura e simples de um outro.

Para Habermas, a compreensão filosófica de que todas as religiões têm a mesma origem racional, “abre para as igrejas – e para a interpretação dogmática dos respectivos credos eclesiais – a possibilidade de encontrar um lugar legítimo em cápsulas diferenciadas das sociedades modernas” (HABERMAS, 2007b, p. 263). Dessa maneira, essas igrejas podem, sem prejuízo de sua respectiva pretensão de verdade, exercitar a tolerância recíproca, reconhecer a ordem secular

do Estado liberal e respeitar a autoridade das ciências que se especializam em um saber sobre o mundo. De outro lado, Kierkegaard fortalece o traçado de limites entre a razão e a religião, partindo do continente da fé da revelação. Explica Habermas que, nesse procedimento demarcatório, Kierkegaard emprega a autolimitação transcendental da razão kantiana contra o próprio antropocentrismo inerente a ela. Com efeito, em *Die Krankheit zum Tode*, Kierkegaard aduz que não cabe à razão traçar limites à religião, pois a experiência religiosa indica à razão o espaço que ela não pode ultrapassar.

Em que pese a importância das contribuições de Hegel quanto ao papel da herança religiosa, Habermas destaca que Schleiermacher e Kierkegaard foram os primeiros a exigir da filosofia que aceitasse a religião como uma parceira a ser situada no mesmo patamar. Ambos liberaram o cristianismo dos laços que o prendiam à metafísica grega e o criticaram ou defenderam, ao nível de um pensamento pós-metafísico kantiano. Schleiermacher explica por que a religião não é algo simplesmente passado e fechado à complexidade da Modernidade. Ele demonstra como a Igreja, a consciência religiosa e a teologia podem afirmar-se, no interior de uma diferenciação cultural e social, na qualidade de figuras contemporâneas e, inclusive, funcionalmente específicas. Nesse aspecto, para Habermas, Schleiermacher apresenta-se como um precursor no quadro da consciência de uma sociedade pós-secular que procura estar em sintonia com a continuidade da religião num entorno em vias de secularização.

Habermas é categórico em asseverar que, ao tentar uma reconciliação entre religião e Modernidade utilizando meios filosóficos, Schleiermacher aproxima-se de uma filosofia que pretende farejar na fé elementos do saber. Por sua vez, Kierkegaard foi quem primeiro confrontou o pensamento pós-metafísico com a heterogeneidade insuperável da fé que nega, sem compromissos, a visão antropocêntrica do pensamento filosófico, o qual toma como ponto de partida o interior do mundo. Sendo assim, a filosofia obtém uma relação dialética com o domínio da experiência religiosa. Porém, alerta Habermas que “o núcleo dessa experiência subtrai-se às intervenções secularizadoras de uma análise filosófica do mesmo modo que a experiência estética,

a qual também resiste a intervenções racionalizadoras” (HABERMAS, 2007b, p. 272).

Em conclusão à análise das contribuições da filosofia da religião kantiana, Habermas faz uma distinção entre três correntes de pensamento alusivos à relação entre fé e saber: a) as que retornam à tradição da metafísica, situando-se atrás das fronteiras traçadas por Kant; b) as que se atém às fronteiras do pensamento pós-metafísico; c) e as que apagam novamente tais marcas à proporção que ultrapassam as fronteiras e imergem num pensamento criador de fronteiras. Ao traçar tal distinção, ainda que não o afirme de forma expressa, faz a defesa de um pensamento pós-metafísico que delimita bem as fronteiras entre fé e saber sem, no entanto, se fechar a possíveis acréscimos a serem extraídos da herança religiosa:

Caracterizo, finalmente, como pós-metafísicas num sentido substancial, portanto, não apenas num sentido puramente metódico, o qual atinge apenas os procedimentos e os meios do pensamento, as posições agnósticas que estabelecem uma distinção rigorosa entre saber e fé, porém, sem supor a validade de uma determinada religião (como é o caso da apologética moderna) e sem negar (como no caso do cientificismo) a essas tradições em geral um possível conteúdo cognitivo (HABERMAS, 2007b, p. 276).

Explica se referir a cognitivos como todos os conteúdos semânticos traduzíveis em um discurso, fugindo à regra que acompanha, normalmente, verdades da revelação. Nesse discurso, valem apenas argumentos públicos, ou seja, argumentos capazes de convencer também os que se encontram fora de uma comunidade particular de fé. Habermas garante que a separação metódica dos dois universos de discurso combina com a abertura da filosofia para possíveis conteúdos cognitivos da religião, havendo uma apropriação de conteúdos sem nenhuma intenção de intromissão ou de assunção hostil. Ademais, nessa aludida delimitação entre fé e saber, reflete-se o estado de consciência de cidadãos seculares conscientes de estarem vivendo numa sociedade pós-secular.

De outro turno, a última corrente de pensamento analisada por Habermas, adota uma posição da filosofia diante da religião que

não expressa apenas uma autocompreensão controversa da filosofia, isto é, o que segundo a filosofia ainda pode ser feito por ela mesma e o que não pode mais ser feito. Com efeito, essa interpretação da relação entre filosofia e religião deixa entrever, além disso, ou uma recusa pura e simples da Modernidade ou uma aceitação crítica, de forma que a força regeneradora da herança metafísica deve compensar uma falta sentida na Modernidade. Em contrapartida, o pensamento pós-metafísico pode retirar-se dos conteúdos de uma formação do mundo a partir da natureza e da história, ou seja, da construção de um todo, porque ele simplesmente adota as diferenciações modernas, após terem passado pelo crivo de uma ressalva crítica.

Mas, para Habermas, não obstante a intenção de superação de uma Modernidade estagnada, esse retorno a um novo começo conduz para um contexto situado antes da era axial (conforme Karl Jasper, já referido), culminando em uma história da queda da humanidade que já constava nos inícios da metafísica e da religião. Então, tem-se que a religião deve ser, do mesmo modo que a metafísica, expressão do esquecimento do ser. Diante desse cenário, ironicamente, somente é possível encontrar à disposição o vocabulário escatológico, exemplificado por Habermas nas seguintes expressões do Heidegger tardio: entrega (*Hingabe*), dádiva (*Geschenk*), acontecimento (*Ereignis*) e volta (*Kehre*). E, dessa forma, o confinamento da razão ao seu uso prático atinge, atualmente, uma filosofia efusiva que apenas se aproveita das conotações proféticas de um vocabulário religioso e salvífico a fim de se eximir do rigor de um pensamento discursivo, sentencia Habermas. Preceitua, portanto, Habermas que a filosofia da religião kantiana pode ser entendida, no seu todo, como uma advertência contra uma filosofia religiosa.

3.2 Há como uma teologia habermasiana?

É tentador, contudo, se indagar em que medida o próprio Habermas foi capaz de se conduzir sob esse alerta kantiano, evitando uma filosofia religiosa ou mesmo uma incursão em alguma forma de teologia. Nythamar de Oliveira classifica a posição habermasiana acerca da relação entre fé e saber como um “perspectivismo

pragmático-formal” (OLIVEIRA, 2009, p. 217). Habermas estaria, por um lado, evitando leituras reducionistas dos materialistas e ateus que simplesmente esvaziam, desde uma perspectiva naturalista, qualquer possibilidade de diálogo ou discussão pública com autores religiosos ou até mesmo discursos que tematizem o problema da religião. Por outro lado, Habermas estaria também respondendo às limitações e aporias que julga insuperáveis nos modelos inspirados pelo pluralismo político de John Rawls, incluindo a quase inevitável privatização da questão religiosa, na medida em que nada poderia contribuir em debates públicos ou dentro dos limites da razão pública. Afirma o comentador que a suspeita mantida por Habermas quanto a argumentos transcendentais ao longo de sua obra, mesmo em escritos mais recentes como *Entre naturalismo e religião*, levam o filósofo alemão a manter um papel “quase transcendental” ou do tipo “fraco” (OLIVEIRA, 2009, p. 219) em seus argumentos discursivos.

