

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

PUC SP

Neivor Schuck

**Fé e Saber em Habermas: a reserva semântica da religião na
sociedade secularizada**

São Paulo
2010

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATOLICA DE SÃO PAULO

PUC SP

Neivor Schuck

**Fé e Saber em Habermas: a reserva semântica da religião na
sociedade secularizada**

Mestrado em Ciências da Religião

Dissertação apresentada à banca examinadora como
requisito parcial para a obtenção do título de mestre em
Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica
de São Paulo sob orientação do Dr. Eduardo Rodrigues
da Cruz

São Paulo
2010

Banca examinadora

Agradecimentos

Agradeço a Deus por me conceder o dom da vida, ao meu orientador Dr. Eduardo Rodrigues da Cruz, pela ajuda e paciência, à Dra. Cecília C. Macedo que me incentivou a continuar na academia, aos meus amigos da PUC, a todos os professores da PUC-SP, funcionários e colegas, ao Programa de Pós Graduação em Ciências da Religião e a CAPES pelo financiamento da pesquisa.

A meus pais, amigos e familiares, a todos que acreditam num mundo melhor através do respeito e da paz.

Die ein Seite befürchtete Obskurantismus und eine wissenschaftsskeptische Einhegung archaischer Gefühlsreste, die andere Seite wandte sich gegen den szientistischen Fortschrittsglauben eines kruden Naturalismus, der die Moral untergräbt. Aber am 11. September ist die Spannung zwischen säkularer Gesellschaft und Religion auf eine ganz andere Weise explodiert.(HABERMAS, 2002: p. 63)

Resumo

Habermas considera a religião como uma importante reserva semântica na contemporaneidade. Por vivermos em um período pós-metafísico, a proposta de uma autonomia universal de uma religião não encontra mais suporte. No primeiro momento da dissertação, tratamos da evolução do pensamento de Habermas até chegar a uma Filosofia da Religião, algo que ocorreu lentamente. Em um segundo momento, apresentamos uma possibilidade de Filosofia da Religião em Habermas. Isso leva a postular uma possibilidade de reserva semântica contida na religião presente sociedade secular. Desse modo, a proposta de Habermas leva em conta o conhecimento proveniente da religião ao abrir espaço na esfera pública para o debate sobre a presença de reserva semântica na religião, sendo uma epistemologia da fé. Essa abertura possibilitaria à Filosofia da Religião pensar um núcleo opaco ao redor da experiência religiosa.

Palavras chave:

Habermas, Religião, ciência, epistemologia, teologia, Filosofia, reserva semântica, núcleo opaco, Ratzinger.

Abstract

Habermas considers religion as an important issue in contemporary semantics. We are living in a post metaphysical period and the proposal of a universal autonomy of religion does not have any support anymore. At the initial moment we work in the evolution of Habermas' thought till reaching to consider a philosophy of religion. In the second moment, we explore the possibility of philosophy of religion in Habermas. This leads one to consider the possibility of a semantic reserve of religion in a secular society. Thus, the Habermas' perspective of thinking takes into account the knowledge that is originated from religion when he opens space in the public realm for this discussion, being a epistemology of faith. This openness would make possible the philosophy of religion to think in a opaque core around the religion experience.

Keywords:

Habermas, Religion, science, epistemology, theology, philosophy, semantic contents, opaque core, Ratzinger.

Sumário

Introdução.....	10
Capítulo I - O desenvolvimento do pensamento de Habermas.....	13
I. 1. Quem é Habermas? A trajetória do pensamento de Habermas.....	13
I. 2. Religião no pensamento de Habermas.....	16
I. 3. Religião e sociedade pós-metafísica.....	24
I. 4. Esfera pós-metafísica.....	25
Capítulo II - A possibilidade de uma Filosofia da Religião em Habermas.....	33
II. 1. A evolução de Habermas até uma Filosofia da Religião.....	33
II. 2. Filosofia da Religião em Kant.....	36
II. 3. Sociedade pós secular e Filosofia da religião.....	42
II. 4. Oposição entre fé e saber e posição agnóstica.....	48
II. 5. Como Habermas lê Kant: Filosofia da religião em Habermas.....	51
Capítulo III. O debate em torno da religião na sociedade contemporânea..	57
III. 1. Tensões entre religiões.....	60
III. 2. Fé e saber e a possibilidade de uma reserva semântica na religião.....	64
III. 3. Diálogo Habermas Ratzinger.....	66
III. 4. Ética e Dialógica.....	73
III. 5. Núcleo opaco na experiência religiosa.....	75
Conclusão.....	84
Referências Bibliográficas.....	88

Introdução.

A pesquisa que desenvolvemos no mestrado em Ciências da Religião possui como tema central a relação entre fé e saber em Jürgen Habermas. O texto central dessa pesquisa é intitulado “Fé e Saber”, que vamos estudar em diálogo com alguns comentadores que procuram entender o pensamento de Habermas a partir desse texto, que é fundamental no conjunto do pensamento habermasiano, na medida em que marca uma mudança no foco da sua preocupação, explicitando seu interesse pela religião. Este tem como causa a tensão existente entre religião e secularismos, explicitado categoricamente nos acontecimentos de 11 de setembro de 2001 nos EUA.

Essa pesquisa pretende mostrar que, além de um diálogo possível no ocidente entre fé e saber, existe a necessidade de se levar em conta as diferenças existentes entre as noções de religião, ciência e fé presentes no mundo contemporâneo. Mostraremos que a abertura ao diálogo e à aceitação dessas diferentes noções pode, de acordo com Habermas, evitar alguns estremecimentos desnecessários porque não existe uma verdade cristã ou científica que deva ser imposta ou rejeitada. Habermas entende que os conteúdos apreendidos pela razão não são obrigatoriamente uma perda semântica em relação à fé; na verdade eles podem auxiliar no diálogo entre as diferentes crenças.

Interessamo-nos em estudar o pensador alemão Jürgen Habermas e parte da sua obra porque ele aborda de maneira aberta e, ao mesmo tempo, profunda temas e questões relevantes da contemporaneidade. Por exemplo, o modo de entender e abordar a questão da relação entre fé e saber no processo de secularização. Ao lermos o texto *Fé e Saber* (2002), ficamos cativados com o estilo argumentativo de Habermas, embora seja pragmático. Existe nesse texto uma profunda vertente filosófica clássica. Desta forma, um problema de comunicação religiosa, ou seja, a oposição entre fé e saber (entendendo-se fé como crença e saber como filosofia e ciência) assume uma nova dimensão frente à sociedade contemporânea. Por um lado, ocorre de maneira substancial o processo de secularização que, sob os aspectos de conduta dos indivíduos e do Estado, se mostra crescente nos últimos anos. Por outro, emerge um

fanatismo dogmático que gera uma conduta tradicional e extremista em muitos momentos. Um exemplo disso são os atentados terroristas de 11 de setembro de 2001.

No primeiro capítulo da dissertação, abordaremos o contexto histórico do pensamento de Habermas e sua evolução de uma teoria social até chegar a uma Filosofia da Religião. Esse capítulo apresentará também a vida do autor, seu caminho argumentativo até chegar ao debate sobre Filosofia da Religião, que será o tema do capítulo seguinte.

Discutiremos no, segundo capítulo, o tema específico da Filosofia da Religião, considerando seus pressupostos, sua origem no pensamento de Kant e suas conseqüências. Discutir isso é buscar compreender a evolução de Habermas até chegar a uma Filosofia da Religião. Com isso mostraremos a influência da Filosofia da Religião de Kant sobre Habermas e também as conseqüências da sociedade pós-secular frente a essa filosofia.

O terceiro capítulo considerará a possibilidade de uma reserva semântica da religião no mundo secularizado, levando em conta a esfera pós-metafísica como não sendo necessariamente oposta à cristandade nem pós-cristã. Assim, abordaremos as tensões contemporâneas na religião; a aplicabilidade da dialógica e da ética à Filosofia da Religião; o debate entre Ratzinger e Habermas como exemplo de ação dialógica; a relação entre fé e saber em Habermas e, por último, a reserva semântica como núcleo opaco na experiência religiosa.

Habermas apresenta a importância do agir comunicativo, que é a concretude da dialógica, para tentar superar os conflitos e as tensões geradas pela oposição entre fé e saber. A pesquisa procura entender a dialógica e, como esse método de agir habermasiano oferece um caminho para compreender como a dinâmica religiosa se processa em uma sociedade secularizada e como dentro desse campo deve se dar o debate entre fé e saber. Mesmo na sociedade secular ainda pode ser encontrada uma reserva semântica proveniente da religião na sociedade contemporânea que possibilita nortear as ações morais, sem que haja o engessamento da moral proposto pelo pensamento cristão medieval.

A dissertação procura estabelecer um diálogo entre as diferentes visões de mundo expressas na contemporaneidade; para tanto, traremos para o debate a visão da Igreja Católica, na figura de Joseph Ratzinger e de alguns comentadores. Por último mostraremos a possibilidade que a Filosofia da Religião tem de projetar um núcleo opaco ao redor da experiência religiosa.

Capítulo I

O desenvolvimento do pensamento de Habermas

I.1 Quem é Habermas? A trajetória de seu pensamento

Jürgen Habermas, filósofo alemão contemporâneo, nasceu em 1929 em Dusseldorf. Fez seus estudos universitários em Göttingen, Zurich e Bonn. É o principal estudioso da segunda geração da Escola de Frankfurt, um grupo de filósofos, críticos culturais e cientistas sociais associados com o Instituto de Pesquisa Social, fundado em Frankfurt em 1929. As figuras comumente associadas à escola são Horkheimer, Adorno, Marcuse, Fromm e Habermas. Ele era um aluno de Adorno e se tornou seu assistente em 1956. Ensinou filosofia inicialmente em Heidelberg e depois se tornou professor de filosofia e sociologia na Universidade de Frankfurt. Chegou a mudar-se para o Instituto Max-Planck em Starnberg em 1972, mas em meados de 1980, retornou a ser professor em Frankfurt, até se aposentar em 1994.

Suas obras inicialmente abordam temas de epistemologia, política, ética e comunicação. Nos últimos anos sua preocupação passou a ser religião e sua relação com a ciência. Licenciou-se em 1954, com um trabalho sobre Schelling (1775-1854), intitulado “O Absoluto e a História”. Entre suas obras principais, encontram-se: “Entre a Filosofia e a Ciência - O Marxismo como Crítica” (1960); “Reflexões Sobre o Conceito de Participação Pública” (publicado em 1961, juntamente com trabalhos de outros autores, com o título geral de *O Estudante e a Política*); “Evolução Estrutural da Vida Pública” (1962), onde ele analisa a legitimidade da autoridade política, cujo fundamento deve ser a discussão racional e o consenso; “Teoria e Práxis” (1963); “Lógica das Ciências Sociais” (1967); “Conhecimento e Interesse” (1968); “Técnica e Ciência como Ideologia” (1968); “Consciência Moral e Agir Comunicativo” (1983) e “Entre Facticidade e Validade” (1994).

Jürgen Habermas nasceu no mesmo ano em que a Universidade de Frankfurt foi fundada, em 1929. A crise econômica deste ano estava afetando todo o mundo.

Em 1939 teve início a Segunda Guerra Mundial, que durou seis anos, acabando finalmente em 1945 com a vitória dos Aliados. Habermas, que é alemão, sofreu as conseqüências dessa guerra, com as imposições feitas pelos países vencedores. Vivenciou outros fatos históricos, como a Guerra Fria (que foi o conflito entre o capitalismo americano e o socialismo soviético), a divisão da Alemanha em Ocidental e Oriental, após a Segunda Guerra, e a sua reunificação em 1989, com a queda do muro de Berlim e mais tarde da União Soviética, entre outros fatos marcantes do século XX.

O interesse de Habermas por assuntos relacionados à fé e ao saber se deve em grande parte aos acontecimentos de 11 de setembro de 2001, porque foi devido aos atentados terroristas aos Estados Unidos da América que o tema da religião foi intensificado na pauta do debate público. Outra razão é a mudança pessoal do autor que começou a polemizar academicamente com o então Cardeal Ratzinger sobre o tema fé e saber.

Embora não seja muito visível a existência do conflito entre secularização e religião, ela existe. A esfera pós-metafísica - que para Habermas é a diversidade moral da contemporaneidade que impossibilita a narrativa metafísica universal - entendida como esvaziamento semântico da religião, possibilita a investigação para entender a dinâmica das relações entre os diferentes grupos religiosos no campo árduo e controverso das pluralidades. Identificamo-nos com a preocupação de Habermas em relação ao papel das religiões em fornecer conteúdos semânticos para o debate acerca da moral, especificamente após 1994, ano em que, como foi mencionado, o filósofo torna-se professor emérito na Universidade de Frankfurt. Outrora, Habermas defendia uma posição mais secularizada, mas com a demarcação de terreno do fenômeno religioso na modernidade, há nele uma maior compreensão da função das religiões.

Desse modo, temos como principais motivações: a forma de argüir de Habermas, incluindo as diferenças no discurso religioso em relação aos teólogos tradicionais e na prática dos rituais; e a relação existente entre fé e saber dentro da religião. Pois, compreendendo essa dinâmica da investigação de Habermas, podemos compreender que o papel da religião na sociedade contemporânea não serve mais como narrativa universal, mas, para essa sociedade sendo pós-metafísica, a religião serve apenas como possuidora de reserva semântica para nortear o debate moral. Assim, alguns

comentadores concordam com o pensamento de Habermas, sobre a possibilidade da Filosofia da Religião de projetar um núcleo opaco ao redor da experiência religiosa, ainda que ele continue sendo agnóstico (cf. CHAMBERS, 2007).

A sociologia, eixo central da filosofia de Habermas, não será deixada de lado, visto que o agir comunicativo pode contribuir para a construção de uma verdade que é produto do trabalho em comum. Desse modo,

a noção de agir comunicativo representa, em todo caso, o eixo de leitura da obra de Habermas, seu ponto de unidade e seu fio de continuidade. Ela permite elaborar um conceito formal de racionalidade apropriado ao horizonte da modernidade bem como fundamentar uma teoria da sociedade baseada em tal conceito de razão (ARAUJO, 1996: p. 03).

O agir comunicativo é fundamental porque permite um diálogo entre as diferentes correntes religiosas.

A obra de Habermas apresenta três temas fundamentais: 1- a racionalidade moderna apoiada na razão procedimental; 2- a dialógica que confere fundamento a participação de todos no debate; 3- a razão comunicativa que garante através da linguagem a transmissão da pluralidade conceitual.

Muitas críticas são dirigidas ao pensamento de Habermas. Basicamente elas podem ser entendidas em quatro aspectos fundamentais:

a) ambigüidade dos conceitos de reflexão e de auto-reflexão; b) a expressão "quase-transcendental" na classificação dos interesses constitutivos do conhecimento; c) a abordagem metodológica, segundo uma orientação epistemológica ainda dependente da filosofia do sujeito; d) a limitação interna de sua teoria crítica da sociedade, que não ia além do caráter de prolegômeno (ARAUJO, 1996: p. 07).

Habermas sempre encarou as críticas de frente e continuamente reformulou seus conceitos tidos como fragmentários e por vezes ecléticos; isto lhe conferiu ainda mais seriedade e respeitabilidade, visto que tal autocrítica purificou seu pensamento.

Para tentar entender a divisão proposta por Habermas acerca da dinâmica da realidade é importante levar em consideração dois aspectos: o mundo vivido e os subsistemas, de acordo com a interpretação de Araujo, que, ao se referir a Habermas, diz:

o *quadro institucional* ou «mundo vivido sócio-cultural», "que consiste num conjunto de normas que guiam as interações mediadas pela linguagem"; b) os *subsistemas* do agir racional com respeito a fins, nele incrustados, "como o sistema econômico ou o aparelho estatal, nos quais se institucionalizam essencialmente os princípios do agir racional relativo a fins". Como foi sugerido, é a predominância de um ou de outro tipo de ação - interação ou trabalho - que permite distinguir os sistemas sociais entre si (ARAUJO, 1996: p. 15).

É a interação desses dois aspectos que garante certa unidade ao mundo moderno, visto que o modelo tradicional de metafísica se encontra decadente, e na sociedade chamada pós-metafísica permanece a necessidade de sentido.

Mesmo que para o Habermas dos anos setenta e oitenta a temática da metafísica estivesse um pouco distante da realidade da postura atual, seu pressuposto do agir comunicativo refere-se à possibilidade de um diálogo entre as diferentes correntes de pensamento sem que haja exclusão de nenhuma no debate.

Como já fora mencionado, a migração para o tema religioso ocorreu depois da sua saída da Universidade de Frankfurt. Isto significa que Habermas migrou do debate puramente filosófico sociológico para a temática religiosa porque esta última passou a ser relevante no seu modo de entender a realidade do mundo.

I.2 Linhas Gerais do pensamento de Habermas e o papel da religião nele

As propostas de Habermas acerca da abordagem da sociedade e das teorias sociais sempre tiveram maior relevância em seu pensamento. Contudo, nos últimos anos, suas preocupações mudaram de foco e agora o seu interesse se aproxima da religião. Por causa desse seu interesse por questões ligadas a religião, ele retoma, sob outro ângulo, o antigo problema da oposição entre Fé e Saber.

Com efeito, a fundamentação epistemológica da ciência contemporânea se ancora na investigação do fenômeno e de seus eventos para formular paradigmas que expliquem uma determinada realidade fenomênica. Isso significa que o pensamento científico é fruto da adequação do método cartesiano com a estrutura crítica da razão teórica postulada por Kant.

O pensamento metafísico é distinto do pensamento científico, pois este não leva em conta a realidade ontológica dos seres como os gregos consideravam; por isso, a metafísica proposta pelos gregos era a ciência além da realidade física e isso implicava

na constante valorização do todo sendo a teologia o máximo da razão e do conhecimento das formas divinas. Entretanto, Kant percebe que na modernidade não faz sentido continuar com a busca pela coisa em si porque o homem depois da revolução copernicana se colocou como totalidade, invertendo a lógica grega e, por conseguinte, a sua cosmologia. O *télos* do homem moderno não está mais no modelo das formas ideais, como fora proposto por Platão e Aristóteles, porque o homem passa a ser um fim em si mesmo. É por isso que a Teologia perdeu espaço para a ciência empírica e a Metafísica está relegada aos limites da razão prática.

