

## RECONSTRUÇÃO DE UMA LEITURA FILOSÓFICA DA RELIGIÃO

*Clélia Aparecida Martins*  
(UNESP-Marília)

Mormente disperso e um tanto marginal ao longo de sua obra, o tema da religião representa um não desprezível ponto do universo teórico de Habermas. A ausência de sistematicidade no tratamento desta questão não disfarça uma contradição entre os seus últimos textos e sua produção inicial sobre o papel da religião na sociedade. Essa contradição é acompanhada do significado incerto atribuído às tarefas da religião, ultimamente consideradas ainda legítimas, bem como à estranha ausência do problema da compatibilidade com as estruturas modernas da racionalidade procedural: para ele, na sua versão moderna, a teologia e a religião tendem a reduzir-se ao núcleo ético-político, fenômeno que, em princípio, por ser próprio do pensamento racional e da prática interativa profana, só parcial e provisoriamente pode ser vinculado à linguagem e à prática religiosas.

Neste texto, não analisamos as reconstruções habermasianas dos pensamentos clássicos sobre o fenômeno religioso. Tampouco elaboramos uma crítica revisão filosófica do quadro teórico habermasiano quando pertinente a tal fenômeno<sup>1</sup>. Em linhas gerais, apenas reconstruímos esse quadro no que diz respeito ao tema em foco, e perscrutamos o que ocorreu para que a leitura de Habermas sobre a religião tenha sofrido substancial alteração no decorrer da estruturação de tal quadro. Estaria o filósofo se deixando mover pela conhecida aversão alemã à política e adentrando num contexto (o alemão) em que, como ele mesmo caracteriza, estão acostumados com a névoa religiosa de um neo-humanismo pretensioso, porém despolitizador, que sublinha os elementos romano-republicanos, elevando-os ao nível grego-espiritual? Ou estaria ele se comportando apenas como um filósofo, cuja tarefa primordial – de acor-

---

<sup>1</sup> Isso já foi bem realizado por Araújo (1996).

do com *Wozu noch Philosophie?* (1971) – é a busca da verdade, o que por si não admitiria a sua interpretação inicial de negação do papel da religião no mundo da vida? Se for este o caso, então ele procura ser fidedigno a um programa de tradução próprio da filosofia que, em relação à religião, visa captar os próprios desdobramentos da sua dialética num movimento coextensivo ao da dialética da razão moderna.

## I

Num trecho do ensaio *Wozu noch Philosophie?* (1971), Habermas declara a insustentabilidade da própria ideia do Deus único. Neste texto ele considera ainda como função da filosofia a busca da verdade. Na coletânea em que se encontra esse ensaio, *Philosophische-politische Profile*, cuja primeira edição data de 1971, ele também se refere a um “desmoronamento da consciência religiosa”, que leva ao fenômeno ambivalente de um ateísmo de massa e que, de qualquer forma, sanciona a perda de credibilidade e de influência em larga escala das religiões tradicionais: “Nas sociedades industrialmente desenvolvidas, observamos, hoje, pela primeira vez, como fenômeno geral, a perda da esperança na redenção e da expectativa da graça.”<sup>2</sup>.

Alguns anos após, em *Problemas de legitimação do capitalismo tardio* (1975), Habermas igualmente fala de uma dissolução das imagens tradicionais do mundo<sup>3</sup>, não obstante admitir a linguagem religiosa como dotada de qualidades apelativas e metacomunicativas e, provavelmente, capaz de inibir a expansão dos sistemas interpretativos autoobjetivantes, e, concomitantemente, como estimuladora de uma prática semi-política – no sentido de um compromisso ético-cívico publicamente exemplar. Nessa obra, as religiões são focadas na função que a filosofia jamais poderia assumir, mesmo em seu estágio metafísico, a saber, ligarem a interpretação global, verdadeira e normativa a um sentido capaz de oferecer consolo diante de situações individuais de negatividade insuperável. Tecendo as primeiras considerações em torno de uma teoria da evolução social, o autor nota que, do ponto de vista das imagens de mundo, é possível constatar uma reflexividade crescente na seqüência: mito, doutrina, religião (revelada e racional) e ideologia.

Um ano mais tarde, 1976, em *Para a reconstrução do materialismo histórico*, também na construção da teoria da evolução social, as grandes religiões monoteístas são distinguidas dos estágios anteriores do pensamento mítico predominantes nas sociedades tribais ou estatais arcaicas,

---

<sup>2</sup> 1981, p. 36.