Aduz que Habermas mostra-se seriamente interessado nas descobertas científicas e conjecturas plausíveis sobre a evolução natural e social, dentro da qual pode-se também estudar a religião por meio da ciência da religião, fenomenologia da religião e filosofia da religião, diferentemente de abordagens teológicas confessionais, assim como o complexo fenômeno da formação de um *éthos* social, por meio de uma abordagem sistêmico-normativa da filosofia social. Essa concepção dual de sociedade (mundo da vida e sistema) conduz a crer, segundo Oliveira, que não se deve supor que o fenômeno da religião estaria apenas relegado à esfera privada como um fenômeno típico do mundo da vida em uma sociedade cada vez mais secularizada e racionalizada.

Na medida em que Habermas busca resgatar uma concepção comunicativo-normativa de intersubjetividade inerente às estruturas performativas de nossas relações, vivências e práticas cotidianas, tanto em termos fáticos de aceitação social quanto em termos contrafáticos de validade, Oliveira assevera que o filósofo alemão não parece se contentar com uma solução simplista como a que seria oferecida pelo ateísmo marxista. Com efeito, mesmo nos seus primeiros e seminais escritos que definem o programa reconstrutivo da pragmática universal, Habermas já mostrara que a posição de um filósofo agnóstico, como

investigador da autocompreensão das ciências sociais, deve manter em aberto as diferentes perspectivas de observadores e participantes num fenômeno que é atravessado, do princípio ao fim, pela questão da alteridade do outro. Diz o comentador que o ateísmo metodológico de Habermas não poderia ser confundido com uma profissão de descrença ou crença antirreligiosa, pois a questão da Modernidade, afinal, com todas as suas implicações prático-teóricas, subjaz ao problema da religião, a ser focado desde uma perspectiva político-filosófica.

Seguindo essa linha de compreensão do enfoque habermasiano sobre o tema da religião, Oliveira se refere a uma atitude de suspensão de juízo como método que ajuda a evitar as aporias do naturalismo, materialismo e ateísmo sem optar, todavia, por uma concepção religiosa ou teísta, justamente em razão da postura de Habermas, seguindo Kant, contra uma filosofia religiosa. Ao mesmo tempo, não se trata de voltar a uma condição pré-moderna, na qual a religião seria a base de uma normatividade ético-moral ou de celebrar o pós-moderno e, sim, uma terceira via que favorece uma convivência com o relativismo cultural, sua diversidade e irreversível globalização sem, no entanto, subscrever ao relativismo moral ou ceticismo ético. A aposta habermasiana seria, de acordo com o comentador, quanto à inevitabilidade de revisitarmos o universalismo moral diante uma modernização que esgotou suas fontes de solidariedade, buscando resgatar o fundamento normativo da vida social moderna, em particular, de nossas sociedades democráticas, sem recorrer ao absolutismo moral de concepções religiosas e teológicas. Para muitos, seria uma confissão de fé na razão moderna e suas premissas universalizantes, ao passo que, para outros, a proposta ético-política de inspiração kantiana ainda seria altamente defensável, razoável e pragmática. A indagação é sobre, portanto, se ainda é possível conferir uma justificação racional para preceitos normativos universais ou se estaríamos fadados a lidar com o relativismo moral, o decisionismo e o emotivismo, os quais assumem que as normas morais são arbitrárias e para além de uma fundamentação racional.

Embora Oliveira afirme que os chamados argumentos transcendentais ainda lhe pareçam os mais plausíveis para substituir

os tradicionais argumentos metafísicos, ontológicos, cosmológicos e teleológicos em uma abordagem pós-metafísica da filosofia da religião, ressalta que Habermas insiste em destranscendentalizar a crítica ao naturalismo e ao fisicalismo, pretendendo superar o recurso à metafísica e evitar a tomada de posição entre o teísmo e o ateísmo. Para o comentador, trata-se de uma postura ambígua, a qual representa uma estratégico-política para evitar posições mais ou menos liberais, republicanas ou comunitaristas. E acrescenta:

em vários de seus escritos sobre autores como Kierkegaard, Benjamin e Bloch, Habermas parece deliberadamente afastar-se de questões teológicas, ao mesmo tempo que reconhece a grande contribuição dos temas judaico-cristãos da transcendência, do exílio e da alteridade do outro para o pensamento ético-político ocidental (OLIVEIRA, 2009, pp. 231-232).

Com efeito, explica que Habermas, na medida em que não escreve como teólogo ou cientista da religião e, sim, como filósofo social não demonstra se interessar por questões tais como: existe alguma diferença entre religião e misticismo? Crentes, agnósticos ou ateus podem ter a última palavra? E Oliveira opina que não só essas questões, como também os próprios argumentos e conclusões de ateus, agnósticos e crentes são, de certo modo, inconclusivos. Isso não significa, ressalva, que não possam ajudar a definir uma certa metodologia em uma pesquisa interdisciplinar em filosofia da religião. De toda sorte, para ele, muitos têm qualificado Habermas, erroneamente, de ateu secular, quando o filósofo alemão assevera que vivemos em um sociedade pós-secular, na qual as conquistas emancipatórias da Modernidade e da democracia social levam-nos a revisar nossas ideias tradicionais de religião e racionalidade, fé e saber. É que, em que pese Habermas haver assumido posições ambíguas quanto ao uso de um argumento moral religiosamente informado na esfera pública, também procurou revisar ou tornar mais claras, nos escritos mais recentes, suas posições sejam para defender o cristianismo (que teria assegurado a formação e valores básicos da Modernidade como liberdade, igualdade e justiça), seja para corroborar a

irreversibilidade da concepção secular de separação entre Igreja e Estado. Quanto a este último tema, o comentador registra que Habermas procurou se corrigir de uma visão um tanto limitada e ambígua da secularização como transferência de propriedades da Igreja à autoridade do Estado secular.

Procedendo a uma comparação com a teoria política de John Rawls, Oliveira conclui que as premissas rawlsianas do liberalismo político são acatadas por Habermas, desde que possam evitar a privatização do debate religioso e que permitam uma ampliação e transformação pragmático-semântica da esfera pública, no bojo da qual se discute o que seja razoável. Dessa maneira, em um certo sentido, Habermas “retoma os princípios e consequências do equilíbrio reflexivo amplo, em seus sutis dispositivos de calibragem históricos, linguísticos e culturais, subjacentes a nossas concepções cotidianas de crenças e valores” (OLIVEIRA, 2009, p. 236). Não obstante, para o comentador, a concepção de mundo da vida em Habermas permanece devedora de uma fenomenologia hermenêutica (narrativas de sentido na primeira pessoa) e que poderia ser ainda caracterizada em termos semânticos transcendentais, tal como a transformação hermenêutica da chamada “interpretação kantiana” do equilíbrio reflexivo de Rawls. Ademais, Habermas buscou, incessantemente, uma terceira via capaz de evitar as reduções racionalistas e empiristas, ao mesmo tempo em que pretendeu não incorrer em historicismo transcendental, o que culmina, segundo Oliveira, em uma argumentação quase- transcendental. Concede, porém, que Habermas consegue manter a sobriedade de seu agnosticismo discursivo de forma a evitar o misticismo semântico de uma hermenêutica radical, advertência deduzida da filosofia da religião kantiana.

Luiz Bernardo Leite Araújo se refere ao pensamento habermasiano como “uma posição equilibrada entre o imanente e o transcendente, entre a desmitologização e o reencantamento do mundo. “(ARAÚJO, 2010, p. 170). Com efeito, a seguinte passagem de *Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits*, de 1988, que foi escrita como uma réplica a uma conferência com teólogos, ocorrida na *University of Chicago Divinity School*, ilustra bem a precisão dessa assertiva:

Como agentes da ação comunicativa, estamos expostos ao transcendental, o qual é integrado às condições da reprodução da linguagem, sem que nos entreguemos a ele. Esse conceito não pode ser identificado com a ilusão produzida por uma espécie que gera a si mesma e que se posiciona no lugar de um Absoluto rejeitado. A intersubjetividade linguística vai além dos indivíduos sem, no entanto, escravizá-los. Não se trata de um subjetivismo em alto grau e, portanto, sem sacrificar uma transcendência interior, ela pode realizar essa função sem uma concepção do Absoluto (HABERMAS, 2002b, p. 91. Tradução minha).