É possível para o cientista contemporâneo usar dos conhecimentos da razão teórica para formular uma teoria que se adéque aos fenômenos empíricos porque a faculdade da razão pura procura se autofundar para buscar conceitos que expressem e descrevam o mundo ou o objeto em sua aparência. O exemplo mais claro da afirmação científica da possibilidade de entender o todo pelas partes é a formulação cartesiana que exprime um método para orientar o espírito nas ações práticas. Descartes considerava o corpo humano como uma máquina e por isso se pode fazer qualquer tipo de experimento com ele, para um bom funcionamento do todo; isso implica em uma mudança substancial: a medicina considera o homem como coisa e não mais como um ser inviolável. Existe, portanto, uma ambivalência entre avanço científico e dilema ético que continua existindo até a contemporaneidade. Por conseguinte, quando se fala de avanço tecnológico se percebe imediatamente a potencialidade epistemológica de construção do conhecimento do ser humano. Isso significa que a razão teórica pode fazer epistemologia porque se restringe ao âmbito do fenômeno fazendo um recorte da realidade perceptível. Na medida em que se faz Filosofia da Ciência sobre os conteúdos restritos da ciência empírica nota-se que a razão humana está circunscrita no âmbito do imanente é só pode sair dessa prisão pela dialética transcendental que supõe uma universalidade metafísica do conceito. (cf. KANT, 2005, *passim*) É na dimensão transcendental da razão prática que se pode usar o método dedutivo sem se condicionar pela indução na empiria que é marca da razão teórica e, portanto, da ciência.

Kuhn entende com precisão a necessidade da ciência ser dinâmica e não rígida em seus princípios porque isso lhe permite explicar o funcionamento das leis e entender a estrutura dos seres enquanto matéria. Se reportarmos a Aristóteles, que definiu as causas em quatro, a saber, material, formal, eficiente e final, percebemos que o paradigma moderno não lida com tais causas. A preocupação não é a origem dos seres nem sua finalidade, mas como eles se constituem fisicamente e o que se pode fazer quando os manipulam. Com efeito, ética e técnica estão separadas no mundo moderno, ou seja, a *técne* é desenvolvida ao extremo e a ética está praticamente restrita à reflexão dos não cientistas, que muitas vezes são acusados de atrasar o processo. Por isso o filósofo, conforme afirma Habermas, perdeu o espaço na esfera pública porque a reflexão ética ficou em segundo plano.

A questão da oposição clássica entre fé e saber sempre resultou em intensos debates nas diferentes épocas e períodos; na contemporaneidade, ela não poderia deixar de ser controversa. Os diferentes modos de professar a fé, por vezes podem gerar tensões dentro do próprio núcleo religioso ou na relação com os demais.

O cristianismo é um exemplo típico da relação entre fé e saber que gerou inúmeros debates no interior do próprio núcleo religioso. Esse debate aconteceu basicamente com a cultura helênica, mas

o processo de helenização do cristianismo não foi universal. Resultou de uma aproximação teológica e de uma contratação da filosofia grega, à qual passou a servir a teologia. Durante a Idade Média européia, a teologia era protetora da filosofia. Enquanto dependente da revelação a razão natural tinha seus direitos reconhecidos. (HABERMAS, 2007a: p. 235).

Com a virada antropológica, o homem passou a ser o centro das ações, e não mais Deus; foi graças a esse movimento humanista que o discurso acerca de fé e saber transpôs os limites clericais. “O peso da prova mudou de lado a partir do momento em que o saber profano tornou-se autônomo, não necessitando mais de uma comprovação enquanto saber secular” (HABERMAS, 2007a: p. 235).

Alguns comentadores afirmam que o problema da relação entre fé e saber não é novidade na modernidade. Existe uma interligação entre a filosofia profana dos gregos e o desenvolvimento do próprio cristianismo no século seguinte. Na contemporaneidade, o chamado esvaziamento semântico parece um movimento que

vai retirando lentamente o sentido das narrativas totalizantes, retomando a laicidade da era pré-cristã.

Para Hans Albert e Leite Araujo existem certos aspectos que devem ser levados em conta na dicotomia existente entre esvaziamento semântico e pós-modernidade, porque a linguagem religiosa não se encontra totalmente vazia e sem sentido. No caso de Araujo merece destaque a obra *Religião e modernidade em Habermas* (ARAÚJO, 1996) no qual se debate a relação da modernidade com a religião explicitando-se o conceito de secularização. Já Albert em sua obra “*Der religiöse Glaube und die Religionskritik der Aufklärung*” (ALBERT, 2006: pp. 355-371) funda análise sobre a sociedade pós-secular e apresenta seus desdobramentos.

Antes de entrarmos na temática da relação entre fé e saber é preciso explicitar dois conceitos fundamentais de Habermas: o primeiro é o agir comunicativo que representa a possibilidade de comunicação entre os diferentes. Na religião permite o diálogo, mesmo que mínimo, entre as diferentes visões de mundo. O segundo conceito importante é o de mundo vivido, isto é, as experiências singulares de cada um e as de grupo ou sociedade em que se encontram inseridos. Assim, o agir comunicativo se dá por causa da mudança do agente de conhecimento que passa a ser mediado pela relação intersubjetiva e não mais, conforme aponta Habermas, uma relação direta de sujeito objeto. Isso porque o homem se comunica através da linguagem e disso, segundo Habermas, se faz necessária a ação comunicativa. Isso implica em definir que a ação revela a intenção do proponente frente à realidade.

Já o conceito de mundo vivido possui uma longa história de fundamentação na fenomenologia passando pela definição de conceito do mundo, mas em Habermas significa o sentido subjetivo de cada indivíduo a sua dinâmica cotidiana e intransferível, e seu valor em relação aos demais indivíduos.

Nesse aspecto a experiência de mundo de cada pessoa leva em conta características da religião do rito e do divino.

Para Araújo:

Habermas sempre explicita e interpreta a evolução do mundo moderno tomando por base o *background* das imagens religiosas de mundo. Isto é resultado da absoluta primazia dada por Habermas ao paradigma do agir comunicativo, na teoria da ação, e ao paradigma complementar do mundo vivido, na teoria da sociedade. A religião está enraizada neste contexto interativo enquanto fenômeno importante de reprodução simbólica (ARAÚJO, 1996: p. 17)

O divino se manifesta no mundo empírico durante o rito. Assim, o rito cumpre a função de aproximar o indivíduo da experiência do divino. Isso significa que o rito não é sempre o mesmo, nem permanece estático. Ao contrário, o rito se renova a cada culto à divindade.

Já segundo Albert existe dois caminhos de entendimento sobre a crença e crítica da religião. O primeiro, de iluminação da fé por intermédio da superação das superstições, retira a totalidade de sentido, enquanto que o segundo projeta certo grau de pragmatismo na religião, isso pode ser encontrado no texto “Der religiöse Glaube und die Religionskritik der Aufklärung (ALBERT, 2006: pp. 355-371).

Edmund Arens (ARENS, 2009) e Simone Chambers (CHAMBERS, 2007: pp. 210-23) entendem a dinâmica da secularização e da re-significação como presente em todas as culturas. Maeve Cooke (COOKE, 2007: pp. 224-238), Austin Harrington (HARRINGTON, 2007: pp. 543-560) e Hoibraaten (HOIBRAATEN, 2009) entendem que é possível outra leitura do esvaziamento semântico presente na contemporaneidade.

Os comentadores apresentados estão de acordo em alguns aspectos da leitura de Habermas no que se refere à relação de Fé e Saber. Por exemplo, Arens e Chambers entendem que o processo de re-significação¹ aparece em diferentes culturas (CHAMBERS, 2007: pp. 210-11), resultando em uma importante forma de conferir sentido à realidade transcendente.

Nos últimos anos, a preocupação do filósofo alemão Jürgen Habermas direcionou-se para entender a dinâmica e o funcionamento das relações entre as diferentes estruturas de conhecimento científico e a sua relação com a fé dos indivíduos modernos. Tal preocupação se acentuou a ponto de conduzi-lo a um debate com o então cardeal Ratzinger.

Nessa perspectiva, parece pertinente considerar o conceito de diálogo inter-religioso proposto por Habermas. A distinção clássica entre fé e saber como opostos parece não ter sido um processo homogêneo e unilateral, pois não foi igual em todas as

¹ A interpretação leva em si o método hermenêutico que se apóia em Gadamer, especialmente no que concerne ao círculo hermenêutico. Mas Habermas não aceita que o caracterize como alguém que faz hermenêutica, já que ele não se auto-intitula Hermeneuta, pois ele diz fazer um processo de construção da verdade a partir do agir comunicativo.

culturas nem do mesmo modo numa mesma cultura e não atingiu todos os indivíduos de igual forma, assim como seu os níveis de convívio social.

O processo de esvaziamento interno da religião gerou profundo conflito na visão de mundo teológica que se depara com o mundo fragmentado e totalmente sem sentido prévio. A secularização, entendida como perda de poder das visões ditas tradicionais de mundo, caminha para éticas subjetivas, permitindo fundar uma moderna definição de valor. Assim, esses conteúdos do valor possuem dois aspectos: uma crítica à tradição e uma tentativa de reorganizar os conteúdos da tradição.

A religião na modernidade é abordada por Habermas na tentativa de entender a dinâmica e o funcionamento do sistema social. Dentro desse prisma, debate-se a relação entre Fé e Saber como opostos que poderiam caminhar juntos sem tanta radicalidade.

É preciso lembrar que quando proferimos um discurso estamos automaticamente colocando uma intenção e esperamos determinado resultado. Com efeito, ao determinarmos que existem países de terceiro mundo, queremos afirmar que eles estão abaixo do ideal. Por isso, precisamos deixar de lado todos os preconceitos e nos preocuparmos em formular um discurso responsável. A responsabilidade no discurso é justamente a condição essencial para a ação. Pois carecemos de um fundamento universal verdadeiro e válido, e por isso precisamos de um discurso e de uma ação que possa proporcionar o melhor possível e o mais razoável. O maior embate de nossos dias é justamente avaliar a legitimidade de uma invasão armada sob o pretexto de terrorismo, conferir legitimidade ou carência dessa nas ações dos grupos armados. Podemos considerar também o problema das pesquisas com pessoas de países pobres. Parece plausível considerar a necessidade de um diálogo para poder resolver os problemas que se agigantam diante do pensamento contemporâneo.

O problema reside, de acordo com Habermas, por um lado na perda de valor universal da religião como reguladora, e, por outro, no fato de que ela exerce um poder fascinante de sedução. Mas a crise está na autoridade religiosa, uma vez que

a religião está vinculada às tradições submetidas ao princípio da autoridade, funcionando como mecanismo de legitimação somente no contexto pré-moderno. Daí que Habermas associe a secularização ao plano da racionalização ética e jurídica, a partir da qual os conteúdos religiosos são assumidos (dentro do

estádio pós-convencional, baseado em princípios racionais mais abstratos e universais) pela moral, no nível interno das orientações da ação, e pelo direito, no nível externo da coerção dos comportamentos (ARAUJO, 1996: p. 18).

Por essas razões, o fenômeno religioso na modernidade ganha uma envergadura de intolerância social, merecendo um estudo profundo e pontual acerca dos fundamentos na relação entre fé e saber. Por julgar o processo de desenvolvimento da modernidade como não acabado, Habermas considera esse processo em contínuo desdobramento, porque a universalidade de um conceito tradicional de Razão se fragmentou em racionalidades. Desse modo, as contingências e as particularidades dificultam uma posição universal e completamente unânime.

Contudo, não existe uma força suficiente para fundamentar um núcleo duro do modelo pós-metafísico, e assim, existe uma atitude ambígua da Filosofia da Religião, mas o máximo que se pode fazer é formar um núcleo opaco ao redor da definição de religião.

Isso porque o conceito tradicional de metafísica apoiado em Aristóteles sofreu um duro golpe na sociedade pós-moderna, ou seja, existe uma crise no paradigma tradicional de metafísica no ocidente. Mas é preciso entender a metafísica como algo que vai além da simples noção daquilo que está além da física. Segundo Mansilla,

a verdade da metafísica consiste em transcender o impulso da pretensão de absoluto que tenha qualquer status que possua qualquer sistema social e modelo teórico apenas por causa do mero dado de prevalecer em um momento (MANSILLA, 2001: p. 132).

O paradigma metafísico da era pós-metafísica não é mais o estudo do ser, como fora em Aristóteles, e que se manteve até Kant. Agora, conforme aponta Habermas, fundamentado no próprio Kant, a metafísica serve como instrumento lingüístico para orientação do debate sobre a moral. Mansilla, conforme a citação acima, atribui maior amplitude ao conceito de metafísica, quando afirma que ela não pode ser restrita ao estudo do ser, e sim, deve envolver a totalidade da linguagem do cosmo.

Nesse aspecto, a questão do conflito interno entre as religiões, bem como a relação com a tensão entre fé e saber merecem um aprofundamento no que se refere à pesquisa. Contudo, é importante lembrar que Habermas recorre a Kant para usar um fundamento no início da discussão acerca da religião nos limites da simples razão.

A distinção de Kant entre razão teórica e razão prática acirrou o conflito entre fé e saber dentro da religião, porque a razão teórica teve um grande desenvolvimento, enquanto que a razão prática foi deixada de lado aparentemente, mas esse esquecimento aparente deixou aberto para o aparecimento de fanatismo, fragmentando ainda mais a filosofia. A polarização entre razão teórica e prática ficou mais acentuada. Habermas aceita essa distinção kantiana da razão e que é uma das causas do estremecimento da relação fé e saber, pois foi conferida à razão teórica o papel de investigar fenômenos, ou seja, fazer ciência, enquanto à razão prática cabe investigar os juízos morais e incondicionados: Deus, Alma e Liberdade.

Desse modo a proposta de Habermas engloba três aspectos no que se refere à ação comunicativa.

Como se sabe, a teoria da ação comunicativa pretende oferecer o princípio de uma teoria crítica da sociedade capaz de articular três complexos temáticos: 1) um conceito de racionalidade comunicativa (frente as reduções cognitivo-instrumentais); 2) um conceito de sociedade (articulado por mundo da vida e sistema), e 3) uma teoria da modernidade (que permita explicar as patologias sociais e da razão dos paradoxos da modernidade). Mas o curioso é que para explicar e esclarecer estes assuntos, quer dizer a racionalidade, a sociedade e a modernidade, necessita recorrer ao estudo do religioso. (CONILL, 2007: p. 571).

No primeiro ponto, Habermas entende que a construção do conceito de racionalidade comunicativa é importante porque não há uma narrativa metafísica universal. Isso remete imediatamente à construção coletiva da verdade sobre a ética, a moral e religião. No segundo ponto, deve-se levar em consideração que os indivíduos estão envolvidos em um sistema coletivo. O conceito de sociedade que emerge dessa realidade é um construto teórico que articula o mundo da vida de cada indivíduo com a estrutura social geral, englobando a religião. O terceiro ponto procura entender porque o desenvolvimento da sociedade moderna não excluiu a religião do debate público, e mais ainda, o avanço da modernidade revelou que tanto a razão quanto a sociedade, como conceitos, acabaram em paradoxos e patologias.

I.3. Religião e Sociedade pós-metafísica

A religião no mundo chamado pós-metafísico² sofre uma crise de autoridade, como mencionados anteriormente. Habermas entende que é preciso traduzir a mensagem teológica de modo inteligível aos cidadãos secularizados porque seus referenciais são diferentes dos tradicionais.

O fenômeno religioso apresenta diferentes aspectos e formas de expressão na modernidade. Emergem dois níveis distintos de conflito e atrito entre fé e saber na esfera pós-metafísica: em um primeiro momento surge a constante intolerância, entre as religiões abraâmicas. No início deste século ressurgem a dificuldade de diálogo entre católicos, islâmicos e judeus. Emergem mais as diferenças do que as semelhanças, resultando em conflito religioso e moral. Em um segundo momento destaca-se o conflito crescente entre religião e Estado nacional. Em outras palavras, Estados que possuem a religião muito presente e até dividindo o poder civil sofrem com conflitos armados e ideológicos que misturam religião e Estado.

Tendo como referência Edmund Arens (ARENS, 2007) e Simone Chambers, (CHAMBERS, 2007: p. 214), entendemos que todas as culturas possuem um processo de re-significação dos conteúdos religiosos, sendo uma dinâmica que não pode ser interrompida nem ignorada. Logo, o que os pensadores chamam de um esvaziamento semântico parece-me um desdobramento do processo de transformação de religião, fato que a mantém viva.

No entender de Arens existem questões complexas envolvidas no debate acerca da religião na contemporaneidade, assim como para Chambers a preocupação de Habermas é a linguagem moral que a religião pode emprestar ao debate secular. “Mas esta tradução da linguagem sagrada em profana encontra inúmeros obstáculos” (CHAMBERS, 2007: p. 212). Dentre os quais se destacam os de sentido da religião para a tradição, a incompatibilidade de certas atitudes e teorias, a autonomia dos indivíduos outrora sustentados pela hierarquia eclesiástica.

² Ou seja, o referencial tradicional de metafísica aristotélica ou platônica não serve mais para entender o mundo contemporâneo devido à fragmentação do conceito tradicional de razão que encontrava âncora nos gregos.

“Uma interpretação adequada da religião é aquela que adota uma postura crítica”, fundamental para a concepção moderna de crença, conforme aponta Albert (ALBERT, 2006: p. 356).

A postura crítica do estudo da religião é a tentativa de se ter uma conduta adequada em sua pesquisa. Essa mesma postura crítica aponta os problemas de ordem interna na religião e reconhece as qualidades da conduta religiosa.

Há possibilidade de unir fé e saber, apesar das discordâncias, em um discurso secular por intermédio da dialógica e do axioma do agir comunicativo, fundamental no pensamento habermasiano para que a fé e o saber caminhem lado a lado de modo não conflituoso. A ciência da religião, por ter uma dinâmica em fundamento epistemológico multidisciplinar torna-se um espaço para o exercício do agir comunicativo.

Para Habermas a religião na esfera pós-metafísica encontra inúmeras particularidades e pluralidades, primeiro porque não se fala mais de uma narrativa universal única e verdadeira; segundo porque se necessita de uma tradução dos conteúdos tradicionais em linguagem acessível ao público laico. Logo, a esfera pós-metafísica é a falta de sentido para a existência e num conceito de religião sofre um esvaziamento semântico.