<sup>3</sup> *LS* pp. 111-112, 163-164, 166; trad. 89 s., 133.

nas quais os mitos, por servirem de explicações narrativas, permitem interpretar de forma isolada os fenômenos naturais e sociais. Tais religiões marcam a ruptura com o pensamento mítico, ruptura essa ligada à “passagem das grandes civilizações arcaicas às civilizações desenvolvidas”, e substituem as explicações narrativas do mito por argumentações fundamentadas, ou explicações dedutivas derivadas de princípios supremos. Nesse texto, o autor entende que na sociedade moderna, tais religiões, em especial o cristianismo, no que diz respeito a seus conteúdos teológicos, estão num contraste crescente com as estruturas da racionalidade, que se emancipam e cada vez mais se diferenciam e se especializam. A fé perde a função de “imagem do mundo” capaz de fornecer uma imagem unitária do ser e de apresentar um “sentido” do todo, de “estabilizar” as contingências insuperáveis, justificando-as à luz de um imperscrutável plano de salvação da humanidade<sup>4</sup>. Mormente o processo crescente de ateísmo de massa, o conteúdo teológico que ainda sobrevive tanto “perdeu em ampla medida a sua larga influência e, com isso, as suas funções ideológicas”<sup>5</sup>, quanto, por outro lado, tende a resolver-se numa problemática ético-política, e a referência a Deus, quando não falta completamente, passa a coincidir com a referência a uma estrutura conceitual que obriga os homens – sob pena de perda de sua humanidade – a transcender a sua natureza empírica accidental, encontrando-se uns com os outros por meio de algo de objetivo que não se identifica com eles. Conforme a teoria evolutiva esboçada nesse texto, os conteúdos religiosos universais sofrem uma “liquefação”; a consciência religiosa nas sociedades industriais do Ocidente está em via de dissolução. Provavelmente esse diagnóstico interfere também nas analogias estabelecidas por Habermas entre o desenvolvimento das estruturas do eu e o das imagens de mundo, pois ele considera que tanto na ontogênese quanto na filogênese ocorre um descentramento progressivo do “sistema de interpretação”, tendo sido o monoteísmo e, em particular, o cristianismo, “a última formação de pensamento a fornecer uma interpretação unitária”<sup>6</sup>. Eis então

---

<sup>4</sup> “Quando se afirmam na economia capitalista e no Estado moderno formas universalistas de relacionamento, a atitude em face da tradição judaico-cristã e greco-ontológica sofre uma fratura de tipo subjetivista (Reforma e filosofia moderna). Os princípios supremos perdem o seu caráter de indubitabilidade; a fé religiosa e a atitude teórica tornam-se reflexivas. O progresso das ciências modernas e o avanço da formação de vontades político-morais não são mais prejudicados por uma ordem certamente fundamentada, mas colocada como absoluta. Somente agora pode ser liberado o potencial universalista já contido nas imagens do mundo racionalizadas. A unidade do mundo não pode mais ser garantida objetivamente através da hipóstase de princípios criadores da unidade (Deus, o ser, a ‘realização da razão’).” RhM pp. 19-20, trad. 20-21; pp. 17-18, trad. 18-19, ver também pp. 99-100, trad. 102-103.

<sup>5</sup> RhM p. 52 – tópico do primeiro capítulo (pp. 49-59) não traduzido para o português.

<sup>6</sup> RhM p. 103. trad. 101.

que o fim da história da religião está posto. Agora, a unidade do mundo não pode mais ser garantida pela hipóstase dos princípios criadores como Deus, o Ser ou a natureza. Tão somente com base na unidade da razão ela pode ser afirmada porquanto é a unidade da razão teórica e prática o problema-chave das interpretações contemporâneas do mundo<sup>7</sup>.

No início da década de 1980 essa direção de análise se mantém. No primeiro volume de *Teoria da ação comunicativa* (1981), Habermas considera que a consciência moderna tende a rejeitar: a pretensão de fornecer uma fundamentação última; o recurso a um princípio originário e absolutamente primeiro – não superável nem problematizado ulteriormente; a fusão dos aspectos cognitivos, normativos e expressivos da sua própria pretensão de validade, que é assim subrepticamente imune às possíveis críticas e com o “fechamento” de uma perspectiva centralizadora refratária à diferenciação do âmbito da racionalidade. Desse modo, com a passagem ao pensamento moderno, ele observa que as interpretações religiosas do mundo, “são desvalorizadas no seu sistema categorial, seja qual for o seu conteúdo”, uma vez que “não é mais esta ou aquela razão que não convence, mas o tipo de razões utilizadas”<sup>8</sup>. Nesse período, ele entende que as grandes religiões são imagens teocêntricas do mundo<sup>9</sup>. O caráter indispensável das formas de pensamento míticas, religiosas e metafísicas para a gênese evolutiva (filogênese) dos elementos estruturais da racionalidade teórica e prática é reconhecido<sup>10</sup>, no entanto é negado que essas formas sejam ainda necessárias para o pleno desenvolvimento e para a manutenção das estruturas racionais que se tornaram secularizadas com o afastamento das origens religioso-metafísicas, muito pelo contrário, essa tese é aqui conspicuamente o ponto crucial de sua visão crítica relativa à religião.