Explica Araújo que, em que pese a orientação estritamente secular e, mesmo, secularista, de sua teoria do agir comunicativo, Habermas jamais emitiu qualquer sinal de hostilidade em face da fé religiosa ou da reflexão teológica. Pode-se falar de indiferença, sobretudo em comparação com o interesse da primeira geração da Escola de Frankfurt pelo tema ou, até, de certa impaciência diante da perspectiva moderna do fenômeno religioso, mas não de uma perspectiva antirreligiosa. O comentador diz que, para ele, o que se destaca, primordialmente, é o fato de Habermas incorporar, por um lado, os alicerces de uma crítica radical da religião, representando a relação entre o religioso e o secular à guisa de conflito permanente e renunciando a todo ensaio de reconciliação do sagrado com o profano e, por outro, demonstrar uma notável abertura ao fenômeno religioso, algo que o conduz além de uma crítica objetiva da religião.

Araújo se refere ao “ateísmo metodológico” de Habermas, expressão utilizada pelo próprio filósofo alemão (HABERMAS, 2002b, p. 68), o qual representa a única opção aceitável para um pensamento pós-metafísico que, lidando com indispensáveis potenciais de sentido embutidos na linguagem religiosa, não pretende reduzi-los aos motivos seculares, porém insiste nas diferenças cruciais entre o discurso filosófico e o discurso teológico. Em uma entrevista concedida a Eduardo Mendieta, ressalta Habermas:

Eu não iria opor-me, caso alguém afirmasse que minha concepção da linguagem e do agir comunicativo orientado ao entendimento alimenta-se da herança cristã. (...) pretendo afirmar apenas que a comprovação de que existe uma relação

da minha teoria com uma herança teológica não me incomoda, enquanto ficar clara a diferença metódica entre os discursos, portanto enquanto o discurso filosófico obedecer à exigência de um discurso fundamentador. Uma filosofia que ultrapassa os limites do ateísmo metódico¹⁰ perde, a meu ver, a sua seriedade filosófica. (HABERMAS, 2003b, pp. 211-212).

Dito de outra forma, nem a filosofia nem a teologia esgotam, para Habermas, o sentido performativo da fé religiosa: “o conceito de uma verdade incondicional é defensável, não somente com princípios teológicos fortes, mas também sob as premissas mais modestas do pensamento pós-metafísico” (HABERMAS, 2001, p. 214). Embora ambas cumpram um trabalho similar de apropriação racional e transformadora dos conteúdos religiosos veiculados pelas comunidades de crentes, o filósofo alemão sublinha que a segunda possui um *status* parasitário ou derivado no tocante ao núcleo dogmático de uma tradição religiosa, de cuja verdade revelada se nutre a sua interpretação. De outro turno, a primeira estabelece uma relação de independência absoluta diante da religião, cuja experiência não pode ser integralmente traduzida para a linguagem profana, mas assimilada tanto quanto possível pelo discurso filosófico de caráter eminentemente argumentativo. Sob essa linha de raciocínio, conforme será aprofundado no tópico seguinte, o modo como pode ser definida a ideia de tradução do conteúdo semântico da religião em Habermas afasta a alegação de um excursus em uma forma de teologia, na medida em que o filósofo alemão não pretende realizar uma mera tradução de conteúdos da revelação divina em uma linguagem secular, no intuito de justificar e “salvar” a religião.

Assim, é notável que as imagens religiosas de mundo sempre tiveram relevância heurística no pensamento habermasiano. Elas representam, pode-se dizer, um gigantesco espelho através do qual a compreensão moderna de mundo se reconhece e se manifesta,

¹⁰ Luiz Bernardo Leite Araújo explica que Habermas fala em *methodological atheism*, motivo pelo qual modificou-se a expressão “ateísmo metódico” nas edições brasileiras posteriores (Cf. ARAÚJO, 2010, p. 171).

permitindo-lhe introduzir o conceito de agir comunicativo, bem como o complexo de teorias da racionalidade, da Modernidade e da sociedade nele fundadas. Segundo Araújo, Habermas fala numa coexistência sóbria entre razão comunicativa e religião, portanto sem que esta última seja apoiada por aquela, mas não deixa de apontar a indispensabilidade da religião como recurso semântico inspirador para a filosofia.

Para Habermas, não há contradição em afirmar a um só tempo a busca de uma verdade incondicional sob as premissas do pensamento pós-metafísico, mais modestas do que aquelas baseadas em princípios teológicos fortes e a convicção de que os discursos religiosos conservam potenciais de significação imprescindíveis, ainda não plenamente explorados pela filosofia e nem traduzidos para a linguagem das razões públicas. Não se trata, portanto, de tendências divergentes na obra habermasiana e, sim, de uma postura dialética em face do antigo problema da relação entre fé e saber. Por outro lado, é possível afirmar que não se trata de “rendição do agnóstico Habermas à superioridade da religião, como gostariam alguns intérpretes interessados” (PINZANI, 2019, p. 213).

Há, contudo, uma mudança de tonalidade ou de ênfase na posição de Habermas acerca do significado e do papel da religião na esfera pública, ao menos da visão predominante até os anos 2000. Mas, como também adverte Araújo, o próprio Habermas prefere manter silêncio sobre o resultado a ser esperado desse trabalho de tradução filosófica da herança religiosa, nem admitindo assimilação integral pela filosofia nem afirmando completa inacessibilidade das experiências articuladas numa linguagem religiosa. Entretanto, não há dúvidas quanto à proposta habermasiana de acesso à religião como recurso motivacional na Modernidade, atuando como catalisador da atitude cívica de engajamento nos processos democráticos deliberativos:

Habermas interpreta a religião, e neste aspecto particularmente o cristianismo, não apenas como figura precursora ou mero catalisador para a autocompreensão normativa da modernidade, mas igualmente como herança permanentemente apropriada e interpretada, e isto tanto de um ponto de vista cognitivo quanto motivacional (ARAÚJO, 2010, p. 175).

Longe de contradizer esse método de reconstrução pragmática da racionalidade, tanto em sua dimensão teórica quanto prática, Araújo compreende que as recentes intervenções de Habermas sobre a religião reiteram seus traços fundamentais, dentre os quais a autocrítica de uma razão consciente dos seus limites e de seu fundamento originário mais profundo em algo que transcende as estruturas funcionalmente diferenciadas e culturalmente heterogêneas de uma Modernidade complexa. Isso não significa, contudo, que o filósofo alemão tenha abandonado o seu projeto de reconstrução da Modernidade:

Habermas não abdica, pois, da autocompreensão secular da modernidade[...] mas questiona de modo profundo e inovador, sem deixar de estar em consonância com seu projeto teórico, a leitura secularista do processo de modernização, predominante nas interpretações de um determinado modelo de racionalização ocidental, permitindo-lhe salvaguardar a acentuação crítica da posição universalista da razão comunicativa (ARAÚJO, 2010, p. 182)

Acrescenta Araújo haver motivos de ordem teórica e prática para essa reviravolta pós-secular do pensamento habermasiano, isto é, para a matização de sua posição sobre o significado e o papel da religião na esfera pública. Do ponto de vista teórico, o comentarista destaca a defesa promovida por Habermas do ideal democrático de igualdade cívica do liberalismo político de Rawls e também os intensos debates na atualidade acerca da tese weberiana do desencantamento do mundo como resultado de um processo universal de racionalização. Do ponto de vista prático, as tendências a uma possível instrumentalização da natureza humana em decorrência dos recentes avanços da biotecnologia, particularmente no campo da engenharia genética (tal qual trabalhado em *O futuro da natureza humana*) e a um recrudescimento da influência política de ortodoxias religiosas em choque com padrões ocidentais de modernização social e cultural, sendo o atentado terrorista de 11 de setembro de 2001 por militantes islâmicos fundamentalistas um evento emblemático.