I.4 Esfera pós-metafísica

O estudo da religião requer uma gama de características diversas que englobem os diferentes campos de conhecimento presentes na Academia. Desta maneira, o conhecimento que se funda na diversidade adquire abrangência, podendo, contudo, carecer de profundidade. A religião, inserida na dinâmica da sociedade do século XXI, sofre duplamente a influência dos fenômenos radicais de todos os lados, o que provocou a total liberalização das condutas religiosas por parte de alguns féis e, por outros a retomada do fanatismo. A destruição do referencial metafísico tradicional impôs uma maneira de pensar e agir sobre o mundo que se preocupa, sobretudo, com a própria sobrevivência individual. Assim, a teleologia apoiada em um modelo de pensar

metafísico não mais se mostra segura. É o triunfo do modelo chamado pós-metafísico que impõe visões de mundo fragmentadas e muitas vezes opostas.

O modelo metafísico - apoiado em Aristóteles que considerava a teologia como a verdadeira ciência e o verdadeiro conhecimento e o fundamento de todos os seres - era o centro de toda a reflexão religiosa. Porém na modernidade a ciência passou a usar como critério a verificabilidade empírica, praticamente minando qualquer narrativa universal sobre o cosmos, isso de um lado. Por outro, o Estado liberal moderno sofre uma crise profunda de identidade; a sustentabilidade própria do Estado contemporâneo se encontra em risco. Segundo Habermas, devemos levantar um questionamento substancial sobre o fundamento desse Estado.

Enuncia-se nessas palavras uma dúvida quanto à possibilidade de o Estado constitucional democrático renovar as condições normativas de sua existência a partir de seus próprios recursos; além disso, parece sugerir-se que esse Estado depende de tradições éticas de origem ideológica ou religiosa que sejam obrigatórias dentro da coletividade (HABERMAS, 2007b: p. 23-24).

A relatividade do pensamento contemporâneo leva em seu bojo a importante noção de democracia porque inexiste uma verdade universal que garanta os princípios fundamentais sobre a conduta social. Contudo, existe uma intrigante questão sobre o porquê da valorização e aceitação desse processo democrático.

A tarefa principal consiste em explicar por que o processo democrático é aceito como um processo legítimo de criação de direito e por que a democracia e os direitos humanos estão interligados com a mesma primordialidade no processo constituinte. A explicação se encontra na comprovação - 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 e- 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 (HABERMAS, 2007b: p.29).

A democracia permite a existência de uma arena que possibilita o agir comunicativo, mas para Habermas é importante ao interlocutor contemporâneo não cair no erro de falar sobre qualquer assunto, mesmo tendo um espaço privado. Um dos temas mais quentes da contemporaneidade é o debate em torno do desenvolvimento do saber da técnica, que deve envolver o maior número de debatedores possível, mas nem todos têm condições de debater com profundidade esse tema. Nesse tema Habermas questiona

até que ponto devemos nos submeter a uma auto instrumentalização pela técnica genética ou mesmo se devemos perseguir uma auto-otimização. Nos primeiros passos nesse caminho foi desencadeado um conflito de poderes da fé entre os porta-vozes da ciência organizada e o das igrejas (HABERMAS, 2004a: p. 135).

Isso significa que existe o temor do obscurantismo apoiado no ceticismo da ciência que se finda na retomada de sentimentos arcaicos. Num outro sentido, a contrariedade à fé cientificista no progresso, oriunda de um naturalismo cru que dissolve a moral, resulta em falta de fundamento para a ação moral.

Os acontecimentos de 11 de setembro de 2001 mostraram que a oposição entre sociedade secular e religião se exprimiu de modo diferente, isto é, de acordo com as fontes jornalísticas a que tivemos acesso, revistas, jornais e livros sobre o tema, as motivações dos atentados foram eminentemente religiosas, porque, para os radicais Islâmicos, “os símbolos da sociedade moderna globalizada encarnam o grande satã” (HABERMAS, 2004a: p.136). A motivação para o ataque é religiosa, e nós, que observamos os acontecimentos, nos sentimos profundamente afetados.

No entendimento de Habermas é

como se esse atentado cego tivesse agitado uma corda religiosa no âmago da sociedade secular, em todos os lugares do mundo as sinagogas, as igrejas e as mesquitas ficaram repletas (HABERMAS, 2004a: p.136).

A ida de muitas pessoas a lugares religiosos para rezar pelas vítimas de atentados terroristas não é espantoso, visto que a contemporaneidade possui como característica própria este fundamentalismo islâmico, e em outros momentos um fundamentalismo cristão; porém, apesar de o fundamentalismo ser um fenômeno moderno, “o que impressiona de imediato é a não-contemporaneidade dos motivos e dos meios. Ela (a atitude) é o reflexo da diferença temporal entre cultura e sociedade” (HABERMAS, 2007a: p. 136). O que parece é que o desenvolvimento do ocidente parece ser ofensivo para estes fundamentalistas. Existe uma profunda diferença entre cultura, o que é feito no cotidiano e a noção abstrata que nós ocidentais temos de sociedade. Por isso podemos dizer que os argumentos dos terroristas são anteriores à separação entre Igreja e Estado.

Com efeito, “o que é decisivo é que a mudança de mentalidade, que se exprime politicamente por meio da separação entre Religião e Estado, vê-se claramente

bloqueada por sentimentos de humilhação” (HABERMAS, 2004a: p. 137). Isso ocorre em diferentes partes do mundo, mesmo na Europa, onde existem sentimentos ambivalentes frente à secularização.

Existe, assim, uma radicalização entre as diferentes expressões secularizadas da modernidade. No entender de Habermas

existem ortodoxias que se endurecem no Ocidente, bem como no Oriente Médio e no extremo Oriente, entre os cristãos e os judeus bem como entre os muçulmanos. Quem quiser evitar uma guerra entre as civilizações precisa se lembrar da dialética inacabada do nosso próprio processo ocidental de secularização (HABERMAS, 2004a: p. 137).

Isso significa que a guerra contra o terrorismo não é uma guerra; mas é, na verdade, um choque funesto entre dois mundos, civilizações diferentes, concepções de mundo divergentes. Assim, o que se espera não é um Estado com fundamento em Hobbes, garantidor da paz universal pelo uso da força e da imposição do medo, mas um poder moderador que permita um mínimo de civilidade em escala mundial. “No estágio em que estamos não podemos esperar por nada além de um artifício da Razão e por um pouco de autoconsciência” (HABERMAS, 2004a: p.137). Contudo, se pretendemos esperar por isso, precisamos entender bem o que significa a distinção entre secularização na sociedade pós-secular e razão moderna. É por isso que Habermas retoma a clássica distinção entre fé e saber.

No entanto, como advento da guinada antropocêntrica, pelo humanismo, nos inícios da modernidade, o discurso sobre a fé e o saber conseguiu evadir-se do cercado clerical. O peso da prova mudou de lado a partir do momento em que o saber profano tornou-se autônomo, não necessitando mais de uma comprovação enquanto saber secular. Ora a partir desse momento, a religião foi intimada a comparecer em juízo perante a razão. É nesse momento que surge a Filosofia da religião. (HABERMAS, 2007a: p. 235).

A contingência e a singularidade assumem papéis importantes na estruturação do conhecimento durante os séculos XVIII e XIX. Os estudos realizados nas diferentes áreas de conhecimento - especialmente a historiografia, a filologia, a sociologia e a antropologia - contribuíram substancialmente para a ampliação do conceito de religião. O eurocentrismo começa a sofrer os primeiros abalos mediante o conhecimento de novas culturas. Mediante a consideração de que

imediatamente relevante é o objeto “religião”, ou seja, qualquer crença ou sensação religiosa subjetiva bem como expressão religiosa manifesta empiricamente e acessíveis por pesquisadores da religião (GRESCHAT, 2006a: p.32).

Por isso, em cada cultura o objeto religião é importante expressão empírica da coletividade. Independente de qual seja a religião, o fato religioso merece atenção devida pelo cientista porque inicialmente a religião é um fenômeno cultural e como tal precisa ser estudado sem deixar de considerar o valor do transcendente para a pessoa religiosa.

Desta sorte, o conhecimento expresso de maneira integrada garante uma abrangência maior sem deixar de mostrar a singularidade e profundidade de diversas áreas de conhecimento. Isso permite perceber a importância do contato direto com o objeto “religião”. Substancialmente, o ensinamento parece ser a necessidade de produzir conhecimento e não apenas reproduzir.

Para tanto contribuiu substancialmente a psicologia profunda e sua maneira de abordar as diferenças entre os diferentes modos e culturas. No entanto, o conhecimento, por vezes, ainda se auto-exclui, porque os denominados ateus defendem a impossibilidade de sustentar o Deus tradicional enquanto que a corrente dos que entendem a importância da divindade se apóia na experiência prática da religião.

Para muitos cientistas e filósofos, a pergunta: “porque ser ateu hoje em dia?” (NIETZSCHE, apud LEBRUN, 2002: p. 132) se responde com uma afirmação cabal: “Deus pai está inteiramente refutado... Ele não nos ouve e, se ouvisse, seria incapaz” (Idem, Ibidem). Na esteira desta resposta o mundo se mostra como sendo um vácuo de conceito.

O modo de compreender a realidade de pessoas atéias, e de entender a formação do conhecimento, acaba por excluir completamente todas as formas de incluir Deus no discurso da ciência. O conhecimento envolve somente o saber acerca do que se pode demonstrar e mensurar. A crise decorrente desse problema provém principalmente do modelo epistêmico adotado fundado no ceticismo dogmático.

Em uma posição diferente estão os que defendem uma postura que inclui a divindade no discurso, os teólogos cristãos em geral, argumentam em prol de uma

sociedade mais justa invocando a presença de uma divindade. Os pensadores de vertente social, como o próprio Habermas, argumentaram por um caminho totalmente ateu por muito tempo, especialmente nos anos de 1960 a 1970, mas a permanência da religiosidade transformou lentamente, de fato, o modo de pensar de alguns sociólogos. Entre os pensadores da Escola de Frankfurt, o exemplo dessa tendência é o próprio Habermas;

No entender de Habermas, a modernidade é um processo em curso e a religião permanece dentro desse âmbito. O objeto de estudo de Habermas, isto é, o lugar da religião na modernidade, não muda de lugar, mas assume uma nova forma de se expressar, de se impor. Para ele “a moral do igual respeito por cada um vale independentemente de qualquer tipo de contexto religioso” (HABERMAS, 2007a: p. 239). Desse modo, a religião não pode ser usada como justificativa ética, visto que a ética se configura como condição de sobrevivência em sociedade, apesar de ter uma reserva semântica que serve para nortear o debate acerca da moral.

Com efeito, as diferentes áreas de conhecimento procuraram uma solução para o fenômeno religioso e as práticas religiosas das diferentes culturas. Estudar a real experiência religiosa das diferentes culturas presentes na contemporaneidade parece ser um desafio à Filosofia da Religião, num contexto dentro do qual o homem contemporâneo se depara com uma contradição fundamental: de um lado, floresce um ateísmo radical, enquanto que, de outro, o radicalismo religioso serve para justificar atentados armados e intervenções militares.

Quem pode ser seguidor da religião radical e quem é seguidor da religião moderada? A definição de religião é muito controversa e difícil. A pergunta que suscita é uma aporia da razão teórica, como formulara Kant, e responder o que é a religião seria demasiado para a limitação do humano, pois extrapola os limites da razão.

Por isso alguns teóricos preocupar-se-ão em estudar a religião partindo do fenômeno, de como ela se manifesta na dimensão da existência humana. Preocupar-se-ão, não em definir o que é, mas como as pessoas vivem suas religiões. Os chamados fenomenólogos da religião ater-se-ão ao modo de funcionamento do sistema religioso. Eles não se preocupam com a essência do fenômeno religioso, somente com a sua expressão no âmbito da aparência. O seu fundamento é o relativismo de

Protágoras e a teoria da ação do Il Wittgenstein expressa claramente nas “Investigações Filosóficas” quando defende que o jogo de linguagem só se aprende jogando; ou seja, não importa a verdade, mas como são usados os termos religiosos na prática; pelo uso é que se justificam as atitudes e os ritos dentro de uma determinada religião. É claro que essa postura possui problemas em seu bojo, contudo, ela se aproxima mais de como funciona o sistema de crenças na sociedade do século XXI.

O aspecto da questão do sistema religioso é

o aspecto cognitivo, a dúvida se refere à questão de saber se, depois de o direito se ter tornado totalmente positivo, o domínio político ainda admite uma justificativa secular, ou seja, uma justificativa não-religiosa e pós-metafísica (HABERMAS, 2007b: p. 24).

O sistema religioso como instituição ainda pode ter sentido para muitos, visto que a autonomia secular sofreu duros golpes na história recente do século XX. Portanto, a dinâmica presente no processo de secularização não pode ser considerada apenas por um dos lados, ou seja, o iluminismo não suprimiu definitivamente as noções de religião do âmbito acadêmico e tampouco da vida dos cidadãos secularizados.

Em vez disso, pretendo propor que a secularização cultural e social 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 (HABERMAS, 2007b: p.25).

A despeito das críticas referidas dos comentadores citados anteriormente, se percebermos que por trás de toda a argumentação de Habermas encontramos um conceito, mesmo que fraco, de razão, notaremos uma invejável coerência em sua argumentação.

O projeto teórico de Habermas demonstra, por isso, uma extraordinária continuidade, se o tomarmos a partir desse esforço em pensar com profundidade um conceito enfático, embora tênue, de razão que sirva de fundamento para uma teoria crítica da sociedade (ARAÚJO, 1996: p.19).

Esse conceito fraco de razão apresenta problemas, mas carrega em seu bojo a possibilidade de aceitar o diferente. Isso evitaria também o mal do radicalismo exagerado de um conceito forte de razão que acabaria por se chocar diretamente com a sociedade pós-metafísica que não aceita narrativas universais.

A solução para esse problema, segundo Habermas, é o agir comunicativo que permite a construção da verdade em conjunto, e não impõe uma postura religiosa a priori. Desse modo, a relação de inclusão seria possível mediante a aproximação da linguagem de todos no debate. Em sua obra a “inclusão do outro”, Habermas apresenta a necessidade de incluir todos no debate sem deixar de considerar nenhum dos interlocutores. Por isso a primeira forma de excluir alguém é fazê-lo no âmbito do discurso. Por conseguinte a dialógica é o instrumento que permite uma igualdade de condições para todos sem discriminar ninguém. Entende-se dialógica no sentido de Habermas, como a possibilidade de pela linguagem proceder a uma atitude de integração de todos nas decisões e discussões, independente da posição moral.

No caso da experiência religiosa a dialógica também é importante porque ela sempre diz algo sobre a relação do ser consigo mesmo e com o universo.

A consciência religiosa está ancorada em um sentimento de dependência: não só a noção de uma insegurança perene, mas incerteza em torno da nossa procedência e dúvidas sobre o nosso destino constituem um marco transcendental que nos ajuda a compreender algo sobre o Universo. (MANSILLA, 2003: p. 253).

Esse capítulo partiu da noção geral do pensamento de Habermas, especificamente sobre a relação entre fé e saber para chegar à fronteira da Filosofia da Religião, tema do próximo capítulo.

A esfera pós-metafísica é uma era sem valor universal e com uma crescente tentativa de esvaziamento no sentido dos termos da linguagem e dos conceitos que outrora eram universais. Esse período é a tentativa constata de negar a tradição metafísica ocidental e impor um novo modo de conhecimento que valoriza a linguagem como um meio para a construção de conceitos: Razão, Verdade, Deus, Homem, Liberdade, Religião, Ciência, entre outros.

Capítulo II

A possibilidade de uma Filosofia da Religião em Habermas

II.1 A evolução de Habermas até uma Filosofia da Religião

No capítulo inicial procuramos abordar a história do autor e alguns pontos de seu pensamento, destacando a esfera pós-metafísica e o surgimento da religião no seu pensamento. Fizemos isso em diálogo com alguns comentadores que apresentam suas impressões sobre a reflexão de Habermas.

Neste segundo capítulo a preocupação passa a ser o desenvolvimento de uma Filosofia da Religião em Habermas que se fundamenta em Kant, Kierkegaard e Hegel.

A evolução do pensamento de Habermas mostra que sua preocupação inicial se direcionava para os problemas da sociologia e da filosofia política. Contudo, após sua aposentadoria em Frankfurt, sua preocupação passa a ser também a religião. A partir dela, Habermas desdobra diferentes tipos de argumentos relevantes ao estudo da realidade em curso no processo de secularização e a retomada dos debates acerca da crença ou a fé como conhecimento.

Esse modelo de pensamento do chamado último Habermas coloca em evidência que as visões acerca da religião advindas de Hegel precisam ser repensadas sob vários aspectos, sobretudo no que tange a reduzir a religião ao Cânon do Espírito Absoluto. Desse modo, precisamos retomar a Filosofia da Religião de Kant que entende a possibilidade de uma fé da igreja nos limites da razão.

Com efeito, diferente da Filosofia da Religião de Hegel, que exalta a filosofia em detrimento da teologia, Kant e Habermas, seguindo outra vertente, procuram estabelecer as balizas do entendimento da razão prática no sentido de possibilitar a metafísica refletir sobre Deus, a alma e a liberdade. Em suma, a razão teórica se

encontra presa ao âmbito do fenômeno e, por isso, não pode postular nada de metafísico.

Esse modo de pensar a religião serve de ponto de partida para Habermas, porque o retorno da religião ao debate público carece de uma elucidação e de uma autocrítica da religião.

Meu interesse na filosofia da religião de Kant tem como orientação a seguinte questão: é possível apropriarmo-nos da herança semântica de tradições religiosas sem borrar os limites que separam os universais da fé e do saber? E em caso afirmativo, como isso é possível? (HABERMAS, 2007a: p. 238).

Habermas, citando Preiz, aponta para o perigo da junção na esfera pública de interesses políticos e religiosos.

O retorno a uma política brutalmente hegemônica de busca do poder, o choque do Ocidente com o mundo islâmico, a decomposição de estruturas estatais em outras partes do planeta, as conseqüências de longo prazo da história colonial e as conseqüências políticas diretas de uma descolonização fracassada: tudo isso sinaliza uma situação mundial extremamente perigosa (PREIZ, 2006: p. 08).

No período atual de seu pensamento Habermas entende que a metafísica tradicional encontra dificuldades de expressão devido à fragmentação da razão moderna. Contudo, a mesma modernidade que fragmenta também permite ao sujeito se aproximar da noção de Deus. Em outras palavras, existe uma dualidade na modernidade entre objetivo e subjetivo. Porque de um lado

Ele [conceito de modernidade] objetiva a natureza exterior, considerando-a como a totalidade de estados e eventos ligados entre si através de leis; de outro, ele expande o mundo social conhecido, considerando-o como a comunidade inclusiva e sem limites de todas as pessoas que agem e são capazes de assumir responsabilidade (HABERMAS, 2003: p.198).