Conforme *Discurso filosófico da modernidade* (1985), no passado a religião tinha o caráter de selo unificador da totalidade das relações humanas ou da totalidade da integração social, e devido ao processo de esclarecimento agravado com o aumento excessivo da técnica, a religião foi minada e gradativamente substituída pela razão. Encontrar um equivalente ao poder unificador da religião tornou-se uma necessidade colocada por um mesmo tema em torno do qual gira o discurso filosófico da modernidade; e esse tema diz respeito à paralisia das forças de coesão social, à fragmentação e individualização dos modos de vida pessoais e ao pluralismo das formas de vida culturais. Isso por que as funções normativas, preenchidas

---

<sup>7</sup> *RhM* pp. 20-21, trad. 21-22.

<sup>8</sup> *TkH* p. 104, v. I.

<sup>9</sup> *TkH* p. 281, v. II.

<sup>10</sup> *TkH* pp. 315, 331, v. II.

pelo rito arcaico e fundadas na religião, não foram amplamente assumidas pelas estruturas profanas da comunicação pela linguagem.

A partir de fins da década de 1980 e início da de 1990 percebe-se um novo rumo concernente ao tratamento filosófico do tema da religião<sup>11</sup>. Em *Pensamento pós-metafísico* (1988), é constatada a persistente “legitimidade” e “insubstituibilidade” da religião, como também o seu direito a “coexistir” com o pensamento pós-metafísico<sup>12</sup>. Ora, aqui o contraste com a produção dos anos de 1970 é gritante: em *Philosophische-politische Profile*, obra de 1971, o pensamento pós-metafísico “não contesta determinadas afirmações teológicas, mas afirma a sua insensatez”, procurando demonstrar com uma “crítica” que “ataca as raízes da religião e abre caminho a uma dissolução histórico-crítica dos conteúdos dogmáticos mesmos (como acontece a partir do século XIX)”, que no sistema categorial “em que a tradição judaico-cristã foi dogmatizada (e com isso racionalizada) não se pode fazer afirmações teologicamente sensatas”<sup>13</sup>. Tal contraste entre ambos os textos, que demandou décadas para emergir, é indicador de uma tendência que, a despeito de ser ainda incipiente, gradativamente evidencia-se como irreversível no pensamento de Habermas: passo a passo ele retira “oficialmente” o diagnóstico do fim da religião na sociedade contemporânea, alteração que vem acompanhada tanto da admissão de sua sobrevivência factual, como do reconhecimento de seu direito a existir ao lado da filosofia e de outras formas do pensamento e de prática racionais.

No terceiro capítulo de *Texto e contexto*, obra de 1991, no tópico intitulado “Para uma frase de Max Horkheimer: «Querer salvar um sentido absoluto, sem Deus, é pretensioso»”, é afirmado:

---

<sup>11</sup> Embora seja impossível ignorar que indícios desta postura já tivessem vindo à tona no final dos anos 1970. Em um pequeno texto de 1975 (*Legitimationsprobleme der Religion. Gesprächsauszüge*, p. 29), Habermas admite que “talvez, para esclarecer a nós mesmos acerca das condições que tornam humana a nossa vida, não possamos renunciar aos teólogos”.

<sup>12</sup> *ND*, 1988, pp. 34, 60, 185; trad. 30, 55, 181-182. Ainda neste texto, é dito: “A religião, que foi destituída de suas funções formadoras de mundo, continua sendo vista, a partir de fora, como insubstituível para um relacionamento normalizador com aquilo que é extraordinário no dia-a-dia. É por isso que o pensamento pós-metafísico continua coexistindo ainda com uma prática religiosa. E isto não no sentido de uma simultaneidade de algo que não é simultâneo. A continuação da coexistência esclarece inclusive uma intrigante dependência da filosofia que perdeu seu contato com o extraordinário. Enquanto a linguagem religiosa trouxe consigo conteúdos semânticos inspiradores, que não podem ser jogados fora, que escapam (por ora?) à força de expressão de uma linguagem filosófica e que continuam à espera de uma tradição para discursos fundadores, a filosofia, mesmo em sua figura pós-metafísica, não poderá desalojar ou substituir a religião.” *Idem*, p. 60, trad. 61.

<sup>13</sup> *Philosophische-politische Profile*, 1981, pp. 29-30.