Sob um primeiro aspecto, Araújo diz ser possível concluir que Habermas tratou de ambientar-se nos debates contemporâneos sobre

a relação entre religião e política, cujo foco principal é a ideia rawlsiana da razão pública e sua especificação do papel das crenças religiosas na política democrática. No segundo aspecto, trata-se de avaliar a relação entre filosofia pós- metafísica e religião, diante da qual é importante registrar o seguinte fala de Habermas, já referida:

O pensamento pós-metafísico assume uma dupla atitude perante a religião, porquanto ele é agnóstico e está, ao mesmo tempo, disposto a aprender. Ele insiste na diferença entre certezas de fé e pretensões de validade contestáveis em público; abstém-se, porém, de adotar uma presunção racionalista, a qual levaria a pretender decidir por si mesmo sobre o que é racional e o que não é nas doutrinas religiosas. Entretanto, os conteúdos dos quais a razão se apropria por tradução não constituem necessariamente uma perda para a fé. Além disso, uma apologia da fé, elaborada com meios filosóficos, não é tarefa da filosofia, que continua agnóstica (HABERMAS, 2007b, p. 162).

Trata-se de uma passagem que sintetiza a atual perspectiva habermasiana sobre o tema da religião, demonstrando, no entender de Araújo, que o agora “agnosticismo metodológico” (ARAÚJO, 2010, p. 185) deve ser entendido não como ruptura em relação à avaliação filosófica das pretensões de verdade da linguagem religiosa, cujo universo de validade é mantido à distância da filosofia e de seu discurso fundamentador, mas como aplicação coerente de uma genuína compreensão dialética da secularização. Nesse diapasão, os potenciais semânticos da doutrinas religiosas, em vez de terem se esgotado, permanecem como fonte de inspiração não apenas para cidadãos crentes, os quais podem introduzir motivos religiosos na discussão política com base numa ética da cidadania definida por condições simétricas de participação numa prática comum de autodeterminação democrática, mas para todos os cidadãos dispostos a ingressar em processos de aprendizagem incompatíveis com um secularismo militante que agora, Habermas rejeita de forma cristalina. E sugere, então, Araújo que, embora mantida a orientação estritamente secular da teoria do discurso, há em Habermas, no momento, um auto distanciamento em relação a uma visão de mundo secularista para

consumar a passagem do ateísmo ao agnosticismo metodológico no seio do pensamento pós-metafísico. Por fim, registre-se a advertência do próprio Habermas, feita em uma entrevista, no ano de 2008: “estou velho, mas não me tornei piedoso” (HABERMAS *apud* ARAÚJO, 2010, p. 151).

3.3 O modo de aproveitamento dos conteúdos religiosos

Mas de que maneira, então, seria possível essa tradução cooperativa do conteúdo semântico religioso que tem sido proposta por Habermas? De início, constata-se a presença de uma crítica recorrente, a qual parte da desconfiança de que somente os cidadãos religiosos seriam beneficiados com essa prática. Para Brittain, a capacidade de motivação presente na religião “depende em grande escala na crença que o participante mantém na validade e correção das pretensões de verdades presentes em sua religião” (BRITTAİN, 2014, p. 179. Tradução minha). De fato, Habermas realmente busca, em primeiro lugar, diminuir a assimetria com que são tratados os cidadãos religiosos na esfera pública, garantindo-lhes que possam se valer de forma mais ampla do potencial motivacional contido nas tradições religiosas que professam.

Para o filósofo alemão, já há um ganho substancial para a Modernidade, em termos de coesão social, ao se encorajar uma maior participação dos cidadãos religiosos na esfera pública informal. Ao mesmo tempo, contudo, Habermas deixa claro não descartar que os cidadãos seculares possam aprender nesse processo de tradução cooperativa, pois aposta na universalidade inerente a pelo menos algumas intuições e *insights* religiosos.

Em crítica correlata, Pinzani não acredita na possibilidade de cooperação entre cidadãos religiosos e cidadãos seculares, visto que não estariam os primeiros dispostos a se engajar no discurso:

Sua atitude é de falsa abertura ao diálogo – falsa porque não há nenhuma abertura, quando quem entra no diálogo o faz na convicção de possuir a verdade absoluta, garantida por uma divindade, e não está disposto a admitir que está errado e a apropriar-se da posição do interlocutor. Não conheço

nenhuma religião que admita esta possibilidade, pois isso significaria renunciar às próprias pretensões de verdade absoluta, isto é, finalmente, à própria essência de religião (PINZANI, 2014, p. 260).

Pinzani oferece uma visão bastante pessimista, desarrazoada, até certo ponto. Parece tomar a parte pelo todo e desconsidera que na orientação de grande parcela dos cristãos, bem como de outros tipos religiosos, o par conceitual revelação-fé não tem a eminência que se encontra na história na teologia cristã, ao ponto de impedir a abertura ao diálogo. Com efeito, segundo Wolterstorff é muito raro deparar-se com cristãos que afirmam: “Deus me disse, então é verdade. Fim da discussão” (WOLTERSTORFF, 2013, p. 108. Tradução minha). Por outro lado, é claro que outra parcela dos cidadãos religiosos não está aberta a concessões, pelo menos quanto a alguns de seus conteúdos religiosos. E, em nenhum momento, Habermas demonstra desconsiderar isso. Ao contrário, o que o filósofo alemão entende é que essa constatação não significa, necessariamente, uma postura fundamentalista. Por isso é que ele tem discorrido sobre a persistência de uma sobrecarga psicológica e mental desproporcional aos cidadãos religiosos em comparação com os cidadãos seculares, na Modernidade, quando de suas manifestações na esfera pública. Há o risco, mesmo, de que os conteúdos de uma verdade revelada percam o que lhe tornam parte de uma tradição religiosa, segundo ele. Justamente nessa perspectiva é que, diante de sociedades secularizadas, a religião está em situação desfavorável na esfera pública, ainda que o próprio filósofo alemão sugira que a tradução cooperativa de conteúdos religiosos contemple uma auto reflexibilidade por parte dos cidadãos religiosos.

Ademais, Pinzani assevera que, segundo o próprio filósofo alemão, todos os argumentos religiosos devem ser traduzidos em linguagem laica quando de seu uso na esfera pública das decisões institucionais, ainda que, na esfera pública informal, sejam utilizados na linguagem original. Diz que, assim, perde-se, de qualquer forma, o conteúdo religioso:

Deste ponto de vista a única concessão que Habermas faz, em comparação a Rawls, é a de admitir argumentos

religiosos no debate público, para, contudo, barrá-los na hora de passar à esfera das decisões institucionais. Poder-se-ia afirmar que ele reconhece que as religiões podem enriquecer o debate público, ao apresentar argumentos que os cidadãos não religiosos de outra forma não levariam em conta; mas, ao final, é necessário que tais argumentos sejam traduzidos para a linguagem racional, perdendo assim sua peculiar natureza religiosa (PINZANI, 2014, p. 242).

Não é difícil constatar, entretanto, que Habermas entende haver conteúdos religiosos que não podem ser traduzidos, diante do risco de virem a perder o seu caráter de verdade revelada. Dessa forma, para ele, esses conteúdos somente poderiam ser utilizados na esfera pública informal. Ainda assim, Habermas aposta que intuições e *insights* presentes nesses conteúdos religiosos podem vir a ser utilizados por cidadãos seculares como recurso motivacional na esfera pública informal, o que também representaria um ganho para uma sociedade pós-secular. Registre-se, nesse ponto, que não parece ser a mais acertada, a afirmação de Brittain no sentido de que Habermas não se refere à apropriação de conteúdos cognitivos específicos das religiões, por meio da tradução desses conteúdos. Com efeito, tem-se, ilustrativamente, essa passagem de *Entre naturalismo e religião*:

A admissão de exteriorizações religiosas na esfera pública política só passa a ser razoável quando se exige de todos os cidadãos que não excluam a possibilidade de um conteúdo cognitivo dessas contribuições – respeitando, ao mesmo tempo, a precedência de argumentos seculares, bem como a ressalva da tradução institucional. (HABERMAS, 2007b, pp. 157-158)