Isso significa que, conforme aponta Habermas, o conhecimento do outro permite com que se conheça e se assuma com mais responsabilidade as atitudes dos indivíduos. Isso possibilita “uma interpretação do mundo opaco” (HABERMAS, 2003, p. 198). Por isso, a proposta cristã não encontra seu limite na modernidade, mas, ao contrário, é levada adiante pelos conceitos de justiça e de amor presentes na tradição judaico-cristã e também na modernidade. Isso mostra a possibilidade de modernização da própria fé. Porém é preciso admitir que fé sofreu um duro golpe no mundo contemporâneo.

A consciência religiosa foi forçada a processos de acomodação. Toda religião é, originariamente, "imagem do mundo" ou "doutrina compreensiva", também no sentido de que reivindica a autoridade de estruturar uma forma de vida no seu todo. Essa reivindicação de um monopólio interpretativo e de uma configuração abrangente da vida a igreja teve de abandonar devido às condições impostas pela secularização do saber, da neutralização da violência do Estado e da liberdade geral de credo (HABERMAS, 2007b: p. 06).

Uma aparente vantagem disso é evitar os fanatismos religiosos que são conteúdos de fé pré-modernos.

No entanto, o fundamentalismo não tem mais a inocência da situação epistêmica dos velhos impérios, nos quais as religiões se propagaram inicialmente, onde eram tidos, de certa forma, como isentos de limites (HABERMAS, 2003: p. 201).

Essa ausência de limites permitiu a expansão das religiões de origem abraâmica em âmbito mundial. Assim as religiões se desenvolveram favorecidas pela sua proposta moral, que no seu universo interno tinha caráter universal. A dialógica possibilita que deferentes posições existam e dialogam sem que uma exclua a outra, mas pelos agir comunicativo todas podem ser manifestar no debate em busca de uma solução pacífica das diferenças. Isso é aplicar a teoria da ação comunicativa à religião, caminho para se pensar a Filosofia da Religião em Habermas.

Nesse aspecto a racionalidade universal, em um primeiro momento, cederia lugar para a razão dialógica e a construção da racionalidade traria todos os conteúdos religiosos ou não religiosos permitindo uma análise mais atenta. Em um segundo momento, o conceito de sociedade, que engloba a vida do indivíduo articulado com o grupo no qual está inserido, como uma possibilidade metafísica, ajuda a entender o religioso e o não-religioso. E por último chegaria uma teoria da modernidade que possibilite não apenas detectar as patologias, mas também saná-las. Mas para entender toda essa teia é preciso recorrer ao estudo da religião.

Isso implica em permitir a pluralidade religiosa sem afirmar uma verdade única e universal e possibilita um entendimento subjetivo da experiência religiosa considerando também o mundo vivido. Isso significa que ninguém vive sem uma sociedade, o que parece óbvio, porém o método chamado positivo, que considerava a ciência como produto do avanço de um estágio mítico, passando pelo metafísico até atingir o saber científico, sempre desprezou essa ligação extrema entre indivíduo e sociedade.

Em vários momentos de sua proposta Habermas recorre ao conteúdo religioso para compreender a diversidade da sociedade pós-secular. Tal atitude de Habermas mostra que uma das preocupações do autor é entender o processo de racionalização que necessariamente passou pela esfera racional da religião. No desenvolvimento da racionalidade humana, houve um momento que a racionalização da vida sofreu grande influência da religião cristã. Logo entendemos, apesar de ser óbvio, que Habermas reconhece o potencial da religião de organizar a vida. Isso significa que ele entende o processo de desenvolvimento da razão, que passou do mito para a religião universal, como uma evolução cognitiva e saudável para a vida dos indivíduos.

Desse modo, “o resultado da teoria da ação comunicativa como filosofia da religião consiste em afirmar que há uma racionalização religiosa do mundo da vida através da legitimação do sagrado” (CONILL, 2007: p. 572). Essa afirmação implica na superação das representações religiosas devido à secularização da religião na sociedade moderna. A evolução do pensamento de Habermas até uma filosofia da religião ocorreu sob dois aspectos: primeiro, a inclusão da religião no discurso filosófica, nos últimos dez anos do seu pensamento. A ocorrência disso é devido a religião que foi encarada por ele como modo de conhecimento da experiência de vida dos indivíduos. O segundo aspecto é o uso do agir comunicativo como instrumento para por em diálogo as diferentes religiões. A linha de pensamento de Habermas até a filosofia da religião ocorreu progressivamente. No início de sua vida acadêmica, sua preocupação era sociologia e filosofia, mas, no alvorecer do seu pensamento nos últimos dez anos, a religião volta ao debate público, porque ela possui uma reserva semântica que tem algo a dizer na sociedade secularizada.

II. 2 Filosofia da Religião em Kant

A Filosofia da Religião para Kant é uma reflexão construída dentro dos limites da razão, por isso nenhuma religião pode ir além de uma fé na igreja, não pode provar que *em si* existe. O papel da religião é fornecer conteúdo de reflexão à razão prática e, dentro dessa perspectiva, somente pode pensar Deus, a alma e a liberdade descoladas da empiria. (cf. KANT, 1995).

Na história da filosofia ocidental, duas concepções epistemológicas marcaram por muitos séculos a posição filosófica frente ao problema do conhecimento: o racionalismo e o empirismo. Apesar de existirem inúmeras outras correntes na Filosofia Grega, essas duas visões de mundo, representadas respectivamente por Platão e Aristóteles, detinham maior influência.

No período chamado de Patrística, Pais da Igreja, ocorreram tentativas de síntese entre os pensadores cristãos e correntes de filosofia grega, mas somente com Santo Agostinho e Santo Tomás de Aquino é que ocorreu a síntese que perdurou até a Filosofia Moderna, especificamente até a chamada revolução copernicana de Kant.

Segundo Zilles, a tentativa de Descartes de provar a existência de Deus através de provas ontológicas conferiu a Filosofia da Religião uma tarefa quase impossível, visto que a ciência não pode elencar provas acerca do que não está ao seu alcance. (cf. ZILLES, 2006.) O método utilizado, conhecido no âmbito filosófico como dúvida metódica, resulta no duvidar de tudo até se chegar a uma certeza última. Após duvidar da existência de Deus, Descartes passa a afirmar que Deus é a única verdade absoluta. Isso significa uma mudança substancial em relação a Idade Média, porque a certeza última da origem agora é do ser humano e não de Deus. Posteriormente essa manobra foi chamada de revolução cartesiana.

É importante ressaltar que Habermas se apóia na epistemologia kantiana e encaminha sua Filosofia da Religião para a esfera pós-metafísica ou pós-cristã.

A autocrítica da razão, formulada por Kant, visa dois pontos, a saber: a posição da razão teórica quanto à tradição metafísica e a posição da razão prática quanto à doutrina cristã. Ao passar pela auto-reflexão transcendental, o pensamento filosófico configura-se, de um lado como pensamento pós-metafísico e, de outro lado, como pensamento pós-cristão - o que não significa necessariamente que ele deva ser anticristão (HABERMAS, 200a: p. 235-236).

A Filosofia da Religião resultante da síntese de Agostinho e Tomás perdurou por muito tempo até os questionamentos vindos do racionalismo e do empirismo. Essas duas correntes se embatem porque tinham concepções diferentes a cerca da origem do conhecimento, da moral e da política. Kant, em resposta ao empirista Hume, propõe uma síntese entre racionalismo e empirismo na tentativa de superar essa dicotomia por meio da filosofia do sujeito transcendental.

Na obra chamada *A religião nos limites da simples razão*, Kant investiga a origem do bem e do mal na parte inicial, argumentando que em essência não podemos dizer que o homem é mau por natureza nem que é bom porque não conhecemos a natureza humana. O que sabemos é que o mal radical se manifesta no mundo, o que existe no homem é apenas a boa vontade. Na segunda parte da referida obra, Kant estabelece a necessidade de leis morais para controlar os impulsos humanos. Assim procuramos entender como podemos construir um conhecimento da religião nos limites da razão.

O interesse de Kant é oferecer uma reflexão mais profunda acerca das ações. A sua filosofia crítica procura estabelecer os limites da razão teórica porque ela não pode pensar e buscar comprovar empiricamente os seres transcendentais. Assim, cabe à razão teórica fazer ciência a partir do fenômeno. Enquanto que à razão prática cabe pensar o transcendente, ou seja, a razão prática deve ser incondicionada, já que não se limita ao empírico e, nesse âmbito, se pode pensar a religião nos limites da simples razão.

A filosofia crítica de Kant visa colocar em seus devidos lugares todos os elementos da razão, limitando-a no campo empírico, ao conhecimento do fenômeno e atribuindo-lhe a incondicionalidade no campo da razão prática que independe do empírico.

Essa divisão atribuiu novo caráter à metafísica porque deixou de lado a busca tradicional da coisa em si do mundo empírico, determinando que apenas é possível pensar os seres transcendentais pela razão prática. Esse movimento deslocou a metafísica tradicional para a metafísica dos costumes.

As concepções filosóficas tradicionais buscavam explicar o conhecimento humano apenas por uma visão epistemológica, ou seja, por um lado o racionalismo e, por outro, o empirismo. Kant conciliou o aparato do intelecto dos racionalistas com a necessidade da experiência dos empiristas.

Segundo Kant existe um objetivo comum a seguir, ou seja, um interesse comum de conhecimento seguro. É preciso deixar de lado o simples tatear e obter um conhecimento seguro, baseado na ciência. No entanto, ainda estamos distantes disso, mas para conseguirmos nos aproximar é preciso largar toda e qualquer reflexão vã.

A lógica aristotélica possui um caráter limitado, ou seja, se restringe unicamente à organização formal do pensamento. Portanto, “o limite da lógica acha-se determinado de maneira bem precisa, por ser ela uma ciência que expõe circunstancialmente e prova de modo rigoroso unicamente as regras formais de todo o pensamento” (KANT, 2005: p. 09).

Nesse sentido, o conhecimento da razão pura pode relacionar-se com o objeto de dois modos. O primeiro é o conhecimento teórico e o segundo é conhecimento prático da razão. Assim, a parte pura de ambas deve ser exposta sozinha.

A matemática e a física constituem os conhecimentos teóricos da razão. A primeira determina o conhecimento de modo inteiramente puro, ou seja, sem contato com a experiência. A segunda deve obtê-lo, pelo menos em parte, da fonte pura, pois utiliza de outras formas para chegar ao saber.

Embora esse debate epistemológico seja importante em Kant, a preocupação agora é entender de onde parte Habermas. Seu apoio em Kant se dá, sobretudo, em um texto chamado “A religião nos limites da simples razão”. Nessa obra Kant estabelece que só é possível pensar a religião nos limites da razão.

A separação entre crença e saber aparece de modo profundo, sendo que Habermas por muito tempo também considerava o debate religioso, como a maioria dos alemães, um assunto particular. Isso explica em certo sentido o motivo da metafísica, que consiste em uma especulação racional puramente isolada, não conseguir atingir um caminho seguro de uma ciência. Por ser uma especulação sobre conceitos ninguém conseguiu fundar um conhecimento seguro com ela.

Portanto, a ciência segura se refere ao fenômeno e não à coisa em si, mesmo que o incondicionado aponte para a coisa em si. Por isso,

pode-se após esta transformação da maneira de pensar, esclarecer muito bem a possibilidade de um conhecimento a priori e mais ainda, dotar as leis, que servem a priori de fundamento à natureza, considerada como o conjunto dos objetos da experiência, de suas provas satisfatórias, coisas impossíveis segundo a maneira de proceder adotada até agora” (KANT. 2005: p.13).

O conhecimento *a priori* não deve ser encontrado enquanto coisas que conhecemos, mas sim, enquanto coisas que não conhecemos, como coisas em si mesmas.

O intuito da crítica da razão pura reside na tentativa de mudar o procedimento tradicional e promover assim uma completa revolução nela, seguindo o exemplo dos geômetras e dos investigadores da natureza. Assim, a razão pura deve mudar a sua potencialidade, sendo uma crítica sobre si mesma.

pois a razão pura especulativa tem em si a peculiaridade de poder e dever medir o seu próprio poder pelas diversas maneiras de escolher os seus objetos de pensamento, como também de enumerar completamente os vários modos de ela propor-se tarefas e traçar o esboço de um sistema de metafísica (KANT, 2005: p. 14).

Dessa forma, o tesouro, no âmbito da epistemologia legado por Kant à posteridade, é de duas origens. A primeira é negativa “não ousarmos jamais elevarmos com a razão especulativa acima dos nossos limites da experiência, e esta é, na verdade, a sua primeira utilidade” (KANT, 2005: p.15). A segunda, por sua vez, é positiva, pois “quando nos dermos conta de que os princípios, cujo apoio a razão especulativa ultrapassa os seus limites, na verdade tem como resultado inevitável, se observarmos mais de perto, não uma ampliação, mas uma restrição do uso da razão” (KANT, 2005: p. 15).

Quando se limita a razão através da crítica salva a possibilidade de usá-la de modo prático, evitando a possibilidade de eliminá-la por causa do uso inadequado. Assim, Kant salva o uso da razão pura no campo prático e a metafísica passa do paradigma epistemológico para o paradigma prático.

Kant modificou a metafísica, ou seja, transportou-a para o campo da moralidade, retirando-a do campo epistemológico. Conseqüentemente a ação moral do homem é livre no âmbito da razão prática enquanto a natureza possui um princípio de causalidade que a determina.

No âmbito da metafísica da metafísica kantiana é que as expressões religiosas podem pensar o incondicionado e no âmbito empírico se verifica a tentativa de expressar tal realidade através dos ritos e das práticas religiosas.

Por conseguinte, os ritos, por exemplo, não são mais do que valores morais que são constantemente lembrados para que os indivíduos possam se nortear em suas ações que precisam de fundamento *a priori*. Isso é perceptível no debate em Filosofia da Religião porque existe uma reserva semântica profunda nele

Assim, Habermas aponta o surgimento da Filosofia da Religião como uma forma de responder aos fracassos da teologia tradicional da Idade Média, que se vê cada vez mais obsoleta na realidade contemporânea.

Para entendermos tal problemática precisamos retornar a obra de Kant intitulada “O conflito das Faculdades”, na qual ele aborda a questão dos conflitos das faculdades inferiores com as superiores. Esse texto de 1798 mostra o embate entre a Filosofia, dita faculdade inferior e as três faculdades superiores a teologia, o direito e a medicina.

Por isso, entendemos que a distinção proposta entre moral e religião, por um lado, e de teologia e filosofia moral, por outro, deixa claro que um discurso confessional teológico, que queira ser universal e verdadeiro, é uma tentativa sem sustentabilidade epistemológica e científica suficiente.

Somente se levarmos em conta a questão do respeito poderemos produzir um diálogo mínimo entre os diferentes modos de expressar a religião. Porém,

é verdade, que não somos capazes de intuir o sentido de validade categórica de obrigações morais, isto é, a “obrigatoriedade moral, sem pensar, ao mesmo tempo, em um outro e em sua vontade perante o qual a razão legisladora em geral se transforma numa mera locutora, ou seja, sem pensar em um Deus”. Convém destacar, entretanto, que esse “tornar acessível à intuição” serve apenas para “fortalecer as molas impulsionadoras da moral em nossa própria razão legisladora” (HABERMAS, 2007a: p. 239).

A definição clássica de moral atrelada à religião não serve como ponto de partida para pensar a diversidade religiosa presente em nosso cenário. Mas podemos usar a mudança de referencial apresentada por Kant acerca da religião e da possibilidade de inferir algo sobre o que não podemos demonstrar empiricamente.

Uma crítica a Habermas é feita por Estrada, e diz respeito a influência do positivismo na passagem do mito a razão ou logos. “O mito sobrevive nas religiões, porque sua força simbólica, motivacional, expressiva e doadora de identidade não pode ser superada por uma racionalidade conceitual” (ESTRADA, 2004: p. 165).

Nesse sentido a tentativa de Habermas de suprimir as crenças através da argumentação acabaria por se tornar infrutífera, uma vez que as pessoas continuam crendo, e até o próprio conhecimento se apóia em crenças.

Disso decorre também a necessidade de traduzir as explicações religiosas acerca do mundo e do universo para uma linguagem ética secular e pós-metafísica.

Habermas aqui é inspirado por Kant, porque essa também foi sua tentativa, em certo aspecto, quando Kant, em sua obra referida anteriormente sobre os limites da religião, debate na primeira parte desse texto os argumentos em defesa do bem e do mal original do homem. Não sendo possível verificar a origem má das atitudes humanas apenas podemos constatar que o mundo está em constante combate com o mal radical que se apresenta sob o aspecto da doença, da discórdia e outras formas. Assim, precisamos buscar a prudência visto que

As inclinações naturais, consideradas em si mesmas, são boas, i.e., irrepreensíveis, e pretender extirpá-las não só é vão, mas também prejudicial e censurável; pelo contrário, há apenas que domá-las para que não se aniquilem umas às outras, mas possam ser levadas à consonância num todo chamado felicidade. Mas a razão que tal leva a cabo chama-se prudência. Só o moralmente contrário à lei é em si mau, absolutamente reprovável e deve ser exterminado; só a razão que tal ensina, e mais ainda quando o põe em obra, merece o nome de sabedoria (KANT, 1990: p. 64).

Por isso os impulsos precisam ser controlados para não infringirem a lei moral, contudo quando Kant reduz a religião à moral acaba criando uma distinção entre fé histórica e fé da razão, isso seria para muitos o início do processo de tradução das mensagens religiosas tradicionais em preceitos éticos.

II. 3 Sociedade pós secular e Filosofia da Religião

Se muitos consideravam que a religião estava definitivamente fora de todo e qualquer debate acadêmico e público, após 2001 a religião ressurgiu nas discussões com envergadura. No ocidente existem dois níveis básicos de tensão que podem gerar maiores discussões:

1º a intolerância religiosa entre as religiões de origem abraâmica, resultando em vários conflitos que deixam transparecer a falta de diálogo e a tentativa de imposição da verdade de uma religião sobre a outra.

2º na relação entre os diferentes Estados nacionais, percebemos discórdia no tratamento dos assuntos de ordem internacional e nacional, resultando em guerras e invasões armadas, e em conflitos regionais.