“O pensamento pós-metafísico diferencia-se da religião por salvar o sentido do absoluto sem recurso a Deus ou a algo absoluto. Horkheimer teria tido unicamente razão com o seu *dialectum*, caso tivesse pensado, com o ‘sentido absoluto’, em algo diferente, do que naquele sentido de incondicionalidade que é igualmente importante para o significado de verdade enquanto momento. O sentido de incondicionalidade não significa o mesmo que um sentido absoluto que oferece consolo. Sob as condições de um pensamento pós-metafísico, a filosofia não pode substituir o consolo com o qual a religião empurra para uma nova luz, e ensina a suportar o sofrimento inevitável e a justiça não expiada, nas contingências de necessidade, solidão, doença e morte. A filosofia consegue, ainda hoje, explicar bem o ponto de vista moral perante o qual julgamos justo e injusto algo imparcial; dentro desta medida, a razão comunicativa não se encontra, em caso algum, igualmente distante da moral. Contudo, algo bem diferente consiste em dar uma resposta motivadora à pergunta, com base nos nossos conhecimentos morais, e porque devemos ser, em geral, morais. A respeito disso, seria porventura possível dizer que querer salvar um sentido absoluto, sem Deus, é pretensioso.”<sup>14</sup>.

Se essa observação tem por base a própria “dignidade da filosofia”, caracterizada pela insistência intransigente de que nenhuma pretensão de verdade tenha uma existência não justificada “no fórum do discurso que a fundamenta”, isso não impede de constatar, nessa passagem, uma negação do reconhecimento da legitimidade e insubstituibilidade da linguagem e da prática religiosas por parte de um defensor da razão procedural, registrado em 1988 com *Pensamento pós-metafísico?* Ou podemos considerar a reflexão constante em *Texto e contexto* como um retrocesso em relação àquela que, por certo, também pode ser interpretada como ambígua – pois o problema dos limites da racionalidade procedural não fica no implícito de uma indefinida provisoriedade da impotência “expressiva” dessa racionalidade?

Muito provavelmente com base apenas nesses textos ainda é precipitado formular respostas a tais perguntas, porquanto se trata aqui de um pensamento ainda em construção, em movimento. Certo é que, de ora em diante, neste pensamento, essa tendência se firmará mais e mais de modo irreduzível. Se antes a crítica à religião parecia obedecer ao intento de firmar a validade maior de uma teoria social crítica (com a qual a religião seria incapaz de competir, haja vista que numa teoria social crítica toda pretensão que vá além da racionalidade objetiva perde a sua força transcendente na medida em que verdade e moralidade ficam desprovidas de um sentido absoluto) vinculada a uma teoria da evolução social, agora,

<sup>14</sup> TK pp. 125-126, trad. pp. 116-117.

Habermas já não se preocupa tanto com o sentido de verdade desligado de uma metafísica absoluta, pois o foco da análise do papel da religião parece estar na filosofia política, na afirmação de sua função ético-política no mundo contemporâneo. Consoante a isso, em *A inclusão do outro* (1996), ele não evoca mais a hipótese do fim do fenômeno religioso, e entende 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. Em muitas passagens desse texto<sup>15</sup>, ele tentou demonstrar que a “solidariedade” e a “justiça” constituem dois lados da mesma moeda e que essa ideia nasce do núcleo da fé cristã.

Dois anos após, em 1998, no texto *A constelação pós-nacional*, a abordagem do fenômeno religioso é outra; ela ocorre em consideração ao ponto de vista de Hegel, para o qual a cultura do Iluminismo surge como contraponto da religião: se no passado a religião foi uma garantia da integração ética da vida social, no século XVIII ela foi abalada pelo Iluminismo, o qual, à medida que colocou a reflexão e a conformidade aos fins da razão no lugar da razão, passou a praticar idolatria da razão, de modo que a consideração da subjetividade e, com ela, da estrutura da autoconsciência inicialmente comemorada pelo Iluminismo, revelaram-se “como uma visão meramente seletiva da razão”, a qual para Hegel não deveria ser identificada “com o todo da razão”<sup>16</sup>. Com isso, o Iluminismo foi incapaz de renovar a força unificadora da religião por meio da razão, não obstante a própria religião, mais especificamente a ortodoxia religiosa, devido a sua rejeição “desespiritualizada” do Iluminismo ter caído numa positividade paralisante.

No século atual, em 2001, com *Era de transição*, por parte de Habermas temos a admissão tanto da inserção da raiz de seu pensamento na tradição cristã, quanto do fato de que, no Ocidente, “o cristianismo não promoveu somente as condições cognitivas iniciais para as estruturas da consciência moderna”<sup>17</sup>: “aquilo que caracterizamos como ‘modernização

---

<sup>15</sup> EA pp. 16-22, trad. 16-22.

<sup>16</sup> PK p. 202, trad. 173.