Arfi corrobora essa tese ao afirmar que “Habermas está bastante interessado na possibilidade de encontrar os ‘conteúdos de verdade’ das contribuições religiosas[...]” (ARFI, 2015 p. 494. Tradução minha). Mas também Arfi reconhece, assim como Brittain, que parte desse conteúdo semântico religioso é intraduzível. Apenas discordo de Arfi quando diz que Habermas não levanta essa questão da intraduzibilidade. É que, sob esse novo foco sobre a religião, o pensamento habermasiano se inclina no sentido de admitir que nem

todos esses conteúdos semânticos podem ser traduzidos e Habermas não deixa de fazer esse reconhecimento:

Linguagens seculares que apenas eliminam aquilo em que se acreditava causam perturbação. Quando o pecado se transformou em culpa, e o comportamento contrário aos mandamentos divinos em violação às leis humanas, algo se perdeu. [...] os filhos e filhas não religiosos da modernidade parecem acreditar, nesses momentos, que são mais culpados uns em relação aos outros, e mesmo que necessitam de mais do que lhes seria disponível na tradução da tradição religiosa – como se o potencial semântico desta não estivesse esgotado. (HABERMAS, 2013b, pp. 18-19)

Sendo assim, pode-se rebater as críticas de Brittain, no sentido de que ao conclamar ao aproveitamento do potencial do conteúdo semântico religioso, mas ao mesmo tempo exigir a tradução desse conteúdo quando da tomada de decisões da esfera pública institucionalizada, o pensamento habermasiano conduziria as tradições religiosas ao seu próprio fim. Essa passagem de *Entre naturalismo e religião* é bem ilustrativa quanto à preocupação de Habermas sobre esse tópico:

Contra tal exigência objeta-se que muitos cidadãos religiosos não poderiam concretizar tal divisão artificial da própria consciência sem colocar em jogo sua própria existência piedosa. [...] no entanto, a objeção central adquire denotações normativas. Ela se refere ao papel integral, isto é, à “posição” que a religião assume na vida das pessoas crentes. Porquanto a pessoa piedosa encara sua existência “a partir” da fé. E a fé verdadeira não é apenas doutrina, conteúdo no qual se crê, mas também fonte de energia da qual se alimenta a vida inteira do crente”. (HABERMAS, 2007b, p. 144)

Então, tem-se, até aqui, que Habermas não descarta que uma sociedade pós-secular retenha conteúdos doutrinários específicos advindos das religiões tradicionais. Diferentemente do que tem sido feito até agora, porém, a tradução desses conteúdos semânticos religiosos deve ser efetuada não de uma maneira hostil, na qual descarta-se, desde

já, tudo aquilo que não possa ser traduzido de uma forma convencional com o uso da razão. É certo que Habermas ainda não trabalhou com mais profundidade esse novo modo de tradução, o que só pode ser inferido, portanto. E nessa busca, as contribuições de Arfi são as que captaram a intenção habermasiana com maior sensibilidade. O comentador sugere que o modo de tradução do conteúdo semântico religioso proposto por Habermas deve ser definido como “anasemia”, neologismo criado por Nicolas Abraham para ilustrar como a psicanálise traduz a linguagem da natureza para formular seus conceitos e discurso.

Esse exercício de tradução implica uma resignificação de antigos conceitos religiosos em uma linguagem secular, por meio da busca do significado de fenômenos que são naturalmente inacessíveis à apreensão direta. Por meio da anasemia não se busca um significado que está escondido atrás de um determinado conceito religioso, que definiria o que estendemos por aqueles conceitos em si. Isso significa que “Habermas parece estar pressupondo que há um núcleo inserido nas contribuições religiosas, um meta-religioso, que pode ser encoberto e descoberto ou expresso como um discurso secular neutro” (ARFI, 2015, p. 498). Habermas demonstra estar pedindo aos cidadãos religiosos que traduzam as pré-condições do discurso religioso – aquilo que torna o discurso religioso possível – em um discurso neutro.

Cooke tem visão parecida, na qual o conceito de “re-presentação” expõe contornos similares àqueles da ideia de anasemia. Para ela, a tradução de conteúdos religiosos não é feita meramente como um exercício de tradução de um idioma para outro, por meio do qual se reformula conteúdos proposicionais. Antes, trata-se de rearticular criativamente os conteúdos inspiradores de uma maneira que conduza a experiências subjetivas nas quais a verdade é novamente manifestada. Há sucesso nessa tradução, portanto, quando ocorre uma re-presentação da verdade original. Contudo, é preciso esclarecer que isso não significa que se saiba de antemão em que consiste essa verdade original, pois o exercício de re-presentação não revela um objeto transcendente, na medida em que “o que é revelado é sempre parcialmente resistente à articulação linguística (e não linguística)” (COOKE, 2006, p. 123). Para ela, então, os conteúdos de verdade da religião não podem ser totalmente revelados.

Justamente quanto a esses conteúdos semânticos intraduzíveis é que reside a maior novidade nesse novo foco do pensamento habermasiano sobre a religião. É preciso se buscar, entretanto, no conjunto da produção intelectual habermasiana, o modo como podem ser apreendidos e, dessa forma, servirem como recurso motivacional para Modernidade. A análise de Brittain se revela apropriada, na parte que assevera que Habermas emprega a expressão “conteúdo semântico” para encapsular o potencial motivacional da religião, não somente sob o aspecto moral, mas também, pelo aspecto estético. Com efeito, Habermas demonstra, de longa data, a preocupação com o advento de uma emancipação sem significado, sem conteúdo. Assim, a experiência estética poderia servir como repositório de energias semânticas, sem as quais “haveria, necessariamente, uma estagnação das estruturas do discurso prático que, por fim, prevaleceu” (HABERMAS, 1979b, p. 59. Tradução minha).

Habermas já reconhecia, desde seus estudos de filosofia da linguagem, que seguir as regras do discurso não conduz, por si, à formação de uma personalidade que se abre para a reflexão crítica quanto aos desejos das pessoas. Para isso, segundo ele, devemos dirigir nossa atenção para a dimensão estética. E isso porque as formas de comunicação, entre as quais circulam a experiência estética e a imaginação, não são redutíveis ao discurso objetivante. Antes, se situam numa relação interna com o discurso, sem a qual as exigências de flexibilidade e reflexibilidade, inerentes a esse discurso, não teriam tanto potencial para conferir nova luz sobre os desejos e possíveis formas de vida diferentes daquelas prevalecentes em uma sociedade. Recorde-se Habermas quando de seus estudos sobre a relação entre a teoria do desenvolvimento do Ego da psicanálise e considerações sobre a interdependência entre os desenvolvimentos cognitivo, linguístico e interativo, por um lado e considerações sobre os desenvolvimentos moral e afetivo, por outro. Acerca do surgimento da consciência moral, sugere Habermas:

a natureza interior é expressa de forma comunicativamente fluida e transparente, nos limites que os desejos podem, por meio de formas estéticas de expressão, serem mantidos articuláveis ou liberados de sua preliguisticidade

paleosimbólica¹¹ [...] No ambiente de uma comunicação formadora de valores e normas, no qual a experiência estética se insere, conteúdos culturais tradicionais não são mais, simplesmente, as estampas de acordo com as quais os desejos são moldados; ao contrário, nesse meio, os desejos podem buscar e encontrar interpretações adequadas (HABERMAS, 1979a, p93. Tradução minha).

Seguindo-se essa linha de raciocínio, pode-se deduzir a compreensão habermasiana sobre o conceito de conteúdo semântico religioso ao analisar-se seu estudo sobre a teoria dos símbolos de Ernst Cassirer. Com efeito, Habermas esclarece que o conteúdo semântico religioso funciona tal qual Cassirer afirma que os símbolos o fazem, ao exercerem um papel mediador no desenvolvimento do pensamento racional. O filósofo alemão destaca que Cassirer formulou a função dos símbolos como mediadora entre a imediatez do contato sensorial humano com a natureza e a interpretação significativa de tal experiência. De acordo com Habermas, os símbolos “criam aquela distância do mundo que torna possível uma reação consciente e reflexivamente controlada ao mundo” (HABERMAS, 2001, p. 07. Tradução minha). Habermas enfatiza o modo pelo qual essa teoria da linguagem simbólica se relaciona com formas conceituais e destaca que Cassirer compreendeu esse desenvolvimento como um processo civilizatório. A passagem da experiência sensorial para a representação e produção de significado envolve uma progressiva descontextualização e objetivação, na qual a linguagem ocupa uma posição entre o mito e o *logos*.