Assim, no primeiro nível parece importante a relação harmônica entre as diferentes religiões. E no segundo é necessário destacar como os diferentes Estados

nacionais se relacionam com a religião. Contudo, existe uma contradição entre o fiel e a religião, entre o cidadão e o Estado. É exatamente nesse ponto que reside o cerne da questão: qual é a forma de transcender essa barreira? Como incluir o fiel no discurso religioso? De que forma nós podemos inserir o cidadão na sociedade de fato?

Ora, para Habermas é por meio da inserção no discurso que implica na inclusão na prática. Tal afirmação presente em seu livro “A Inclusão do Outro” permite pensar o diferente em uma sociedade totalmente fragmentada como é a nossa, e mais a estrutura secular baseada na pluralidade, que se impõe e, muitas vezes, gera uma crença exagerada no laico.

Por isso, o religioso sempre está presente, mesmo que não o percebamos, em nosso modo de agir e de pensar. Por muito tempo se achou que o fim da metafísica clássica resultaria no fim da religião, mas, ao contrário, o que se percebeu é que o conteúdo religioso permanece presente e ganha força, como já destacamos anteriormente.

Quando falamos que é possível pensar o diferente em uma sociedade totalmente fragmentada, não ignoramos o problema da fragilidade de conceitos como os de democracia, liberdade, igualdade e Estado. Talvez o religioso nunca tenha deixado de estar em nosso meio, e é nós que não o vimos, conforme afirma Eduardo Mendieta. Assim, a religião não seria refutada pela razão ocidental, por isso é preciso entender que “a religião tem incorporado a racionalização do mundo, e não que a racionalidade surgiu para eliminar, desmentir e desmascarar a religião. A religião é em si a fonte da racionalidade dos modos de interação humana” (MENDIETA, 2002: p. 112).

Há uma mudança fundamental: se na Idade Média a Igreja Católica impunha o cristianismo como religião oficial, como ordem natural, após a revolução francesa o cristianismo passou a ser duramente combatido. O processo de secularização que se iniciou nos séculos XVIII e XIX na Europa resultou no afastamento da noção tradicional de igreja estabelecido na Idade Média. A teologia, outrora tida como rainha das ciências nesse período, cedeu seu lugar para as ciências naturais com suas investigações acerca da origem da vida e do universo. O que antes era especulação racional passou a ser demonstrado empiricamente; porém, nem tudo fora demonstrado, os problemas filosóficos continuam pendentes desde os filósofos gregos. Mas a teologia e a

metafísica tradicional sofreram duros golpes e suas estruturas foram relegadas ao âmbito da não-ciência.

Contudo, ao longo do século XX sucessivos acontecimentos também demonstraram, ironicamente, que o método das ciências empíricas não podia provar a não-existência de Deus e, mais ainda, perceberam-se os abusos que a crença exagerada na razão pode trazer.

Depois das duas guerras mundiais e do fracasso do socialismo, o homem se viu novamente frente a frente com Deus, mesmo que se tenha feito o juramento de distanciamento dele, pois a teologia era tida como reflexão somente canônica e nada mais. O caminho da guerra fria deixou à vista o medo do homem acerca do que ele próprio era capaz de fazer. Não por acaso o papa Bento XVI advertiu a ciência contemporânea recorrendo à lenda de Ícaro (cf. RATZINGER, 2007b).

Mesmo sem fazer teologia diretamente, conforme aludem inúmeros comentadores, Habermas sabe da importância da religião no cotidiano das pessoas e de sua reserva semântica. Por isso, procura ser mais prudente ao criticar o cristianismo.

Aparentemente, esses dois pensadores caminham para lados diferentes, mas, se olharmos mais de perto, perceberemos que, apesar de usarem métodos de abordagem diferentes, ambos concordam sobre alguns aspectos: Habermas entende que a religião serve como reserva de conteúdo para os juízos morais algo que ainda vai ser explicado no próximo capítulo.

Ainda de acordo com os dois pontos iniciais (intolerância e Estados nacionais), o mundo permeado por diferentes cosmovisões se mostra com dificuldades de dialogar. Sob a pretensa afirmação de que cada cultura é diferente, se esconde um dogmatismo, da mesma maneira se verifica essa tendência nos que afirmam a universalidade de uma visão de mundo.

O perigo parece justamente está nos exageros da razão ou da crença; contudo, é muito vulnerável falar de equilíbrio quando se define religião, fé, conhecimento, verdade e outros conceitos que parecem soar ingênuas frente à promiscuidade semântica da contemporaneidade, conforme apontam inúmeros estudiosos da religião. Contudo, apesar dessa dificuldade de chegar a um equilíbrio entre esses conceitos, o que realmente assusta é o fundamento dos argumentos utilizados pelo

fundamentalismo religioso, como dos homens-bomba islâmicos, dos cristãos que evocam a verdadeira fé, do poder econômico que financia os conflitos.

Talvez a persistência da presença da religião no âmbito público seja uma resposta à falta de sentido que a filosofia contemporânea, especialmente o existencialismo ateu, projetou sobre o ser humano. Porque não crer em nada, nem mesmo no próprio homem, parece desesperador uma vez que construímos nossa vida sobre crenças muitas vezes frágeis.

Como mencionamos anteriormente, o fiel encontra-se em outra esfera, sua demanda não pode mais ser respondida pela religião tradicional, mas ao mesmo tempo ele procura nela a reserva semântica, um sentido para continuar a existir.

Essa angústia individual se reflete na esfera pública, se o filósofo perdeu seu papel de intelectual e o sacerdote não é mais a única autoridade a ser ouvida, quando o assunto é a fé, os Estados nacionais se encontram em uma aporia; refutam a religião e, com ela, muitos fiéis aceitam as diversidades e negam seu preceito axiomático de laicidade. Novamente, uma narrativa cosmológica, caracterizada por elementos de valor universal, não serve para explicar a dinâmica entre fé e saber no mundo contemporâneo. O próprio Habermas se posiciona frente à filosofia da história de Hegel com algumas ressalvas importantes e, além do mais, a dinâmica do século XX e início do XXI apresentou certa negação do postulado hegeliano de que a filosofia do espírito substituiria a religião.

Portanto, no problema da dinâmica da sociedade pós-secular podemos perceber que existe uma variedade muito grande de posicionamentos possíveis frente à fé em relação ao conhecimento, porém uma narrativa única parece difícil por causa das fragilidades epistemológicas da filosofia da religião e da ciência empírica por um lado e, por outro, da teologia e da moral.

Podem haver correntes, como o ateísmo existencialista, que não acreditam em valores *a priori* e, como consequência, defendem a liberdade de auto determinação sem amarras religiosas. Postura semelhante os ateus teriam frente ao conhecimento sendo ele algo que é construído paulatinamente e por cada indivíduo e não passado através da tradição.

Outra postura possível é a do religioso tradicional apoiado em elementos de cunho tradicional que se desenvolve através da transmissão histórica e pelos valores morais da religião, portanto há a necessidade de inserção de todos na comunidade religiosa.

Segundo Habermas é pela dialógica que se pode estabelecer um cenário de debate mínimo dentro da esfera da sociedade pós-metafísica. Com efeito, é através do agir comunicativo e da abertura para o diálogo que se estabelece uma determinada conduta ou se evita o conflito entre diferentes religiões.

Habermas considera a chamada esfera pós-metafísica como amostra de um desenvolvimento da modernidade, um processo em curso. A modernidade caminha na perspectiva da secularização por um lado, enquanto que, por outro, há um fanatismo pujante.

Dentro deste âmbito, a tensão entre fé e saber assume contornos de conflito social e cultural. O problema consiste justamente em suprimir o Ser superior e fundar a conduta na liberdade individual que racionalmente pode atingir uma universalidade, diferentes racionalidades implicam em supressão da universalidade. A liberdade de escolher e agir do indivíduo entrega-se ao fanatismo ou se distorce em supressão das regras. As racionalidades controversas e difusas provêm da fragmentação do conceito de razão tradicional, resultando no pluralismo que implica em contradições.

Ao analisarmos com cuidado esses problemas apontados acima, percebemos a possibilidade de uma aproximação entre as religiões e a inclusão dos fiéis de religiões minoritárias na sociedade. Os conflitos entre as majorias e as minorias, os problemas internos dos Estados afloram na sociedade moderna como um verdadeiro problema de intolerância e desrespeito à diferença.

Na história das religiões monoteístas de origem abraâmica, houve no período medieval uma proximidade muito grande entre Igreja e Estado, especialmente com o direito divino dos reis. Esse período foi marcado por uma infinidade de abusos e conflitos, contudo havia certa unidade entre os diferentes modelos religiosos.

Na modernidade, especialmente após a revolução industrial, ocorreu a cisão entre Estado e Igreja, passando o Estado a ser laico e independente do poder da Igreja. Os séculos XIX e XX foram o auge deste afastamento. No início do século XXI

percebemos uma retomada da postura radical, isto é, forma-se uma inimidade cultural, social e religiosa, na medida em que se considera o outro como inimigo; basta observar as ações americanas no Iraque e no Afeganistão.

Aparece, desse modo, uma necessidade de inclusão na religião devido à atual distância entre discurso e a prática, uma vez que a teoria deveria ser o fundamento da prática, tema debatido no texto de Habermas “Entre naturalismo e religião” (HABERMAS, 2007a: pp 161 ss).

Com isso, não se pode impor o princípio majoritário que defende a vontade da maioria em detrimento da minoria.

Reza o princípio majoritário:

O princípio da maioria depende de pressupostos prévios a respeito da unidade: depende da unidade da qual ele deve operar seja em si legítima de que os assuntos aos quais é aplicado recaiam apropriadamente em sua jurisdição. Com outras palavras, o fato de o escopo e o domínio da regra majoritária serem apropriados para uma unidade específica depende de pressupostos para cuja justificativa o princípio da maioria em si nada pode contribuir e que, por isso mesmo, ficam além do alcance da teoria democrática (HABERMAS, 2002b: p. 164).

Esses problemas alcançam as diferentes esferas da sociedade moderna, no entender de Habermas

O problema também surge em sociedades democráticas quando uma cultura majoritária, no exercício do poder profético, impinge às minorias a sua forma de vida, negando assim aos cidadãos de origem cultural diversa uma efetiva igualdade de direitos. (...) Nessas matérias, as minorias não devem ser submetidas sem mais nem menos às regras da maioria (HABERMAS, 2002b: p.164)

Apesar, de em um primeiro momento, toda e qualquer sociedade necessite se impor de modo hegemônico, surge a necessidade de respeitar, em um segundo momento, as minorias, sem exaltar uma maioria, porque o critério não pode ser a quantidade para determinar qual é a religião mais adequada, mas deve-se respeitar a escolha individual.

Considerando a relevância da questão e a magnitude do problema, vista a intolerância latente entre as religiões monoteístas de tradição abraâmica e a interferência dos Estados nacionais em alguns países, parece pertinente o uso do

modelo do agir comunicativo para permitir uma aproximação no âmbito das religiões e dos Estados conflitantes. Contudo, existe uma contradição entre o fiel e a religião, entre o cidadão e o Estado que se manifesta na esfera da vivência da religião do ponto de vista prático.

A vivência da religião no âmbito prático encontra suas dificuldades também porque vivemos numa sociedade chamada pós-secular, e entendida como sem valores morais fixos ou posturas religiosas universais que explique a totalidade dos fenômenos. A sociedade pós-secular é o reino de incertezas. Há uma constante fluidez nos conceitos, e, especialmente os valores encontram dificuldades para se ancorar em algum conceito de razão. Há também uma vantagem nesse modelo de sociedade pós-metafísica: é possível, mediante a linguagem, uma intermediação ou um diálogo entre as diferentes visões de mundo, as posturas morais divergentes e a vivência religiosa nas diferentes religiões.

Na filosofia da religião, apesar da dificuldade da fragmentação da razão, podemos construir narrativas contextualizadas da experiência religiosa que permitem formar um núcleo opaco ao redor da experiência religiosa, embora não possamos chegar ao núcleo duro da religião. A filosofia da religião que podemos fazer é aquela que está circunscrita nos limites da razão, conforme explicitado pelo filósofo alemão Immanuel Kant.

II. 4. Oposição entre fé e saber e posição agnóstica

A questão da oposição clássica entre fé e saber sempre resultou em intensos debates nas diferentes épocas e períodos; na contemporaneidade, ela não poderia deixar de ser controversa. Contudo, na contemporaneidade emerge um pensamento pós-metafísico que

assume uma dupla atitude perante a religião, porquanto ele (pensamento pós-metafísico) 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 a 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 fé (HABERMAS, 2007a: p.162).

A dupla atitude perante a religião que emerge na contemporaneidade não significa que se exclui imediatamente os conteúdos provenientes da religião, procura entender e traduzi-los de forma compreensível a todos. De um lado existe uma posição intermediária, conforme aponta Chambers que pode ser classificada como agnóstica (CHAMBERS, 2007), mas interessada em entender a dinâmica de funcionamento da religião, de outro há uma tradução dos conteúdos religiosos que precisam ser expressos em linguagem acessível para todos os indivíduos.

Os diferentes modos de professar a fé podem, por vezes, gerar tensões dentro do próprio núcleo religioso e/ou entre as religiões. A distinção clássica entre fé e saber parece não ter sido um processo homogêneo e unilateral nas tradições religiosas nem mesmo no todo do universo próprio de uma religião, isto é, mesmo que a distinção fé e saber tenha acontecido no cristianismo, por exemplo, nem todos os cristãos passaram por esse processo ou aceitam tal distinção, isso pode gerar uma tensão interna. A filosofia dos gregos serviu de âncora, sendo incorporada, para dela retirar os meios retóricos e antropológicos na direção de aproximar a teologia à realidade concreta dos povos helênicos.

Com a virada antropológica - ou seja, o homem passou a ser o centro das ações, e não mais Deus - ocorreu um movimento humanista que levou o discurso acerca de fé e saber a ultrapassar os limites clericais. A partir de então, a religião se submeteu definitivamente aos limites da razão, ou seja, "a religião foi intimada a comparecer em juízo perante a razão. E nesse momento surge a filosofia da religião" (LUTZ-BACHMAN, apud HABERMAS, 2007a: p. 235).

Para investigar a separação proposta pela virada antropológica, é importante ter em mente que a filosofia kantiana influi de maneira substancial, pois fora Kant quem propusera a autocrítica da razão no que tange à religião. O pensamento filosófico postulado por Kant passa a projetar, no âmbito da razão transcendental, uma ideia de todo. O indivíduo pode pensar, mediante categorias do entendimento e das condições da razão prática, uma unidade. Contudo, ela (razão transcendental) é obrigada a renunciar a asserções hipostasiadas sobre qualquer tipo de estrutura ontológica ou teleológica da natureza e da história. "Porquanto, nem o ente em sua totalidade, nem o

mundo ético enquanto tal forma um objeto possível de nosso conhecimento” (HABERMAS, 2007a: p. 236).

Dessa forma, a pretensa universalidade da filosofia clássica sofreu um duro golpe, ou seja, pensar um universal ontológico, dado enquanto realidade concreta e verdadeira passou a ser sinônimo de falta de fundamento epistemológico. Por outro lado, a divisão gera um humanismo que em muitos aspectos substitui a religião.

Mesmo com o esforço da Filosofia da Religião em procurar estabelecer limites e padronizar o discurso em torno de religião, reaparecem posturas radicais em torno da univocidade da mensagem divina, entre elas encontra-se as posturas fundamentalistas.

Nessas posturas radicais da fé, por vezes, estaria tolhendo a liberdade que outrora fora almejada com extremo ardor devido à radicalidade da imposição de um Deus único e que aproxima, de modo muito temerário, moral e religião. Essa concepção monoteísta das três religiões de origem abraâmica sofre duras críticas que caminham na esteira da desconstrução de uma idéia de universalidade.

Essas críticas, antes relegada às margens do pensamento, adquirem hoje foros de cidadania no mundo filosófico, com a tentativa de reabilitação do politeísmo, influenciado por certas leituras, tanto de Nietzsche como de Heidegger.

Trata-se de um fenômeno característico da civilização pós-cristã, que, na medida em que não professa simplesmente o agnosticismo ou o ateísmo, sente-se livre para configurar da maneira que lhe parece mais sugestiva o seu horizonte religioso. Daí não só o recurso ao politeísmo (.) mas também as tendências panteístas da religiosidade contemporânea (MACDOWELL, 2004: p. 420).

No caso do agnosticismo destaca-se aceitação de aprendizado de ambos os lados, evitando assim um confronto e revelando um interesse em se dedicar de modo profundo no entendimento do funcionamento da religião. No caso do ateísmo há uma tendência a rejeitar algo de bom que poderia vir da religião. Agnosticismo e ateísmo são concepções e maneiras de pensar o mundo ou sobre o mundo típicas da nossa sociedade ocidental pós-cristã. Dessas linhas geralmente vem a crítica à religião e deixam livre para fazer uso de outras tendências religiosas como o panteísmo e o politeísmo, pois retiram a religião tradicional e não colocam algo no lugar. Tudo isso pode levar a um relativismo moral, pois o fundamento da moralidade parece se esfacelar em meio às críticas.

Todas essas críticas permitiram uma abertura à diversidade religiosa, mesmo que atacando a própria religião. Existe uma relação muito estreita entre o distanciamento em relação à metafísica tradicional e o entendimento da pluralidade religiosa, mas que passou a ser entendida como sinônimo de individualidade. Em resposta à radicalidades dos monoteísmos, em meio às críticas do agnosticismo e do ateísmo, surge o entendimento de que “o politeísmo apresenta-se como uma metáfora para o pluralismo” (MACDOWELL, 2004: p. 420), afrontando, assim, as meta-narrativas e afirmando o pensamento pós-moderno.

No entender de Habermas, o discurso filosófico da modernidade se apresenta como um problema, visto que a unidade da razão moderna clássica se diluiu em racionalidades e o discurso religioso perde legitimidade, por um lado, e, por outro, emergem fanatismos e novos movimentos religiosos como formas de resposta. Estamos nos desdobramentos de um processo moderno que em parte fracassou e em outra medida se desenvolveu sobremaneira.

A dupla atitude do agnosticismo contemporâneo se percebe, por um lado, na postura firme de não afirmar nada sobre o que está além do que podemos conhecer, e por outro lado, mostra-se interessado em aprender algo sobre a experiência religiosa, além de entendê-la.