<sup>17</sup> ZÜ pp. 174-175, trad. 199; p.187, trad. 211. E ainda: “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.” Idem, *ibid.* Essa admissão já existe na *TkH* v. I (pp. 312-315); em *Die neue Unübersichtlichkeit*, p. 202; e em *Der philosophische Diskurs der Modern* (pp. 377-378), textos nos quais ele reconhece as dívidas de sua concepção para com a tradição religiosa, e em particular com a tradição judaico-cristã, sobretudo no que diz respeito a uma ética universalista da fraternidade, de uma utopia da comunidade solidária e conciliada, de uma dignidade de todos os homens, que deriva do relacionamento comum com um Deus único.

da fé' constitui um pressuposto cognitivo necessário para a implantação da tolerância religiosa e para a entronização de um poder do Estado neutro"<sup>18</sup>. O cristianismo não foi apenas uma figura precursora da autocompreensão normativa da modernidade. O universalismo igualitário, do qual surgiram as ideias de liberdade e de convivência solidária, de conduta de vida autônoma e de emancipação, da moral da consciência individual, dos direitos humanos e da democracia, é uma herança imediata da ética da justiça judaica e da ética cristã do amor: "Fomos nos apropriando criticamente desta herança, deixando-a, porém, inalterada, apesar das inúmeras reinterpretações. E, hoje, inclusive, não temos alternativas com relação a essa tradição, pois mesmo quando confrontados com os desafios atuais de uma constelação pós-nacional, continuamos a nos alimentar dessa substância", consoante a isso, tudo o mais "não passa de palavreado pós-moderno"; além disso, a religião e a Igreja "contribuíram de forma decisiva" para a mentalidade que sustenta o "horizonte da autocompreensão normativa da modernidade social, o qual permanece essencialmente o mesmo, desde o final do século XVIII", e no qual se realiza o "novo patamar alcançado no desenvolvimento do capitalismo"<sup>19</sup>. O pensamento dogmático religioso cede para um modo de "fé reflexivo", pois nas sociedades modernas, as doutrinas religiosas têm que entrar numa concorrência com outras pretensões de verdade e com outras potências religiosas.

Indubitavelmente, é útil à proposta habermasiana, baseada no paradigma comunicativo, a consideração permanente do universo e da razão teológicos num confronto sério com uma posição de pensamento contemporâneo atea, que, contudo, não descuida de todas as dimensões da existência humana, e mais ainda, dos problemas da esfera interpessoal. Isso possibilita a tal proposta confirmar, numa perspectiva moderna, uma dimensão essencial da sua própria tradição, a saber, a da solidariedade universal e ilimitada entre todos os homens. Não fosse assim, estaria incoerente a constatação do filósofo de que neste século o "*logos* do entendimento ao modo do cristianismo" é que na teoria do discurso alimenta o "*telos* do entendimento", ou seja, o conceito de acordo obtido discursivamente, que se mede pelo reconhecimento intersubjetivo"<sup>20</sup>. Percebe-se aqui que Habermas, como filósofo de seu tempo e contexto, atende à expectativa da "cultura politicamente liberal" de que até mesmo

---

<sup>18</sup> ZÜ p. 177, trad. 201. E ainda: "A consciência reflexiva, que aprendeu a observar a si mesma com os olhos dos outros... Isso tem uma implicação política importante, a saber, que os crentes podem saber por que têm que renunciar ao emprego da força, especialmente da força organizada pelo Estado, para impor suas verdades de fé." Idem, *ibid.*

<sup>19</sup> ZÜ p.175, trad. 199.

<sup>20</sup> ZÜ p. 187, trad. 211.



seus cidadãos secularizados “tomem parte nos esforços em traduzir contribuições relevantes da linguagem religiosa para uma linguagem que seja publicamente acessível.”<sup>21</sup>

Em um discurso proferido algumas semanas após o 11 de Setembro de 2001, quando do recebimento do Prêmio da Paz concedido pela Associação Alemã de Livreiros<sup>22</sup>, as afirmações de Habermas em torno da relação entre religião e política são contundentes. Os monoteísmos podem não desenvolver um potencial destrutivo apenas se houver um impulso para a reflexão na consciência religiosa, o qual, mesmo que de modo cauteloso, deve possibilitar-lhe assimilar o contato com outros credos e religiões, a adaptação à autoridade das ciências (e seu correspondente monopólio social do saber sobre o mundo), a abertura às premissas do Estado constitucional e sua moral profana. Ele admite a fluidez do limite entre razões seculares e religiosas, a qual requer a cooperação entre ambas no sentido de cada uma admitir a perspectiva do outro; não endossa a suspeita de que a secularização ocidental é uma via de mão única podendo por isso mesmo colocar a religião à margem, pois entende que o Estado exige dos fiéis apenas a separação de suas identidades em públicas e privadas. A esses, os fiéis, sim compete ir além: se querem ter a perspectiva de aprovação de seus argumentos pela maioria devem traduzir suas convicções religiosas numa linguagem secular.