As religiões se situam nesse processo, em que pese se encontrarem incapacitadas para completar a transição entre a sensibilidade e a cognição teórica. Para Habermas, se a religião tivesse que abandonar totalmente seu elemento mitológico, isso requereria que deixasse de lado as formas simbólicas que a tornam uma forma diferente de cultura. Mais recentemente, em *Entre naturalismo e religião*, Habermas reiterou essa compreensão da experiência religiosa ao

¹¹ Na versão em inglês da obra, utilizou-se a expressão “paleosymbolic prelinguisticity”, pretendendo Habermas se referir à primitividade de nossos desejos, sob uma perspectiva evolucionária.

advertir que “o núcleo dessa experiência subtrai-se às intervenções secularizadoras de uma análise filosófica do mesmo modo que a experiência estética, a qual também resiste a intervenções racionalizadoras” (HABERMAS, 2007b, p. 272). Wolterstorff sintetiza com precisão essa relação feita por Habermas entre a experiência estética e a religião, ao afirmar que “o filósofo pós-metafísico constata que o cerne da religião foge à sua compreensão, assim como a experiência diante de uma obra de arte o faz” (WOLTERSTORFF, 2013, p. 94).

Então, nesse sentido, a religião é associada com expressividade, emoção e corporalidade. Estas são dimensões da experiência que faltam à racionalidade teórica e à ciência. É esse o acréscimo a ser feito pela função simbólica presente na religião em relação ao pensamento racional e científico. O que importa é a conexão da religião com a imediaticidade da experiência corporal. Essa relação com a corporeidade confere à noção de conteúdo semântico uma profundidade subjetiva maior, o que a insere essa ideia mais substancialmente na vida diária das pessoas. É dessa forma que, para Habermas, a dimensão religiosa da cultura é capaz de motivar o comportamento humano de uma maneira mais imediata do que a razão teórica.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A última fase da produção habermasiana, marcada pelo aprofundamento das questões religiosas, têm dado origem a um crescente número de escritos elaborados por seus críticos, fomentando um debate que ainda não pôde fornecer conclusões definitivas sobre uma possível contribuição de conteúdos religiosos para o pensamento pós-metafísico. Consoante já registrado, o próprio Habermas não se arvora em tecer considerações específicas sobre o modo como se daria tal contribuição. É certo que de *Teoria do agir comunicativo* para o presente, procurou elaborar mais a relação fundamentadora do cristianismo com a Modernidade, o que para alguns significou uma defesa dessa tradição religiosa.

Com efeito, Habermas admite, em uma entrevista contida em *Era das transições*, publicada em 2001, que o cristianismo não é apenas uma figura precursora para a autocompreensão normativa da Modernidade ou um simples catalisador, pois, segundo ele, o universalismo igualitário, do qual surgiram as ideias de liberdade e de convivência solidária, de conduta de vida autônoma e de emancipação, da moral da consciência individual, dos direitos humanos e da democracia, é uma herança imediata da ética da justiça judaica e da ética cristã do amor. Explica que a sociedade moderna foi se apropriando criticamente dessa herança, deixando-a, porém, inalterada, apesar das inúmeras reinterpretações. E vai além, quando assevera não haver, na atualidade, alternativa com relação a essa tradição, pois, mesmo quando confrontados com os desafios atuais de uma constelação pós-nacional, continuamos a nos alimentar dessa substância. “Tudo mais não passa de palavreado pós-moderno” (HABERMAS, 2001, p. 199).

Assim, o conceito do acordo obtido discursivamente, que se mede pelo reconhecimento intersubjetivo, alimenta-se da herança de um *lógos* entendido ao modo do cristianismo, o qual se incorpora na prática comunicativa da comunidade. Não obstante, adverte que qualquer tentativa de relacionar a sua teoria com uma herança teológica

deve deixar clara a diferença metódica entre os discursos, ou seja, a exigência de que o discurso filosófico obedeça a um discurso fundamentador. Afirma mesmo que o conceito de uma verdade incondicional é defensável, não somente com princípios teológicos fortes, mas também sob as premissas do pensamento pós-metafísico.

Ao mesmo tempo, no que aduz não incorrer em contradição, Habermas se mostra convicto na ideia de que, no discurso religioso, estão conservados potenciais de significação que não podem ser lançados fora. Tais potenciais não foram explorados plenamente pela filosofia, nem traduzidos para a linguagem dos argumentos públicos, isto é, argumentos que se presumem sejam capazes de convencer em geral. Diz ter a sensação de que os conceitos fundamentais da ética filosófica, desenvolvidos até o momento, não conseguem captar todas as intuições que já se encontraram expressão nuançada no discurso da Bíblia e que só pode-se conhecer através de uma socialização semirreligiosa. Tendo consciência dessa falta, a ética do discurso tenta uma tradução do imperativo categórico para uma linguagem na qual é possível fazer jus a uma intuição importante, qual seja, ao sentimento de solidariedade que liga os membros de uma comunidade a todos os companheiros.

Faz questão Habermas de esclarecer afirmações por ele já postas no sentido de a solidariedade e a justiça constituírem os dois lados de uma mesma moeda. Ao tempo em que preconiza que ambos os conceitos nascem do núcleo da fé cristão, faz a devida apartação entre eles. Para ele, a ética cristã do amor faz jus a um elemento da entrega ao outro que sofre, o qual não aparece numa moral da justiça, mesmo na que é delineada de modo intersubjetivista, pois esta se limita à fundamentação de mandamentos a que cada um deve obedecer, com a condição de que possam ser seguidos por todos os outros. No entanto, Habermas assegura haver uma boa razão para esta autolimitação.

Um agir super-rogatório, que ultrapassa aquilo que pode ser exigido de cada um na base da reciprocidade, significa o sacrifício ativo de interesses próprios legítimos em prol do bem-estar ou da diminuição do sofrimento de outros, carente de ajuda. A imitação de Cristo exige do fiel o sacrifício, com a condição de que assumamos livremente esse sacrifício ativo, que é santificado à luz de um Deus justo e bom e de um juiz absoluto. Porém, não existe um poder

absoluto sobre a Terra, de forma que nenhum poder terreno pode impor um sacrifício à vontade autônoma, em virtude de pretensos fins superiores. Por isso é que, de acordo com Habermas, o Iluminismo quis eliminar o sacrifício. Conclui Habermas que essa é a razão para a limitação precavida e resignada a uma moral da justiça.

Entretanto, conforme já referido, Habermas se acautela em ressaltar que os resultados dessa possível contribuição dos conteúdos religiosos surgirão à medida em que a filosofia continuar trabalhando nesse sentido, com sensibilidade cada vez maior. Portanto, por um lado não é possível assumir que o objetivo da filosofia consista, a partir de agora, em traduzir, elaborar e guardar dialeticamente os conteúdos religiosos. De outro, também não há como prever que a religião se oponha sempre a todas as tentativas de tal intervenção, mantendo-se inacessível e, até mesmo, autônoma e imprescindível. Explica Habermas, apenas, que não se refere a um projeto neopagão de um “trabalho no mito” (HABERMAS, 2003, p. 215), pois esse já foi realizado pela própria religião e pela teologia. Quanto a esta última, Habermas admite que guarda, hoje, em comum com a filosofia um tipo de abordagem pós-metafísica diante do discurso religioso, residindo no ateísmo metodológico utilizado pela filosofia a disparidade central entre estas duas áreas do conhecimento.