II. 5. Como Habermas lê Kant: Filosofia da Religião em Habermas

Apoiado em Kant, Habermas desenvolve uma Filosofia da Religião que tenta dialogar tanto com naturalistas quanto com os racionalistas que se submetem ao cânon da Igreja Católica. O ponto de partida de sua filosofia da religião é saber justamente se uma sociedade pós-metafísica também é uma sociedade pós-religiosa. Dito de outro modo, não podemos misturar o que é ciência com a fé. Baseia-se assim no final da “Crítica da razão pura”, onde Kant afirma que precisa por de lado a razão para abrir espaço para a fé.

Apesar do tema da religião não ser central no conjunto da obra de Habermas, recentemente apareceram inúmeras publicações mostrando que o autor se preocupa

com o tema. Desse modo, podemos falar de uma Filosofia da Religião em Habermas. Estrada entende que a proposta de Habermas esbarra em certo sentido na posição positivista, mas reconhece seu esforço porque “Habermas, em poucos anos, produziu uma série de estudos sobre a religião” (ESTRADA, 2004: p. 166).

Habermas reconhece que o processo de transformação da sociedade e da religião rumo ao monoteísmo também se deu com múltiplas influências. “O próprio pensamento de Deus, ou seja, a idéia de Deus criador, uno e salvador, significou a abertura de uma perspectiva totalmente distinta em relação às narrativas iniciais do mito” (HABERMAS, 2003: 198).

Segundo Habermas, não podemos compreender definições como moralidade, eticidade, pessoa, individualidade, liberdade e emancipação sem considerar a idéia judaico cristã acerca da salvação. Assim, sem a mediação socializadora e a transformação de alguns conteúdos das grandes religiões, o conteúdo semântico se tornará inacessível.

Kant desfaz-se desse forte dualismo entre dentro e fora, entre moralidade e legalidade, quando traduz a idéia 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: Podemos designar [...] uma relação entre homens sob simples leis da virtude [...] uma relação ética e, à medida que tais leis são públicas, podemos caracterizá-la como uma relação ético-cidadã (para diferenciá-la da relação jurídico-cidadã). Tal passagem clarifica sobremaneira 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, 2007a: p. 254).

Desse modo existem dois desdobramentos importantes; o primeiro diz respeito à universalidade ética contida nas propostas dos três monoteísmos; o segundo refere-se a pretensão do próprio Habermas em universalizar a ética da comunicação. Conforme entende Estrada, Habermas admite que a religião possui um papel de modernização cultural no Ocidente bem como a inspiração causada para se chegar à Declaração dos Direitos Humanos, à democracia social, e também à concepção universal e igualitária do homem. Isso significa que “há elementos residuais expressivos, estéticos e motivações da religião que explicam sua validade atual” (ESTRADA, 2004: p.157).

As ações humanas, para Habermas, acontecem devido à intencionalidade. As atitudes ocorrem porque existe um interesse por detrás delas. Ao propor uma ética da

intencionalidade (HABERMAS, 2002b), Habermas se preocupa em esclarecer que nenhum ser humano realiza ações por livre doação. Porém não é um fim que justifica os meios como em Maquiavel, mas uma responsabilidade que precisa estar embutida na intenção.

Assim, de acordo com a proposta de Habermas, em toda ação humana existe uma intencionalidade, isto é, nenhum indivíduo age por um intuito gratuito, por um imperativo categórico restrito. Não é a negação da proposta kantiana, mas uma tentativa de repensar a aplicabilidade deste pressuposto kantiano do imperativo categórico. O imperativo categórico é, então, um norte para a conduta, mas não uma norma imutável e dogmática. Porém Habermas aponta para a necessidade da responsabilidade pautando as ações humanas.

Segundo Habermas o desenvolvimento das ciências sociais aproxima-as do ideal positivista de ciência, de forma que passam a se aproximar das ciências naturais, sobretudo no sentido que predomina nelas, o interesse cognitivo puramente técnico. Contudo, ao considerarmos as ciências sociais sob esse aspecto, elas não mais disponibilizarão condições e pontos de vista normativos, além de idéias para orientação prática. Assim estaríamos considerando que a ciência se resume aos meios, ou seja, ela nos mostra os meios para alcançar os fins, mas os fins continuam obtusos para essa ciência. Dessa forma a razão é puramente impotente perante os fins. Portanto, a razão não pode fundamentá-los.

Parece que essa concepção confere apenas aos juízos científicos a condição de conhecimento, porque o juízo valorativo se fundamenta na decisão. Existe, portanto, uma distinção epistemológica entre conhecer e avaliar. Ou seja, se assim considerarmos a ciência objetiva confere possibilidade de produção epistemológica, enquanto que ao juízo valorativo não é permitido construir um conhecimento objetivo e válido. Restringimos o conhecimento ao nível científico e impedimos o desenvolvimento do caráter subjetivo do sujeito. Isso significa que a ciência é incapaz de resolver os problemas práticos, enquanto que o juízo valorativo não pode assumir legitimidade nem consegue assumir uma concatenação lógica coerente e ativa.

Conforme Habermas aponta, o dualismo, que se apresenta entre fatos e decisões, obriga a considerar como conhecimento válido apenas aquele proveniente

das ciências experimentais. No entanto, caso tentemos eliminar pelo conhecimento racional a redução empirista, não devemos nos surpreender, quando da tentativa desesperada de garantir institucionalmente uma ação preliminar e socialmente comprometida com os problemas práticos, ou seja, voltarmos ao fechado mundo das imagens e forças míticas em que a racionalidade subjetiva é a única regra (cf. HABERMAS, 2007a: pp. 162ss).

A própria crítica de Habermas à metafísica parece muito complicada porque sua postura de afirmar que na religião existem conteúdos semânticos relevantes possibilita entender uma proximidade entre a prática da religião e a metafísica; embora concorde com Kant, que afirma que a religião pode ser praticada somente nos limites da razão, tudo o mais é excesso, extravasamento do papel que concerne à razão prática.

Por isso, ao positivismo do conhecimento corresponde à tomada de decisão levando em consideração as opções no campo da *práxis*. A partir desse postulado, Habermas procura estruturar uma Filosofia da História orientada praticamente para entender o processo de desenvolvimento da racionalidade. Isso significa que os fins e os meios devem ser considerados como inseparáveis, embora necessitemos considerar o processo dialético para compreender essa inseparabilidade. Para o autor isso resulta na impossibilidade de uma objetividade totalmente imparcial. Portanto, precisamos construir uma Filosofia Crítica, que não seja ingênua e precipitada.

A preocupação central de Habermas consiste em demonstrar que é possível resolver as questões sociais e filosóficas baseando-se no diálogo, ou seja, na argumentação responsável que não exclua o outro do debate. O maior exemplo disso é a construção dos Estados nacionais antigos na Europa comparada com os Estados nacionais modernos surgidos depois de 1648. Antes do Tratado de Westfalia, a Europa utilizava apenas a força e a ética, mas a que prevalecia era a do mais forte; depois do tratado ocorreram modificações de cunho político com fundamentação filosófica, ou seja, a filosofia passou a ser utilizada como um instrumento de diálogo.

As relações internacionais demonstram claramente a intencionalidade da ação dos homens. Porque existe um interesse de forças políticas atuando em oposição a outro que não permite que todos estejam inseridos no discurso social. Mas não basta

fazer um discurso, é preciso que o processo de formação do indivíduo esteja de acordo com o discurso e se fundamente na responsabilidade e no comprometimento.

Nas palavras de Habermas, a sociedade contemporânea procura afastar-se do problema da metafísica tradicional. Ocorre que o movimento dessa mudança caminha partindo da concepção religiosa para fundamentar as ciências na experiência. Com efeito,

a desvalorização de conceitos metafísicos básicos também está relacionada com um deslocamento da autoridade epistêmica, que passa das doutrinas religiosas às modernas ciências empíricas (HABERMAS, 2002: p. 19).

Embora a epistemologia não se refira diretamente à ética, por ser neo-kantiana, Habermas acredita na força da razão teórica para fazer ciência dentro dos limites do conhecimento possível.

Dessa forma, aparece uma preocupação muito clara no pensamento de Habermas, a saber: a desvinculação da ética em relação à metafísica tradicional que retirou o norte de nossas ações. A filosofia contemporânea deve se contentar com o razoável.

Segundo Habermas as conseqüências da postura kantiana no que se refere à libertação da moral das amarras da teologia geraram inúmeras pluralidades na conduta moral. Isso significa que “a moral do igual respeito vale independentemente de qualquer tipo de contexto religioso” (HABERMAS, 2007a: 239).

Esse processo que tornou a moral independente da teologia se mostra presente quando o Estado moderno impõe a laicidade e declara a liberdade de conduta para seus cidadãos, desde que dentro da lei. Isso não é aceito, conforme veremos adiante, pelo Papa, que entende a lei divina como sendo a única verdadeira.

O ponto central passa a ser o conteúdo dos juízos e não mais Deus, pois, “o fato de considerarmos Deus ou a razão não muda o conteúdo das leis morais” (HABERMAS, 2007a: 239), visto que o conteúdo da moral e da religião é o mesmo.

Em certo sentido Kant também faz uma apologia da religião quando afirma que “existe apenas uma (verdadeira) religião: pode haver, no entanto, muitos tipos de fé” (*apud* HABERMAS, 2007a: p. 240). Assim, o que determina se um homem é digno de ser chamado bom é sua conduta, sua vida moral.

Resumindo a filosofia da religião, em uma palavra, seu papel de construir um conhecimento da religião nos limites da razão.

Nas palavras de Habermas:

Meu interesse na filosofia da religião, de Kant, toma como orientação a seguinte questão: é possível apropriarmo-nos da herança semântica de tradições religiosas sem borrar os limites que separam os universos da fé e do saber? E em caso afirmativo, como isso é possível? No prefácio à Disputa das faculdades, o próprio Kant lembra – e isso não foi certamente provocado por motivos de autoproteção – “a deficiência teórica da pura fé da razão, que esta não nega”. Ele entende a compensação de tal deficiência como “satisfação de um interesse da razão” e pensa que as sugestões e estímulos provenientes de doutrinas da fé, transmitidas historicamente, podem contribuir “mais ou menos” para tal sucesso (HABERMAS, 2007a: p. 238).

Em suma, a filosofia da religião de Habermas leva em conta a herança semântica postulada por Kant e tenta construir o conhecimento nos limites da razão transcendental.

III capítulo

O debate em torno da religião na sociedade contemporânea

Este capítulo trata especificamente do debate acerca da religião em nossos dias, abordando alguns comentadores de Habermas e também do debate deste com o então cardeal Ratzinger na Academia Católica da Baviera.

Como já foi visto, a diversidade moral presente na modernidade se chocou de modo explosivo com visões tradicionais de mundo (cf. atentados de 11.09.2001), causando uma reação religiosa, no entender de Habermas, na sociedade que se dizia secularizada.

Se Habermas entende que existe uma determinada capacidade da modernidade de se desdobrar em acontecimentos que nem sempre a razão entende, e que somente a dialógica pode responder de maneira adequada à diversidade moral existente na contemporaneidade, o atual Papa Bento XVI também entende que existe uma dualidade entre religião e razão, a qual não deveria existir.

Na dialógica, entendida como capacidade de compreensão pela linguagem de noções diferentes de moral e de religião, temos um possível que pode contribuir para a superação o problema do esvaziamento semântico da contemporaneidade, que levou a perda de sentido dos valores morais e trouxe tensões para o mundo, especialmente entre as religiões.

Embora Ratzinger não seja um defensor da dialógica, ele é favorável ao debate porque reconhece o encontro entre as culturas e que um permeia outra. Isso fez com que as certezas éticas passassem não servir mais para nortear a ação e gerou um problema. Para resolver essa questão a ciência ou a razão, por si só, de acordo com Ratzinger, não é suficiente, pois não consegue etos.

no processo de um encontro e permeação das culturas, desfizeram-se em grande parte as certezas éticas que antes serviram de suporte; continua sem resposta a questão fundamental: o que é o bem propriamente dito, sobretudo no contexto dado atualmente? E por que esse bem deve ser praticado, mesmo que seja em prejuízo próprio? A mim me parece óbvio que a ciência como tal não é capaz de produzir um etos, ou seja, uma consciência ética renovada não surgirá como fruto de debates científicos (RATZINGER, 2007: p. 62-63)

Caso o atual Papa Bento XVI esteja correto no que tange à insuficiência de resultados no debate dos cientistas na busca de uma ética, não estaria novamente a noção ocidental de razão correndo perigo? No entender do Papa restou apenas a responsabilidade de se fazer uma crítica consistente aos avanços da técnica. Para tanto a Dialógica é um instrumento importante porque iguala os diferentes participantes do debate na mediação da linguagem, produzindo um símbolo que serve de canal de comunicação, conforme entende Ricoeur em sua obra principal chamada “Metáfora Viva”. O que restou à Filosofia no entender de Bento XVI é a responsabilidade pelo ser humano.

Assim, sobrou apenas a responsabilidade da ciência pelo ser humano enquanto ser humano e, sobretudo, a responsabilidade da filosofia de acompanhar de forma crítica as ciências singulares, denunciando conclusões precipitadas e certezas aparentes sobre o que é o ser humano, de onde vem e para que existe, ou, em outras palavras, eliminando o elemento não-científico dos resultados científicos com os quais não raramente se confunde, para manter aberto o olhar sobre o todo, sobre as demais dimensões da realidade humana, da qual as ciências só podem mostrar aspectos parciais (RATZINGER, 2007: p. 63-64).

Nessa perspectiva o Direito e o Estado moderno assumem características extremamente importantes porque “a liberdade sem direito é anarquia que destrói a liberdade” (Ibid, p. 65).

Enquanto Habermas propõe o uso adequado da dialógica para tentar mediar os debates entre fé e saber e evitar excessos, Ratzinger fala de um exagero que deve ser contido em ambas as partes, ou seja, na Fé e na razão.

Tínhamos visto que existem patologias na religião que são extremamente perigosas e que exigem que se use a luz divina da razão como uma espécie de órgão de controle que a religião deve usar constantemente para sua purificação e reordenação, idéia que, aliás, já era defendida pelos padres da igreja. Mas, nossas reflexões mostraram que existem também patologias da razão (fato do qual a humanidade em geral não tem a mesma consciência). Existe a *hybris* da razão, que não é menos perigosa; por causa de sua eficiência potencial, é até mais ameaçadora, pois produz a bomba atômica e enxerga o ser humano como um mero produto. Por isso se faz necessário que a razão também seja levada a reconhecer seus limites e a aprender com as grandes tradições religiosas da humanidade. Quando ela passa a se emancipar completamente, deixando de lado a disposição de aprender e de se correlacionar, ela se torna destruidora (Ibid, p. 87-88).

Por outro lado, o texto de Habermas sobre *Glauben und Wissen* mostra também que a religião, que outrora foi definida como superada, reaparece com força

esmagadora devido à comoção gerada pelos ataques de 11 de setembro de 2001 às torres gêmeas em Nova York (HABERMAS, 2002: p. 62). Por isso a fé tem algo a dizer dentro desse cenário moderno e existiria uma correlação entre fé e saber.

O que importa é uma “libertação da obcecação histórica de que a fé já não teria nada a dizer ao ser humano atual pelo simples fato de ela contradizer a idéia humanista da razão, do iluminismo e da liberdade”. Nesse sentido, eu falaria da necessidade de uma correlacionalidade entre razão e fé, entre razão e religião. Ambas são chamadas a se purificarem e curarem mutuamente, e é necessário que reconheçam o fato de que uma precisa da outra (RATZINGER, 2007: p. 89).

Essa correlacionalidade impediria a *hybris*³ tanto da fé quanto da razão, permitindo assim não repetir os erros que geraram a revolta dos muçulmanos que atacaram as torres gêmeas em 2001.

Evitar os excessos pode garantir que as diferentes matrizes religiosas de origem monoteísta possam coabitar pacificamente, ou seja, evitar um dogmatismo universal e impróprio para a diversidade cultural e religiosa de nosso tempo. Desse modo é importante que tenhamos em mente que precisamos incluir todas as religiões na discussão.

É importante incluí-las na tentativa de uma correlação polifônica, na qual elas próprias possam abrir-se à complementaridade essencial de razão e fé, de modo que possa ter início um processo universal de purificação no qual possam ganhar, por fim, um novo brilho aqueles valores e normas que, de alguma forma, são conhecidos ou vislumbrados por todos os homens, para que possa ganhar nova força e eficácia na humanidade aquilo que mantém o mundo unido (Ibid, p. 90).

É nesse ponto que emerge novamente uma tensão entre Habermas e Bento XVI, porque o cristianismo, apesar de ser não mencionada diretamente, pretende ser justamente uma religião única e universal e isso está implícito no discurso de Bento; enquanto que Habermas, como dissemos anteriormente, entende a sociedade pós-metafísica como plural inclusive no âmbito religioso.

Embora muitos pensadores contemporâneos afirmem que é impossível relacionar fé e saber, entendemos que Habermas não parte da oposição clara entre ambos, mas quer sim aprofundar o debate. Um dos adeptos dessa postura de separação e oposição afirma:

³ Entendida no sentido grego de excesso, passar da medida. (ver Aristóteles, Ética a Nicomaco)

Em ocasião do recebimento do Friedenspreis, em 2001, Habermas ministrou uma conferência com o título hegeliano de *Fé e saber*. Neste texto, Habermas afirma que de fato a religião segue desempenhando um importante papel na sociedade secularizada ao oferecer orientação a muitas pessoas. Deste ponto de vista, parece-me que Habermas se limita a constatar um dado de fato, sem atribuir-lhe necessariamente valor positivo, apesar de ele reconhecer a importância da religião na discussão de temáticas moralmente relevantes como a biogenética. Seu apelo para um maior diálogo entre os cidadãos crentes e os secularizados não deve ser lido como uma espécie de rendição do agnóstico Habermas à superioridade da religião, como gostariam alguns intérpretes interessados (PINZANI, 2009: p. 213).

É verdade que Habermas não se rendeu a superioridade religião, mas por outro lado ele reconhece que existe um valor positivo na religião presente na sociedade contemporânea, ou seja, existe um sentido no discurso religioso, mesmo que não seja teológico, há um sentido ético e moral nas religiões. Portanto há um reconhecimento da possibilidade de diálogo entre crentes e secularizados, que nós podemos afirmar que é dizer que podem dialogar. Habermas se apóia em Kant para discutir a temática da fé e saber e não em pensadores que não aceitam uma Filosofia da Religião e separam radicalmente fé e saber como Schopenhauer. Kant parte de um pressuposto *a priori* da razão transcendental para postular uma Filosofia da Religião, enquanto que Schopenhauer define o pressuposto de patologia religiosa através da empiria, da observação *a posteriori*.