Igualmente nesse sentido pode-se interpretar sua sugestão, feita em conversa com o então cardeal Joseph Ratzinger, em Janeiro de 2004, de que “a secularização cultural e social” seja compreendida como um processo que obriga tanto as tradições do Iluminismo como as doutrinas religiosas a uma reflexão acerca de suas fronteiras; e, do lado da religião, mormente a admissão das dificuldades do catolicismo em lidar com o pensamento secular do humanismo, Iluminismo e liberalismo político, ele ressalta que um “ceticismo radical quanto à razão” é “estranho à tradição católica”; entende que a apropriação de conteúdos genuinamente cristãos por parte da filosofia foi fomentada pela “interpenetração entre cristandade e metafísica grega”. Seu interesse aqui, porém, parece estar mais em apreender o próprio movimento interno da religião: “Toda religião é, originariamente, ‘imagem de *mundo*’ ou ‘doutrina compreensiva’, também no sentido de que reivindica a autoridade de estruturar uma forma de vida *no seu todo*”, embora, devido às condições impostas pela crescente liberdade de credo e pela secularização do saber, a igreja tenha abandonado tal reivindicação de um monopólio interpretativo e de uma configuração abrangente da vida<sup>23</sup>.

---

<sup>21</sup> *O cisma do século XXI* p. 4.

<sup>22</sup> Esse discurso constitui o Posfácio de *Zukunft der menschlichen Natur*, pp. 126-146.

<sup>23</sup> *O cisma do século XXI* pp. 4 e 5.

Num texto mais recente, *Entre naturalismo e religião* (2005), além de todo um capítulo sobre tolerância religiosa como meio imprescindível para se manter o multiculturalismo e o direito à igual coexistência das diversas formas culturais de vida no interior de sociedades democráticas constitucionais<sup>24</sup>, também é abordado o desenvolvimento autônomo e racional dos aspectos internos da religião. Cabe aos cidadãos seculares estarem abertos a um possível ganho racional das contribuições religiosas, haja vista o conflito *prima facie* “entre convicções seculares e dogmáticas” só ter o “caráter de um dissenso racional e esperançoso” se o prisma secular tornar-se “plausível”. A apreensão dos limites do pensamento pós-metafísico e pós-cristão (que não significa não cristão) pode servir de parâmetro norteador para a análise da relação entre saber e crença no âmbito filosófico. Após uma consideração da filosofia da religião de Kant, ele não só aborda historicamente como também registra a atualidade da tentativa de apropriação racional do teor religioso que a essa filosofia serviu de parâmetro “tanto para a reserva autocrítica dos limites extraídos da razão como para o papel maiêutico de uma aprovação público-discursiva de cada indivíduo em discursos especiais cujos conteúdos semânticos são fechados”<sup>25</sup>, o que pode ser concebido no todo como uma “precaução à ‘filosofia religiosa’”: “A limitação religioso-filosófica da razão, por Kant, sobre seu uso prático, refere-se hoje menos ao fanatismo religioso e mais ao *entusiasmo filosófico*, o qual apenas toma emprestado ou aproveita-se de conotações prometedoras de um vocabulário redencionista”<sup>26</sup>.

## II

Diante do diagnóstico habermasiano mais recente, é possível observar indícios que dissociam a abordagem da religião vinculada à teoria da evolução social, na forma como inicialmente foi colocada. Onde a questão: o que ocorreu com o processo de substituição da religião pela razão inicialmente concebido como “conquista” da modernidade? Ele estancou ou se refez? O foco mais atual de Habermas, a razão mesma em seu uso teórico e prático<sup>27</sup>, o torna condescendente com o pensamento religioso e crítico do filosófico ao acusá-lo de “entusiasta”? As respostas a estas questões parecem exigir a própria re colocação delas.

Mesmo na década de 1990, considerar uma função da religião, no

<sup>24</sup> *Zwischen naturalismus und religion* pp. 263-264; 273-278.

<sup>25</sup> *Zwischen naturalismus und religion*, p. 219; ver também pp. 11, 216, 249, 252.

<sup>26</sup> *Zwischen naturalismus und religion*, p. 257 – grifos nossos.

<sup>27</sup> *Zwischen Naturalismus und Religion*, 2005, 252.