É que a filosofia não pode se apropriar do que é falado no discurso religioso como se fossem experiências religiosas, as quais somente poderiam ser adicionadas ao repertório filosófico se a filosofia identificasse essas experiências valendo-se de uma descrição não contaminada por uma linguagem de uma tradição religiosa específica e, sim, advinda do universo do discurso argumentativo que é desacoplado da ideia de revelação divina. Mas é diante dessa mesma concepção de ateísmo metodológico, a qual invoca ao proceder a uma “desmitologização” (HABERMAS, 2002b, p. 77. Tradução minha.) que o próprio Habermas suscita a dúvida sobre quem seria capaz ainda de se identificar com uma interpretação do batismo, da eucaristia, da imitação de Cristo baseadas na teoria da comunicação, tal qual o faz uma teologia da libertação. Para ele, há, aqui, uma perda de identidade da teologia, que não mais enxerga a experiência religiosa como sua razão de ser, apenas se limitando a comentar sobre ela.

Interessante constatar a autocrítica feita por Habermas quanto ao uso do pensamento weberiano no que tange ao papel da religião na Modernidade. Em *Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits*, de 1988, admite haver assumido muito precipitadamente a ideia de privatização dos poderes da fé e de ter sugerido com muita pressa uma resposta afirmativa quanto à indagação sobre se os princípios seculares de uma ética da responsabilidade universal poderiam ser aceitos como os únicos bons motivos para o agir moral, após o colapso das visões de mundo religiosas. Reconhece que essa questão tem de permanecer em aberto para o cientista social que pretende proceder de forma reconstrutiva e que quer evitar fornecer uma direção rígida em determinado sentido. Porém, é taxativo ao negar que uma abertura ao conteúdo semântico contido na religião signifique que a teoria discursiva da moral esteja tão umbilicalmente ligada a questões éticas que necessite de uma fundamentação teológica.

Estabelece Habermas que sua única ideia de transcendência é aquela ligada a uma comunidade de comunicação ilimitada, no seio da qual nos orientamos em direção a reivindicações de validade, as quais, na prática, podemos levantar apenas no contexto de nossas linguagens e de nossas formas de vida, “ainda que a conversibilidade que exprimimos, simultaneamente, aponte para além do provincialismo de nosso ponto de vista” (HABERMAS, 2002b, p. 80. Tradução minha). Assim, estamos expostos aos movimentos de uma transcendência “a partir de dentro”. Ao mesmo tempo, uma razão estruturada como anamnese, a qual advoga de forma oposta a uma razão comunicativa uma razão platônica insensível à dimensão temporal, nos confronta com uma questão de consciência referente aos excluídos, às vítimas nesse mundo. Por isso, Habermas assegura que nos tornamos conscientes dos limites dessa transcendência “a partir de dentro”, que é direcionada ao mundo, circunstância que não nos permite, entretanto, buscar uma compensação por meio de uma transcendência no além.

Nesse período de sua produção intelectual, é possível constatar uma certa relutância em enfatizar o acesso a conteúdos semânticos religiosos como recurso motivacional. Dirigindo-se àqueles para quem o ponto de vista moral inerente a uma estrutura de práxis direcionada

ao consenso, bem como à perspectiva de vivermos juntos em solidariedade e justiça não tem sustento sem o alicerce de uma esperança cristã, Habermas garante que não há porque se supervalorizar a contribuição de algo a mais quanto à disposição para o agir corretamente, ainda que o filósofo alemão não deixe de reconhecer que um pensamento pós-metafísico não é capaz de responder à indagação quanto aos motivos para agir moralmente. Reforça, contudo, que a filosofia é plenamente capaz de explicar que as intuições morais nos informam que não temos bons motivos para agir de outra forma, o que torna desnecessária a busca por algo além da própria moral. Assim, em que pese agirmos, em grande parte das ocasiões, de forma incorreta, o fazemos com peso em nossa consciência, circunstância que ilustra a fragilidade do poder motivacional contido apenas na ideia de bons motivos para agir, ao mesmo tempo em que confirma que o agir motivado pela razão é melhor do que nada, pois nossas convicções morais não permitem serem postas de lado sem resistência.

Portanto, é notável a percepção de mudança no foco sobre a religião como recurso motivacional ao engajamento cívico, nos escritos habermasianos, a partir do final do século passado. As obras desse mais recente período, aqui analisadas, em especial *Entre naturalismo e religião*, revelam um olhar mais complacente sobre o papel que ainda podem desempenhar as tradições religiosas, na Modernidade. E Habermas continua a seguir nessa direção. Com efeito, no ano de 2012, Habermas publicou uma coleção de textos intitulada *Nachmetaphysisches Denken II: Aufsätzen und Repliken*¹². Como o título revela, trata-se de uma sequência de *Pensamento pós-metafísico*, publicado em 1988, o qual lida com a reflexão sobre a filosofia à luz da guinada linguística. Mendieta assegura que esses escritos mais recentes confirmam que a preocupação de Habermas com o tema da religião não é passageira e nem superficial. Em particular, o capítulo cinco da obra consiste em uma afirmação sobre a necessidade de repensar, ambos, o eurocentrismo e o secularismo

¹² Somente disponível no idioma alemão. Em uma tradução livre, equivale a *Pensamento pós-metafísico II*.

que fundamentam a teoria social moderna à luz das tendências contemporâneas e da emergência de uma sociedade global, a qual demonstrou que preconceitos diante de outras religiões e formas de expressão cultural são anacrônicos e ilusórios. Além disso, essa última obra é também uma rearticulação e um redirecionamento do próprio engajamento da filosofia com relação à fé e a religião, em andamento desde seu alvorecer com Sócrates e Platão, na Grécia antiga. Ressalta o referido comentador que Habermas deixa bem claro que essa reflexão sobre a relação entre fé e saber tem relevância e eficácia políticas óbvias, pois não se tratam de reflexões idílicas e, sim, intervenções pontuais e eloquentes na esfera pública global sobre como devemos lidar com o pluralismo religioso em um cenário de recessão econômica e ineficiência política, ao lado do crescimento da desigualdade mundial que vem se tornando combustível para o extremismo religioso e a para a intolerância política.

Por outro lado, Habermas insiste em rechaçar qualquer ligação entre seu projeto teórico e alguma espécie de teologia. Em recente réplica aos críticos, contida em *Habermas and religion*, publicada no ano de 2013, o filósofo alemão se diz situado entre aqueles que continuam a defender um autoentendimento laico da filosofia e os que buscam recuperar um forte motivo religioso presente no discurso filosófico. Confirma o entendimento de Luiz Bernardo Leite Araújo quanto a uma cada vez maior influência agnóstica em sua maneira de analisar o discurso religioso, em acréscimo ao que o próprio Habermas classificara de ateísmo metodológico. Assevera se tratar de um agnosticismo que se mostra receptivo a um diálogo com a teologia e, dessa forma, mantém-se aberto a potenciais semânticos contidos nas tradições religiosas, ainda não exauridos. Habermas sugere que a tradução de textos complexos exige um esforço literário, motivo pelo qual a aproximação com temas religiosos é comumente reservada para os filósofos que também são escritores, como Walter Benjamin e Derrida. Retoma, entretanto, o que foi exposto em *Entre naturalismo e religião*, quanto ao cuidado que a filosofia deve manter em não adotar uma imitação mistificante de pretensões religiosas, o que pode ser evitado por meio de uma correta aplicação de um ateísmo metodológico, exigente de um discurso rigorosamente justificado, no

intuito de não incorrer em uma importação retórica sub-reptícia, tal qual uma “teologomenia.”¹³

Até o momento, é notável que Habermas sugere o recurso aos conteúdos semânticos da religião sem, no entanto, aprofundar a maneira pela qual se daria a apropriação desses recursos.