III .1 Tensões entre religiões

Alguns acontecimentos recentes acerca da religião vem pondo em evidencia as tensões referentes as religiões em nosso tempo. Um exemplo disso é

a globalização do fenômeno do terrorismo de inspiração Islâmica tem acirrado nos últimos tempos a discussão em torno das religiões monoteístas e do potencial de violência gerado, segundo alguns, por sua pretensão de absoluto e de universalidade (MACDOWELL, 2004: p. 419).

As religiões monoteístas sofrem influências diretas da conduta social, o que leva a crer que elas na verdade representam uma extensão da possibilidade de sentido dos indivíduos. Sendo impossível hoje realizar somente uma pregação apologética ou uma exaltação da fé, talvez seja necessário um recuo estratégico de todas as denominações

religiosas para que seja possível um diálogo. E até mesmo a inclusão do diferente no debate.

Em outras palavras, não podemos impor uma universalidade metafísica no mundo pluralista de nosso tempo. Se o fizermos estaremos desrespeitando a origem racional das religiões que sempre esteve circunscrita ao contexto social.

As principais tensões presentes na contemporaneidade podem ser resumidas a três âmbitos: a) o reaparecimento de grupos radicais e sectários; b) a aproximação do Estado e da igreja em alguns países teocráticos e c) a violência entre as religiões monoteístas.

No primeiro movimento observa-se uma tentativa de retomar antigos problemas, como a atitude dos teólogos radicais, de ordem moral para justificar as revoltas e atitudes de cunho extremista.

No segundo âmbito, observa-se a retomada de poder das correntes religiosas. Basta lembramos, como exemplo, o Irã, países que representam o caminho inverso do processo de saída da igreja do âmbito público.

E na terceira tensão observa-se a violência entre os três modelos de monoteísmo do ocidente, islamismo, cristianismo, e judaísmo.

Embora Habermas saiba que é um tanto difícil, senão impossível, atingir uma dialógica pura, as tensões entre as religiões na contemporaneidade poderiam ser amainadas se houvesse certa abertura e também um reconhecimento do limite do discurso religioso na sociedade secularizada de nossos dias.

De acordo com Brunkhorst os movimentos radicais ganham espaço na sociedade da América, especialmente em momentos de crise como a de 2008, isto é,

Religião e capitalismo mais uma vez estão em estreita relação, como podemos ver de forma dramática a crise financeira mundial de 2008. Nos E. U. A. os fundamentalistas religiosos no Congresso votaram contra o socorro porque não acreditam na motivação em paradigma científico da desregulamentação dos mercados e na episteme neoliberal, mas por sua crença em Jesus cristo (BRUNKHORST, 2008: p. 176).

Entrando em confronto direto com as concepções científicas presentes na sociedade secular, essa diferença entre religião e ciência parece ignorar o triunfo dos marcos de desregulamentação da economia e da epistemologia do paradigma neoliberal.

Precisamos levar em consideração algo fundamental no que se refere a diferenciar religião de capitalismo. “Religião é bem diferente do capitalismo moderno no que tange a solidariedade. Contrária aos mercados e ao capitalismo, religião está internamente ligada com a solidariedade” (BRUNKHORST, 2008: p.179). Esse vínculo da religião com a solidariedade talvez permita com que ela sobreviva à força incomensurável do capitalismo e até mesmo se adapte a ele. Uma vez que o princípio de solidariedade é externo ao capitalismo. Novamente, talvez a religião consiga se adaptar com tanta propriedade à sociedade capitalista porque ela empresta de fora esse princípio de solidariedade que no capitalismo puro não há.

O nexos entre a noção capitalista e a tensão entre os monoteísmos se encontra justamente na forma em que cada um deles lida como a livre iniciativa, o mercado sem regulamentação e a lei da oferta e da procura, pressupostos básicos do capitalismo. Sendo que as religiões monoteístas em geral pregam a solidariedade, a dedicação ao outro, a não competição dentro de suas instituições e na prática diária da moral. Além disso, postulam uma economia de bens que seja somente suficiente para a própria sobrevivência, não acúmulo de capital.

Segundo Brunkhorst, existem duas implicações no pensamento de Habermas acerca da crítica a essa postura de não solidariedade no capitalismo. A primeira crítica implica em que não há democracia sem uma política (ou uma prática política). Para Brunkhorst a democracia só faz sentido dentro do contexto pluralista, que é característico da sociedade pós-metafísica. Essa mentalidade pós-metafísica não é muito bem vista por Habermas devido à sua perda semântica na religião porque o conteúdo deveria passar pela tradução até chegar a uma linguagem inteligível aos indivíduos secularizados.

Uma segunda consequência é a

repressão e dominação, não só, como Marx e Rorty supunham, o significado materialista ou social estrutural da expropriação econômica e opressão política, mas portanto como Bloch, Benjamim e Adorno ou mais tarde, Foucault e Judith Butler argumentaram, os aspectos éticos, culturais ou meta-significado político do discurso-poder, o discurso-polícia, exclusão semântica, silenciando etc (BRUNKHORST, 2008: 186).

De acordo com Brunkhorst, Habermas critica a tentativa de eliminar a razão do debate sem levar em consideração a importância da possibilidade de uma ação

comunicativa mediada pela linguagem racional, bem como a exagerada crítica à ideologia sem nenhuma postura crítica de análise.

Habermas necessita dos projetos intelectuais como a criptoteologia de Benjamin a dialética negativa de Adorno ou desconstrutivismo de Derrida que, o que pode ser racionalidade reconstruída em termos de racionalidade comunicativa, e que é uma teoria da crítica redentora, e ele precisa em primeiro lugar, porque a racionalidade comunicativa tem a mesma extensão como a solidariedade universal, (BRUNKHORST, 2008: p.187).

Apesar de acreditar parcialmente na proposta de Adorno de levar adiante a proposta do esclarecimento, ainda de acordo com Brunkhorst, Habermas não concorda com o esvaziamento semântico da sociedade pós-moderna postulado especificamente por Lyotard. Esse em sua obra “Condição pós-moderna” relata as origens da fragmentação dos valores e da moral de nosso tempo.

Habermas acredita, é verdade, em Benjamin, sobretudo na idéia de solidariedade universal, mas reconstruída de modo a levar em conta a ação comunicativa como mediação.

Como Habermas demonstra, qualquer reconstrução da crítica redentora de Benjamin em termos de racionalidade comunicativa deve descartar a esperança religiosa que todos os homens substancialmente devem ser reapresentados, mas ele mantém a idéia de uma participação virtual através da interpretação presente (BRUNKHORST, 2008: p.188).

O problema central não é aceitação da postura de Benjamin, mas na verdade como podemos atingir o núcleo da experiência religiosa na sociedade contemporânea. Essa experiência religiosa genuína estaria em contradição com o Estado secular e o próprio cidadão secular.

A experiência religiosa de um estranhamento frente ao que se propõe na sociedade secularizada gera uma profunda tensão Isso não pode ser simplesmente chamado de irracionalidade porque nos encontramos numa sociedade herdeira do iluminismo.

Conforme aponta Habermas em vários momentos de sua obra, a religião passou a ser uma questão pública devido seu potencial semântico que os secularizados não podem negar e devido ao seu valor moral que continua presente entre as diferentes denominações religiosas reafirmando a tese de Kant acerca da religião nos limites da razão. Sendo que em essência a religião não é ruim, depende de como se dá sua

prática e é nesse campo que ocorre as principais tensões e conflitos entre as religiões que propõe com caminho de possível solução o método dialógico.

As tensões entre as religiões ficaram no âmbito da relação com o diferente e a exclusão da metafísica do debate público que a esfera pós metafísica tenta formular, nas a religião insiste em aparecer no debate público e por isso tem seu valor no debate acerca da moral.

III. 2 Fé e Saber e a Possibilidade de uma Reserva Semântica na Religião

O processo de secularização no Ocidente sempre foi muito controverso. Muitos pensadores afirmaram em alguns momentos que a religião estaria relegada ao esquecimento, e em seu lugar seriam colocadas respostas mais adequadas às inquietações do ser humano. A saída dos fiéis das igrejas e a retirada da religião da esfera pública representariam definitivamente a vitória da ciência sobre as superstições da religião.

Essa crença na razão gerou o enquadramento das crenças religiosas, mas a mudança que colocou o homem no centro do universo provocou algumas dificuldades. Inicialmente, definir o que é religião gera uma redução drástica do sentido do termo em âmbito público. Outro aspecto é relegar a religião ao âmbito privado, bem como a sua definição de crença particular ou subjetiva. Essas duas perdas de conteúdo semântico associado ao processo de secularização crescente na Europa do século XX mudaram definitivamente o panorama do cristianismo no Ocidente.

A crença religiosa é importante porque por seu intermédio é que se pode ter uma visão da totalidade do homem; por isso, por caminhos diferentes Habermas e Ratzinger acabam convergindo no final, pois ambos entendem que é necessário que haja uma reserva mínima de valor moral que garanta e leve em conta a existência de um transcendente.

Enquanto que Habermas enfatiza a visão filosófica de mundo, apoiado, sobretudo, no conceito de agir comunicativo que preza pela argumentação coerente e lógica e também pela tolerância em permitir que todos exponham seus argumentos com igual possibilidade; Ratzinger procura por intermédio da metodologia teológica reafirmar a verdade da fé crista e criticar a razão secular e seus exageros.

Esse caminho diferente também implica em uma discordância parcial entre eles, porque os dois reconhecem o potencial racional e intelectual do ser humano de se posicionar frente a situações cotidianas e das crenças religiosas, mas destoam quando se trata do fundamento e da origem das visões de mundo. A superação da dicotomia entre racional e religioso se dá medida que o indivíduo se lance no es

curo para afirmar o religioso. Uma tentativa de superação dessa dicotomia entre racional e religioso fora o existencialismo de

Kierkegaard (que) descreve desta maneira, inspirando-se em formas de vida patológicas, estágios sintomáticos de uma “doença para a morte”, salutar, e figuras de um desespero inicialmente reprimido e que, a seguir, ultrapassa o limiar da consciência obrigando, finalmente, a uma conversão da consciência centrada no eu. Essas diferentes figuras do desespero constituem outras tantas manifestações do fracasso da relação existencial fundamental que poderia tornar possível um ser “si mesmo” (Selbst) autêntico. Kierkegaard descreve os estados inquietantes de uma pessoa que, de um lado, se conscientiza de que está determinada a tornar-se um “si mesmo” mas que, de outro lado, foge para uma das seguintes alternativas: “desespera de querer ser alguém ou, num nível ainda mais baixo: desespera de querer ser “si mesmo” ou, descendo para o nível mais baixo de todos: desespera de querer ser um outro diferente do que é”. Quem, no final das contas, reconhece que a fonte do desespero está, não nas circunstâncias, mas recalcitrante, porém, mesmo assim, infrutífera, de “querer ser alguém” (HABERMAS, 2007a: p.265-266).

Em geral a oposição entre fé e saber não possui sua origem em Habermas, muito se debateu na história do ocidente sobre tal separação, muitos também foram os conflitos resultantes de tal tensão.

Em sua obra de 2002, Habermas faz um apanhado geral dos argumentos que levaram o ocidente aos conflitos entre esses dois campos de conhecimento na história do pensamento ocidental e traz as tensões entre Estado e igreja, que reaparecem nos Estados ditos seculares.

Desse modo, para D’arçais, (2009), em uma crítica a Habermas, não seria possível um discurso religioso na tentativa de fundar as ações do Estado e da moral, logo a aceitação de um discurso legítimo evocando a pluralidade estaria destruindo o caráter laico da sociedade.

Por isso, ainda para este autor, os conceitos de esfera pública e privada em Habermas estariam apenas mascarando a aceitação de uma visão religiosa de mundo, Habermas abriria uma perigosa possibilidade da retomada dos argumentos religiosos na esfera pública (D’ARCAIS, 2009).

Desse modo, permanece o sentido oral que a religião procura dar a vida cotidiana e seu modo de interpretar o mundo ainda fazem sentido como orientação pessoal para muitos fiéis que convivem com os chamados cidadãos seculares.

III. 3 Diálogo Habermas-Ratzinger: esferas pública e privada.

O debate entre Habermas e o então cardeal Ratzinger ganhou notoriedade mundial depois de uma conferência na academia da Baviera em janeiro de 2004, tendo girado em torno de fé e razão, avanço da ciência e multiculturalismo. Em texto anterior a esse debate, Habermas já havia apontado suas teses sobre fé e saber (HABERMAS, 2002), mas ainda não havia tido a oportunidade de debater a questão frente a frente com o Cardeal Ratzinger.

O diálogo entre o atual Papa Bento XVI e Habermas serviu de pretexto para que as discussões acerca da religião e da razão voltassem à baila. Os principais pontos defendidos por Habermas foram: 1- o liberalismo político, 2- independência de fundamentação do Estado frente à religião, 3- natureza secular do Estado, 4 – sociedade pós-secular e consciência pública, e 5- religião e seus processos de assimilação de outras filosofias.

A contra argumentação de Ratzinger caminhou pelos seguintes pontos: 1- debater o projeto de ética universal proposto por Hans Küng, 2- a quem compete a autoridade ou o poder do direito, 3- a natureza do poder, 4- tutela da razão e interculturalidade, 5- tutela da religião.

A origem semântica da filosofia do ocidente, apoiada na concepção grega especialmente Platão e Aristóteles, possui grande valor nos debates religiosos - especialmente nos que envolvem cristãos - onde, com efeito, emerge uma dúvida substancial, que também parece retórica. Uma vez que a resposta afirmativa parece satisfatória: podemos fazer uso dos conteúdos semânticos das gerações passadas para pensar a religião hoje?

Partindo da crítica que Ratzinger faz a origem dos argumentos dos pensadores seculares, percebemos que ele faz uma tentativa sistemática de defender os preceitos do catolicismo criticando, sobretudo, a razão científica, seu potencial destruidor e a

tentativa de secularizar a moral. Já Habermas procura identificar elementos na religião que ainda sirvam para o debate moral sem que se imponha uma secularidade irrevogável, por isso da importância do agir comunicativo.

Embora haja uma concordância entre o filósofo alemão e o cardeal em relação à secularização e às patologias da religião, Ratzinger critica a razão e lhe atribui patologias até mais pesadas que as da religião.

Uma das principais motivações da discordância entre Habermas e Ratzinger é a definição acerca do fracasso ou não da razão iluminista. Ambos consideram que a razão contemporânea se mostra inteiramente insuficiente porque seus postulados não conseguem se auto-sustentar, e como consequência a relação entre fé e saber acaba por se tornar uma tensão que irrompe nas diferentes dimensões da vida cotidiana. Mas Ratzinger considera que o projeto da razão moderna não pode se auto-sustentar, enquanto que Habermas acha que a razão moderna sofre com a tensão entre fé e saber, que a faz estremecer, o que resultou, em alguns casos, em acontecimentos violentos. E a razão para se sustentar precisa reconhecer seus limites.

Entretanto, a razão não é capaz de recuperar a idéia de uma aproximação do reino de Deus sobre a terra – a qual extrapola a lei dos costumes – lançando mão apenas dos postulados de Deus e da imortalidade. Muito mais do que isso, a intuição que se liga a tal projeção lembra que o correto tem de procurar respaldo no bem concreto de formas de vida melhores e melhoradas. As imagens orientadoras de formas de vida não-fracassadas que poderiam auxiliar, de certa forma, mesmo sem a certeza da proteção divina – como um horizonte do agir que é, ao mesmo tempo, confinante e propiciador de abertura, porém, não como a comunidade ética kantiana no singular e também não nos contornos rígidos daquilo que é devido (HABERMAS, 2007a: p. 255-256).

Por isso, a filosofia procura estabelecer os caminhos práticos da mudança sem ficar presa na armadilha da razão teórica que opõe fé e saber de maneira radical. Muitos filósofos modernos tentaram encontrar um sentido na existência humana no mundo histórico para se livrar da prisão ocidental da razão científica.

Desde Hegel até Marx e o marxismo hegeliano, a filosofia tenta, seguindo as pegadas semânticas do “povo de Deus” deixadas para trás por Kant, apropriar-se do conteúdo de libertação coletiva encontrável na mensagem de salvação judeu-cristã. Entretanto, para Schleiermacher e Kierkegaard, a salvação individual – a qual levanta as maiores dificuldades para a filosofia orientada para o geral – constitui o núcleo da fé. Esses dois pensadores são cristãos, porém, pós-metafísicos. O primeiro assume alternadamente dois papéis que Kant separara: o do teólogo e o filósofo; o outro mergulha no papel do escritor religioso, passando

a enfrentar os desafios de um Sócrates que filosofa à maneira kantiana (HABERMAS, 2007a: p. 261).

O esforço de seguir “as pegadas semânticas do povo de Deus” encontra enormes dificuldades devido ao esvaziamento do sentido semântico da religião na contemporaneidade, pois nem mesmo um resquício de moralidade se encontra inteiramente preservado. Aqui encontramos um ceticismo que remete a sua origem a Hume e que entende a base da conduta humana como o hábito, o que implica na impossibilidade de determinar o fundamento para as crenças mais íntimas, de modo que o ceticismo em relação à metafísica implica em considerar a empiria como a possibilidade mínima de um conhecimento comum. A moral de Hume se define por um conjunto de costumes porque na razão não há verdade nem falsidade; o que existe é um desacordo entre as idéias e a existência real dos fatos. Com efeito, a simpatia é uma necessidade para que exista moral, portanto, é sua uma condição necessária.

Ratzinger poderia devolver o problema dos limites da religião ao apresentar os limites da sociologia e da filosofia. Habermas fala de uma série de limites referentes à religião e a razão, enquanto que Ratzinger fala apenas dos limites da razão, pois a autofundação da razão em âmbito ontológico não prova nada. Partindo de uma visão teológica sistemática ele poderia, por exemplo, evocar a união ontológica de Deus com o homem e seus graus de hierarquia, usando a filosofia como instrumento.