âmbito da consolação individual, como sendo própria dela e irreduzível ao campo das pretensões da razão, já parece assinalar uma avaliação do âmbito religioso um tanto diferente das registradas em obras de períodos anteriores. Do ponto de vista empírico é perceptível uma tendência à subjetivação e à privatização da fé. Pode-se sustentar a hipótese de que a liberação do potencial de racionalidade presente no agir comunicativo, um processo iniciado no seio do pensamento mítico e completado na modernidade, torna possível, em concomitância, a liberação da esfera religiosa. Não obstante em um primeiro momento ter-se a impressão de que a preocupação de Habermas com a religião é o que move suas reflexões deste século, isso não procede. Tal preocupação está mais voltada a salvar o sentido profano das experiências existenciais intersubjetivas, que até agora só foram articuladas adequadamente numa linguagem religiosa. Neste intento, ele acaba sim, mesmo que indiretamente, captando os desdobramentos do pensamento religioso e os expõe como que constituintes de um movimento coextensivo ao da razão moderna – prova disso é a constatação do modo de “fé reflexivo” como substituto do pensamento dogmático religioso. A dinâmica interna da análise de Habermas, portanto, obedece ao interesse em captar os próprios desdobramentos da dinâmica da religião, propósito aliás bastante coerente com o modelo procedural da razão, posto que este não exclui nenhum conteúdo ou problema do processo de esclarecimento consensual e argumentativo, embora tenda a excluir toda questão não redutível aos conceitos de mundo (natureza, sociedade, subjetividade e linguagem).

Somado a isso, notam-se duas “resistências”, se é que se pode dizer assim, à invalidação ou minorização do papel da religião no mundo contemporâneo. Primeiramente, a intenção expressa de reagir contra as tentativas de dar nova vida ao pensamento metafísico: Habermas então rejeita o que considera a arrogante pretensão de tal pensamento de herdar, superar e substituir a religião nas funções essenciais que tempos atrás lhe cabiam. Em segundo lugar, ele pensa mais em respostas a situações-limite que “nos deixam sem fala”: a ameaça de destruição, a perda de si mesmo, a heteronomia permanente. Com isso fica descartada a hipótese aventada no início deste texto, sobre a conhecida aversão alemã à política estar influenciando o filósofo nessa sua nova postura de reconhecimento da religião. A despeito disso, não se constata indiferença ou distanciamento de sua parte diante das questões políticas do momento – o confirma sua contínua produção no âmbito da filosofia política e a própria tematização da religião ao focá-la em relação aos direitos humanos, justiça social e multiculturalismo. Muito mais sugestivo é aventar com a possibilidade de, no que diz respeito a suas reflexões sobre religião, ou razão religiosa, estar expresso também (implicitamente) o desejo de sua sobrevivência para suprir as lacunas e incapacidades (ao menos temporárias) das lin-

guagens e práticas reduzidas por vezes a meras racionalidades instrumentais. Ademais, nesta nova postura em relação à religião não estaria havendo a busca pela compreensão de um conteúdo político de normatividade democrática cuja base vai além da hipostasiação da razão?

Se a discursividade, enquanto fluidificação comunicativa, dissolvesse o núcleo arcaico da normatividade do sagrado e desprendesse totalmente o sentido racional da validade normativa, isso, por sua vez, implicaria em pensar no advento de uma sociedade irreligiosa, o que de certo modo denega a própria secularização que, para Habermas, não é sinônimo de ateísmo e sim uma evolução interna da própria religião, um resultado da superação gradual da relação coletiva com a transcendência e não-superação da fé enquanto tal. Destarte, é preciso admitir que as diversas esferas da realidade profana estão em permanente tensão com as representações religiosas. Mas não cabe a acentuação desse processo pelo “desencantamento do mundo” prevalecente na democracia ocidental, um diagnóstico que nem se sustenta mais com uma crítica contundente do autor, e sim as possibilidades que ele abriu de diálogo entre ambas as esferas. E talvez isso tenha sido o motivo determinante, porém não explícito, para as alterações percebidas na interpretação habermasiana a respeito da religião, pois se há um diálogo, há que se admitir outras razões, suas lógicas, seus limites, enfim, seus movimentos e peculiaridades internos. Isso comprova a tese básica do filósofo frankfurtiano: no contexto pós-convencional da linguagem, qualquer conteúdo, e aqui estão inclusos os veiculados pela linguagem religiosa, tem de ser submetido aos pressupostos da comprovação intersubjetiva no âmbito do discurso argumentativo, pressupostos esses que são, ademais, incontornáveis. Por um lado, isso certamente afeta a religião na inacessibilidade de seu aspecto mítico, por outro, porém, não deixa de afetar a filosofia na intocabilidade de sua racionalidade. E aqui não se evidencia o “ganho” da modernidade, a permanente condição de seu projeto ser inacabado, a saber, os lados que, sem perder suas especificidades, cedem nas suas roupagens fetichizantes em função de permanentes exercícios dialógicos? Se estamos corretos, isso não implica que a filosofia de Habermas tenha perdido veracidade filosófica, muito ao contrário, se a busca da verdade é a função primordial da filosofia, nada mais coerente entender essa apreensão “descentrada” da razão como uma implicação decorrente daquela remota declaração feita no início da década de 1970. Agora parece que a razão filosófica, mediante o exercício interpretativo do filósofo, revela seu próprio processo de superação: não se hipostasia, nega-se a ser única, absoluta, e com isso mantém o avanço de seu caráter dialógico com outras razões e suas próprias possibilidades de autocrítica.