Contudo, de seus escritos mais recentes se extrai que Habermas admite a existência de conteúdos da fé religiosa que não podem ser simplesmente submetidos a um exercício de tradução, sob pena de perderem sua natureza de verdade revelada. É sobretudo em referência a essa espécie de conteúdo semântico que Habermas, reiteradamente, adverte sobre a existência de uma carga cognitiva desproporcional suportada pelos cidadãos religiosos na esfera pública, em obediência a exigência de uma razão pública típica dos Estados liberais. E reside exatamente, nesse ponto, a grande novidade desses últimos escritos habermasianos, pois uma vez se assumindo a impropriedade em se proceder a uma tentativa de tradução, resta se perquirir sobre o modo de aproveitamento desses conteúdos semânticos religiosos. A análise conjugada de obras mais recentes como entre *Entre naturalismo e religião* e outras mais antigas, como *Communication and the evolution of society*, nos permite deduzir que Habermas propõe uma forma de aproveitamento próxima àquela tipicamente proporcionada pela estética, por meio da qual o acréscimo advém de intuições que a religião é capaz de fornecer e que escapa ao pensamento pós-metafísico, de caráter fundamentado na razão. Dessa maneira, torna-se possível que cidadãos religiosos se manifestem na esfera pública sem que, invariavelmente, precisem submeter o conteúdo de suas crenças a uma forma de tradução exigida em sociedades seculares, circunstância que motiva esses cidadãos a uma atitude de engajamento cívico necessária ao funcionamento do modelo habermasiano de democracia deliberativa. Ao mesmo tempo, partindo-se da premissa sugerida por Habermas, de acordo com a qual há uma convergência entre conteúdos universais contidos nas grandes religiões mundiais e aqueles conteúdos

¹³ Habermas utiliza o termo “teologoumena”, na tradução para o idioma inglês. Parece querer se referir, de forma depreciativa, a asserções supostamente teológicas, porém mais fundadas em opiniões do que em doutrinas ligadas a uma determinada tradição religiosa. Cf. HABERMAS, 2013c, p. 370.

próprios de uma ética da espécie humana compartilhada por todos nós, a despeito de nossas concepções éticas particulares, também os cidadãos seculares usufruem de um ganho motivacional advindo das intuições emanadas dos conteúdos semânticos religiosos e com as quais passam a se conectar.

REFERÊNCIAS

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

_____. **Pluralismo e justiça**: estudos sobre Habermas. São Paulo: Loyola, 2010.

ARFI, Bradedine. Habermas and the aporia of translating religion in democracy. Gainesville: **European journal of social theory**. 2015, vol. 18, pp. 489-506.

BRITTAIN, Christopher Craig. A Religious Repair for Communicative Reason? Habermas's Return to Religion and Its Theological Reception. *In*: **Toronto Journal of Theology**, vol.30, n° 2. Toronto: University of Toronto Press, 2014, pp. 171-189.

CARVALHO FILHO, Aldir. **Linguagem e autonomia**: subjetividade emancipada e intersubjetividade ílesa no pensamento de Jürgen Habermas. São Luís: Edufma, 2012.

COOKE, Maeve. **Re-presenting the good Society**. Cambridge: The MIT Press, 2006. COSTA, Reginaldo da. **Ética do discurso e verdade em Apel**. Belo Horizonte: Del Rey, 2002.

HABERMAS, Jürgen. **Communication and the evolution of society**. Boston: Beacon Press, 1979a.

_____. Consciousness-Raising or Redemptive Criticism- the contemporaneity of Walter Benjamin. **New German Critique**. University of Wisconsin-Milwaukee: 1979b, n. 17, pp. 30-59.

_____. **Para a reconstrução do materialismo histórico**. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Brasília: Brasiliense, 1983.

_____. **Passado como futuro**. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.

_____. **Técnica e ciência como ideologia**. Trad. Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1994a.

_____. **A crise de legitimação no capitalismo tardio**. Trad. Vamireh Chacon. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1994b.

_____. **The liberating power of symbols**. Cambridge: The MIT Press, 2001.

_____. **Pensamento pós-metafísico**: estudos filosóficos. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.

_____. **Religion and rationality:** essays on reason, God and modernity. Cambridge: The MIT Press, 2002b.

_____. **Consciência moral e agir comunicativo.** Trad. Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003a.

_____. **Era das transições.** Trad. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003b.

_____. **O futuro da natureza humana.** Trad. Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. **Entre naturalismo e religião.** Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007b.

_____. **Direito e democracia:** entre facticidade e validade. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2011.

_____. **Consciência moral e agir comunicativo.** Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2013a.

_____. **Fé e saber.** Trad. Fernando Costa Matos. São Paulo: Unesp, 2013b.

_____. Reply to my critics. *In:* Habermas and Religion. Orgs. Craig Calhoun, Eduardo Mendieta e Jonathan VanAntwerpen. Trad. Ciaran Cronin. Cambridge: Polity, 2013c, pp. 348- 390.

_____. **Teoria do agir comunicativo:** racionalidade da ação e racionalidade social. Trad. Paulo Astor Soethe. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2016a.

_____. **Teoria do agir comunicativo:** sobre a crítica da razão funcionalista. Trad. Flávio B. Siebeneichler. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2016b.

_____. RATZINGER, Joseph. **Dialética da secularização:** sobre razão e religião. Trad. Alfred J. Keller. Aparecida: Ideias e letras, 2007a.

LARA, María Pía. Is the postsecular a return to political theology? *In:* **Habermas and Religion.** Orgs. Craig Calhoun, Eduardo Mendieta e Jonathan VanAntwerpen. Cambridge: Polity, 2013, pp. 72-91.

LUBENOW, Jorge Adriano. A teoria discursiva da moral em Habermas: apontamentos para o debate atual sobre as bases teóricas e transformações internas. *In:* **Temas de ética e epistemologia.** Orgs. Helder Buenos Aires de Carvalho e Maria Cecília Maringoni de Carvalho. Teresina: Edufpi, 2011, pp. 21-44.

_____. **A categoria de esfera pública em Jürgen Habermas:** para uma reconstrução da autocrítica. Curitiba: CRV, 2015.

McCARTHY, Thomas. **The critical theory of Jürgen Habermas.** Cambridge and London: The MIT Press, 1981.

_____. The burdens of modernized faith and postmetaphysical reason in Habermas' "unfinished project of Enlightenment". *In: Habermas and Religion*. Orgs. Craig Calhoun, Eduardo Mendieta e Jonathan VanAntwerpen. Cambridge: Polity, 2013, pp. 115-131.

MENDIETA, Eduardo. Religion in Habermas' Work. *In: Habermas and Religion*. Orgs. Craig Calhoun, Eduardo Mendieta e Jonathan VanAntwerpen. Cambridge: Polity, 2013, pp. 391-407.

OLIVEIRA, Nythamar. *Habemus Habermas*: o universalismo ético entre o naturalismo e a religião. Porto Alegre: Veritas, 2009, vol. 55. n. 01, pp. 217-237.

PINZANI, Alessandro. Fé e saber? Sobre alguns mal entendidos relativos a Habermas e à religião. *In: O pensamento vivo de Habermas - uma visão interdisciplinar*. Orgs. Alessandro Pinzani, Clóvis M. de Lima e Delamar V. Dutra. Florianópolis: NEFIPO, 2009, pp. 211-229.

_____. Por que é necessário um Estado laico? *In: Religião em um mundo plural – debates desde a filosofia*. Orgs. Horácio Luján Martínez e Marciano Adílio Spica. Pelotas: NEPFIL, 2014, pp. 235-262.

RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. Trad. Almiro Pisetta; Lenita M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *O liberalismo político*. Trad. Álvaro de Vita. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

_____. The idea of public reason revisited. Chicago: The University of Chicago law review, vol. 64, n° 03, 1997.

SIEBENEICHLER, Flávio Beno. *Razão comunicativa e emancipação*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

STÖRIG, Hans Joachim. *História geral da filosofia*. Petrópolis: Vozes, 2009.

WOLTERSTORFF, Nicholas. An engagement with Jürgen Habermas on postmetaphysical philosophy, religion and political dialogue. *In: Habermas and Religion*. Orgs. Craig Calhoun, Eduardo Mendieta e Jonathan VanAntwerpen. Cambridge: Polity, 2013, pp. 92-111.



UNIVERSIDADE
FEDERAL DO PIAUÍ
SUPERINTENDÊNCIA
DE COMUNICAÇÃO SOCIAL
IMPRESSO NA GRÁFICA UNIVERSITÁRIA



ISBN 978-65-86171-30-3



9 786586 171303