**RESUMO**

No início de sua produção filosófica, Habermas observa um desmoronamento da consciência religiosa, que leva ao ateísmo de massa. Com a passagem ao pensamento moderno, as interpretações religiosas de mundo foram desvalorizadas no seu sistema categorial, e seu caráter de selo unificador sobre a totalidade da integração social foi minado gradativamente e substituído pela razão. Nos textos de fins da década de 1980, percebe-se um novo rumo relativo ao tratamento filosófico dado ao tema da religião, com o registro de sua legitimidade, insubstituibilidade e reconhecimento de seu direito a coexistir com o pensamento pós-metafísico. Em textos deste século, Habermas admite que a raiz de seu pensamento alimenta-se da herança cristã, e que o cristianismo não é apenas uma figura precursora para a autocompreensão normativa da modernidade, pois o universalismo igualitário do qual surgiram as ideias de convivência solidária, de conduta de vida autônoma e de emancipação, dos direitos humanos e da democracia, é uma herança imediata da ética judaica e da ética cristã do amor. Neste texto, primeiramente é exposta a estruturação gradativa desse pensamento, posteriormente perscruta-se, diante do diagnóstico habermasiano mais recente, o que o fez mudar. Estaria havendo uma teologização no interior do pensamento de Habermas?

**Palavras-chave:** Jürgen Habermas, filosofia, religião, teologia

**ABSTRACT**

## A RECONSTRUCTION OF A PHILOSOPHICAL READING ABOUT RELIGION

At the beginning of his philosophical production, Habermas notes a collapse of religious conscience that leads to mass atheism. With the shift to modern thought, the religious world interpretations were depreciate in its categorial system, and its character as unifier seal on the whole of social integration was gradually undermined and replaced by reason. Purposes of the texts of the 1980s, we find a new direction on the treatment given to the philosophical issue of religion, with the record of its legitimacy, unique form and recognition of its right to coexist with post-metaphysical thought. At texts of this century, Habermas admits that the root of his thought is nourished by the Christian heritage, and that Christianity is not only a precursor figure to modernity normative self-comprehension, because the egalitarian universalism which arose ideas of solidarity living, conduct of independent living and emancipation, human rights and democracy, is an immediate inheritance of Jewish ethics and Christian ethics of love. At this work, it's first exposed the gradual structuring of that thought, then it's seek, at the later Habermasian diagnosis, what has changed. There would be a theological construction within Habermas thought?

**Keywords:** Habermas; Philosophy; Religion; Theology.

### Referências bibliográficas

- Araújo, Luiz Bernardo Leite. *Religião e modernidade em Habermas*. São Paulo: Loyola, 1996.
- Habermas, Jürgen. *Die Einbeziehung des Anderen: Studien zur politischen Theorie*. 2. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997. [A inclusão do outro. Trad. George Sperber e Paulo Astor Soethe. São Paulo: Loyola, 2002]. **(EA)**
- “Legitimationsprobleme der Religion. Gesprächsauszüge”. In: Bahr, H. E. (org.) *Religiongespräche. Über die gesellschaftliche Rolle der Religion*. Darmstadt, Neuwied: Luchterhand Verlag, 1975, pp. 9-30.
- *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*. 5. Auflage, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979. [A crise de legitimação do capitalismo tardio. Trad. Vamireh Chacon, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1980]. **(LS)**
- *Nachmetaphysisches Denken*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988. [Pensamento pós-metafísico. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1990]. **(ND)**
- *Die neue Unübersichtlichkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988.
- *Der philosophische Diskurs der Modern*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985 [O discurso filosófico da modernidade. Trad. Luiz Sérgio Repa e Rodney Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000].
- *Die postnationale Konstellation – politische Essays*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998 [A constelação pós-nacional. Trad. Márcio Seligamann-Silva. São Paulo: Littera Mundi, 2001]. **(PK)**
- “O cisma do século XXI”, In: Folha de São Paulo, *Mais!*, 24 de abril de 2005.
- *Philosophische-politische Profile*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 3<sup>a</sup> ed., 1981.
- *Theorie des Kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2 B., 1987. **(TkH)**
- *Texte und Kontexte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2<sup>a</sup> ed., 1992. [Textos e contextos. Trad. Sandra Lippert Vieira. Lisboa: Instituto Piaget, 2001]. **(TK)**
- *Zeit der Übergang*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001 [Era das transições. Trad. Flavio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003]. **(ZÜ)**
- *Zukunft der menschlichen Natur*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002.
- *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*. 2. Auflage, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976 [Para a reconstrução do materialismo histórico. Trad. Carlos N. Coutinho. São Paulo: Brasiliense, 2<sup>a</sup> ed., 1990]. **(RhM)**
- *Zwischen naturalismus und religion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005.