De modos diferentes Ratzinger e Habermas reconhecem o valor da religião para fornecer fundamentos para o agir moral. Hume não acreditava nisso, pois para ele a moral é hábito. Já Hegel acreditava na possibilidade de uma moral racional e no desenvolvimento do espírito para buscar o agir em prol do bem comum. Contudo, Habermas discorda de Hume e não concorda totalmente com a posição hegeliana, especialmente no que tange ao modelo de conhecimento da verdade. Por ser seguidor de um neokantismo, Habermas concorda com a impossibilidade de conhecer a coisa em si, mas entende que pela dialógica podemos tomar decisões mais próximas do melhor, ou do bem comum. Essa tentativa de permitir um diálogo entre os diferentes garante certa reserva simbólica porque todos podem expor seus argumentos sem o constrangimento frente ao outro que pensa diferente. Ratzinger não concorda com Hume nem com Hegel e pensa que a religião tem uma função muito maior do que apenas fornecer conteúdo semântico, pois para ele a religião é moral.

Existe um conteúdo simbólico que deve ser preservado para que se garanta um mínimo de coesão social. Por isso a similaridade com Deus não pode ser destruída pela ciência objetiva.

A transformação da condição de similaridade com Deus do ser humano em dignidade igual e incondicional de todos os seres humanos é uma dessas transposições preservadoras que, para além dos limites da comunidade religiosa, franqueia ao público em geral, composto de crentes de outras religiões e de descrentes, o conteúdo de conceitos bíblicos. Walter Benjamin foi um daqueles que algumas vezes conseguiram realizar essas transposições (HABERMAS, 2007b: p. 50).

Ratzinger não concorda com a definição de similaridade com Deus porque existe uma hierarquia notória entre Deus e os homens e que somente na comunidade religiosa é que se vive a verdadeira fé. Mas essa transformação da condição de similaridade de que fala Habermas é um esforço que permite a transmissão da mensagem religiosa sem que se faça uma tentativa de imposição de determinada crença ou posição moral frente ao público composto por pensamentos distintos.

É preciso entender, conforme apontam os estudiosos da religião que se apóiam na cultura, que as diferentes formas de religião são sempre frutos da criação do homem. Desta sorte, querer impor um discurso religioso católico, judaico ou islâmico como sendo o único verdadeiro é um excesso da razão que quer ser universal unindo conhecimento teológico com verdade semântica. Assim,

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, 2007a: p. 263).

Na realidade, precisamos nos libertar dos exageros da tentativa de provar ontologicamente a existência de Deus, precisamos evitar o exagero de Anselmo que propôs a prova logicamente e quis transpô-la para o âmbito ontológico. Isso retirava da teologia seu papel principal, refletir racionalmente sobre os atributos de Deus. Segundo Habermas

A justificação filosófica da experiência religiosa em geral liberta a teologia de um peso de prova desnecessário. Provas da existência de Deus, metafísicas, bem como especulações similares, são supérfluas (HABERMAS, 2007a: p.263).

Caso não tenhamos a perspicácia necessária estaremos rejeitando a autonomia da razão e retornando ao preceito da culpa que leva em si a noção de pecado. Estaremos novamente presos na irracionalidade do misterioso Deus judaico-cristão que é incognoscível pela razão.

A consciência do pecado, radicalizada, faz com que a autonomia da razão caia na sombra do poder puro e simplesmente heterogêneo daquele Deus que é irreconhecível, atestado apenas pela história e que se comunica a si mesmo. Tal lance neo-ortodoxo que contradiz a autocompreensão antropocêntrica da modernidade constitui um estágio extremamente importante na história da filosofia da religião inspirada em Kant. Porquanto ele fortalece o atacado de limites entre a razão e a religião, desta vez partindo do continente da fé da revelação. E neste procedimento demarcatório, Kierkegaard emprega a autolimitação transcendental da razão kantiana contra o próprio antropocentrismo inerente a ela. Não cabe à razão traçar limites à religião, já que a experiência religiosa indica à razão o espaço que ela não pode ultrapassar (HABERMAS, 2007a: p.265).

Habermas não propõe que a razão estabeleça limites para a experiência religiosa, mas permita refletir sobre o papel da religião sem tentar converter ou constranger o interlocutor a assumir uma posição que não é verdadeiramente a sua identidade autêntica.

A distinção entre moral e religião habermasiana, que é de inspiração kantiana, não é unanimidade entre os comentadores, Pinzani, por exemplo, deixa claro que a proposta da Habermas é rejeitada por Ratzinger, visto que não aceita tal distinção e para quem a verdade da igreja católica é a única e universal e, portanto, inegociável. Essa interpretação de Pinzani, que é polemica, difere do que falamos anteriormente que Habermas e Ratzinger, por modos diferentes, chegariam no mesmo ponto. Pinzani pensa que os dois são inconciliáveis:

varias confissões ou instituições religiosas, começando pela igreja católica, parecem ter muitas dificuldades em renunciar a essa atitude. O próprio Joseph Ratzinger nunca cansou de insistir sobre a não-negociabilidade da verdade que a igreja presumidamente possuiaria e, portanto da sua postura moral, incluída a condenação de certos modelos de vida ou de práticas como o aborto, pesquisa com células-tronco, a eutanásia etc (PINZANI, 2009: p. 216).

Desse modo, aqueles que acreditam que há uma proximidade entre o filósofo alemão e o atual Papa devem estar atentos às sutilezas que os diferenciam em muitos pontos suas posturas em certos aspectos, sobretudo no âmbito da moral.

A tentativa desesperada de buscar identidade em meio à pluralidade mostra o quão importante é o sentido da existência humana, quando esse sentido falta prevalece a angústia de não se saber entender o real sentido do mistério da existência, que permanecer inacessível a nós mortais. Isso se mostra com mais clareza na nossa realidade por causa das posturas relativistas e reducionistas que se expandem cada vez mais.

Em uma visão mais abrangente sobre o mundo contemporâneo percebemos que a tentativa moderna de fundar a razão em um universal ontológico *a priori* se encontra desnucleada, ou seja, falta-lhe fundamento que promova uma realidade eficiente e efetiva das coisas.

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 auto-assenhoreamento arrogante (HABERMAS, 2007b: p. 45).

As definições teológicas acerca da existência de Deus possuem dois problemas básico: 1- impossibilidade de prova ontológica; 2 impossibilidade de provar Deus pelos atributos.

Apesar dos problemas de tais definições teológicas de Deus, elas ainda são mais simpáticas e cabíveis do que as propostas de niilistas e filósofos pessimistas que retiram todo o sentido simbólico presente nas Sagradas Escrituras. Isso significa que o homem de nosso tempo se debate com o problema da mensagem de Cristo e sua radicalidade. Segundo Habermas,

essas tentativas de renovação da teologia filosófica depois de Hegel são mais simpáticas do que aquele nietzcheanismo, 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. 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, 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 (HABERMAS, 2007b, p.46-47).

Esse caminho de Nietzsche está na direção oposta daquele proposto pelas Sagradas Escrituras que não postulam um vazio semântico, mas ao contrário postulam valores, leis morais, preceitos e normas sociais. Por isso, as sensibilidades individuais devem ser valorizadas e a reserva semântica da religião permite tal resgate.

Isso significa que a Filosofia da Religião não foi uma apropriação feita pelos cristãos, mas o cristianismo também contribuiu de modo qualitativo para configurar a Filosofia da Religião. Assim, a proposta de

filosofia da religião de Kant, pode ser interpretada inicialmente como a ufana declaração de independência da moral racional e profana das amarras da teologia. O próprio prefácio já inicia com uma declaração altissonante: “A moral, à medida que está fundada no conceito do homem tido como um ser livre, isto é, como alguém que, mediante sua razão, se liga a leis incondicionais, não necessita da idéia de um outro ser acima dele [...] nem de outra mola impulsionadora que não seja a própria lei”. Para descobrir a lei moral e reconhecê-la como pura e simplesmente obrigatória não se necessita mais da fé num Deus criador do mundo nem de fé num Deus salvador (HABERMAS, 2007a: p.238-239).

Esse grito de independência desencadeou um processo de secularização e por outro lado existe uma retomada da religião. Com efeito, a moral independente da teologia não pode se sustentar em vários aspectos e a dicotomia entre fé e saber precisa de uma ferramenta que as aproxime.

Conforme aponta Ratzinger existem duas forças se movendo no mundo em que vivemos:

Por um lado, temos a formação de uma sociedade mundial em que as diversas potências políticas, econômicas e culturais passam a depender cada vez mais uma da outra, tendo contato mútuo e permeando-se cada vez mais nos diversos âmbitos. Por outro lado, temos o desenvolvimento das possibilidades do ser humano, do poder de criar e destruir que, superando tudo o que até hoje era habitual, levanta a questão do controle jurídico e moral do poder. Impõe-se, por isso, com urgência a pergunta como as culturas em contato entre si podem encontrar bases éticas que levem sua convivência ao caminho correto, de modo que seja possível construir uma forma comum de responsabilidade jurídica para submeter o poder ao controle e à ordem (RATZINGER, 2007: p. 61-62).

O que se destaca realmente no debate de Habermas com Ratzinger é que os dois partem de cosmovisões diferentes. Enquanto que Habermas parte da filosofia e da sociologia, Ratzinger parte da teologia e das Escrituras Sagradas. Na dicotomia da sociedade pós-metafísica cada um responde de modo diferente.

Habermas se pergunta sobre o papel da filosofia e da sociologia no mundo contemporâneo e entende que só faz sentido para a filosofia pensar a realidade e os problemas decorrentes com o uso crítico da razão. Enquanto isso, que o futuro Papa Bento XVI, apesar de não negar a importância da filosofia e das ciências, argumenta em defesa da revelação; para ele a filosofia deve servir para iluminar a fé cristã e conduzir o indivíduo a Deus.

No debate da academia da Baviera, Ratzinger deixou claro que sua posição teológica acerca da verdade cristã é firme e não cede aos flertes da retórica.

Essa regra fundamental deve ser concretizada na prática do contexto cultural do presente. Não há dúvida de que a fé cristã e a racionalidade secular do ocidente são os parceiros principais dessa correlacionalidade. Isso pode e deve ser dito sem falso eurocentrismo. Ambas determinam a situação do mundo como nenhuma outra das forças culturais. Mas isso não significa que as outras culturas possam ser deixadas de lado como se fossem uma “quantité négligeable”. Essa atitude revelaria uma hybris ocidental que nos custaria caro e pela qual, em parte, já estamos pagando (RATZINGER, 2007: p. 89-90).

Nessa citação fica evidente o quando o Papa afirma que o poder da ciência é limitado e que o verdadeiro poder vem de Deus. E mais diretamente critica a proposta da ciência de produzir um etos, entendendo que em seu bojo a ciência não consegue produzir ética (RATZINGER, 2007: p. 63). Já Habermas pensa ser fundamental que os debates sobre a moral aconteçam dentro da ciência e que ela não despreze a contribuição que a religião pode oferecer.

III. 4 Ética e Dialógica: Reserva semântica

A persistência do conteúdo semântico da religião não pode ser negada pelo Estado moderno porque existem elementos religiosos que Habermas considera relevantes na sociedade chamada pós-metafísica. Contudo uma linguagem como a medieval não cabe mais e por isso precisa ser traduzido em linguagem acessível aos crentes e aos cidadãos pós-metafísicos. O conteúdo semântico da religião presente na modernidade continua relevante e precisa ser entendido e traduzido para a realidade na dicotomia aparente entre fé e saber.

Segundo ele, existem duas concepções que se confrontam: “De um lado, o temor do obscurantismo e de um ceticismo em relação à ciência que se encerra na remanescência de sentimentos arcaicos; de outro, a oposição à fé cientificista no progresso, própria de um materialismo cru, que mata a moral” (HABERMAS, 2004a: 135).

Isso mostra também o quanto a linguagem religiosa fundamentalista é um fenômeno exclusivamente moderno. Os motivos das ações são dissonantes da secularização moderna. No entender de Habermas, “a violência é o reflexo da diferença temporal entre cultura e sociedade nos países de origem desses criminosos” (HABERMAS, 2004a: p.137).

Para as facções terroristas presentes no seio de alguns povos, a modernidade e a mentalidade política correspondente não convergem com a separação entre Religião e Estado no Ocidente. É, antes disso, uma fragmentação da razão e o desdobramento da modernidade. Desse modo, em certo sentido amplia-se a dicotomia entre fé e saber; por outro lado, muitos comentadores entendem que existe um complemento entre fé e saber na contemporaneidade.

A ética do discurso de Habermas procura desenvolver um lugar em comum para o debate entre as diferentes formas de ver o mundo e de se comportar frente as escolhas morais. Essa tentativa de dar lugar a pluralidade leva em conta os diferentes sentidos atribuídos a vida pelas culturas.

A ética do discurso permite a inclusão de todos no debate, mesmo que discordem, é evidente que isso gera um questionamento frente à profundidade do debate, mas não podemos exigir que todos os diferentes povos com suas religiões possam entrar em um acordo.

Na contemporaneidade existe algo além da pluralidade religiosa, há um sentido embutido em cada religião, uma reserva semântica que, no entender de Habermas, permite uma permanência das visões de mundo religiosas frente a feroz secularização. Assim, o agir comunicativo pode contribuir substancialmente para o desenvolvimento de um diálogo entre as diferentes religiões, possibilidade que se ouçam os diferentes pontos de vista, sem excluir ninguém, e através da argumentação se chegue a uma solução para os conflitos.

Um exemplo disso seria a aproximação entre fé e saber, que ao longo da história do ocidente sempre foram tema de grande debate, isso pode ser observado em inúmeros pensadores. Mas Habermas faz especial menção a Kant, que em certo sentido reconhece o papel moral da religião.

O Kant moralista também se volta contra o derrotismo esclarecido da descrença. Ele pretende, inclusive, salvar, das garras do ceticismo, certos conteúdos da fé e certas normas da religião, as quais podem ser justificadas dentro das fronteiras da simples razão (HABERMAS, 2007a: 237).

Portanto, no que tange a ética, Habermas tem em mente uma tentativa de debate em torno dos temas relevantes na sociedade contemporânea e a religião aparece no rol das suas preocupações como temática renovada e com conteúdo a ser considerado e compreendido no debate público, sobretudo no que diz respeito as questões éticas. A dialógica é o método proposto por Habermas para que esse debate sobre a ética aconteça num espaço que considera a reserva semântica de religião.

III. 5 Núcleo opaco na experiência religiosa

À filosofia não compete defender a fé religiosa porque até nossos dias ela permanece agnóstica, mesmo que na idade Média tenha servido de defensora da fé, no máximo ela pode auxiliar no entendimento da experiência religiosa, nunca dizer o que ela é.

Além disso, uma apologia da fé, elaborada com meios filosóficos, não é tarefa da filosofia, que continua agnóstica. No melhor dos casos, ela consegue projetar um círculo ao redor do núcleo opaco da experiência religiosa [*opaken Kern der religiösen Erfahrung*; em inglês, "opaque core"] quando se põe a refletir sobre as características do discurso religioso e sobre as peculiaridades da fé" (HABERMAS, 2007a: p. 162).

A preocupação central do pensamento do filósofo alemão Jürgen Habermas é entender a dinâmica e o funcionamento das relações entre as diferentes estruturas de conhecimento científico e a relação com a fé dos indivíduos modernos.

A razão pode propor um núcleo opaco ao redor da fé para tentar justificar as atitudes frente ao fanatismo religioso. Segundo ele, existem duas concepções que se

confrontam, isto é, o cientificismo cru de um lado e de outro o obscurantismo frente à religião. Mas mesmo que se aprofunde o debate acerca da cientificidade da fé ou se defenda um modelo obscuro, quase místico, não se chegará nunca ao núcleo da experiência religiosa porque esse é inacessível ao pensamento discursivo.

O verdadeiro problema não é muito um entendimento de Benjamin é que as construções e as reconstruções comunicativas da crítica redentora do discurso ainda não cobrem, e não podem tornar explícito o "núcleo opaco da experiência religiosa". O problema é que existe uma experiência religiosa que persiste na sociedade, e esta experiência se mostra primeiro muitíssimo estranha para o pensamento que é discursivo, e segundo esta experiência não é simplesmente irracional ou não iluminada. Ao contrário ela ainda funciona como uma fonte razoável, ou compreensível de solidariedade pública. É razoável e compreensível, porque as fontes religiosas de solidariedade ainda criam importantes argumentos, que inspiram a prática dos processos de aprendizagem, e motivam um razoável poder de comunicação política. A experiência religiosa, pois, na medida em que é uma importante fonte pública dos processos de aprendizagem, não é privada, mas uma questão pública. (BRUNKHORST, 2008: p.188).

A solidariedade é um ponto importante entre as religiões de origem abraâmica porque ela permite um respeito entre as diferentes formas de se cultuar a Deus e também gera cooperação e não conflitos irreconciliáveis.

O máximo que isso gerou foi um conflito ontológico profundo entre os teólogos que defendiam uma posição de identidade da religião e da política e os que consideravam estes dois campos separados ontologicamente.

No campo do primeiro grupo jogam os “teólogos que (...) negam que a modernidade possua qualquer tipo de direito próprio, já que esta estaria desenraizada nominalisticamente, e tentam refundamentá-la ontologicamente numa ‘realidade de Deus’” (HABERMAS, 2007a: 166).

Conforme entendem os comentadores apresentados no capítulo I concordando com Habermas, a Filosofia da Religião apenas pode projetar um núcleo opaco ao redor da experiência religiosa se levarmos em conta o caráter agnóstico dessa Filosofia da Religião hoje. Com efeito, a relevância da religião no âmbito público se dá na medida em se valorizam as narrativas de cunho religioso como explicações de funcionamento de mundo.

O desdobramento imediato disso é que não podemos responder de modo descontextualizado os argumentos frente à sua natureza ontológica. Nas palavras de

Habermas os argumentos teológicos teria de ser respondidos no âmbito da teologia e nada além disso (HABERMAS,2007a: p. 139).

Já o segundo grupo, o dos filósofos, não se apóia nessa posição ontológica radical e permite uma maior liberdade de diálogo e debate entre as diferentes formas de saber. Porém, na contemporaneidade se expõe e se afirma na sociedade secular o esgotamento do modelo tradicional e a explosão de uma nova maneira de pensar se verifica. Mesmo as motivações das ações terroristas nos Estados Unidos foram religiosas por um lado e ideológicas por outro, mostrando como a tensão entre fé e saber assumiu contornos inesperados. Os motivos das ações são dissonantes da secularização em marcha desde a Revolução Francesa.

Para os grupos radicais islâmicos, a modernidade e a mentalidade politicamente correspondente não convergem com a separação entre Religião e Estado no Ocidente.. É, antes disso, uma fragmentação da razão e o desdobramento da modernidade. Com efeito, o pensamento contemporâneo, cada vez mais, amplia a dicotomia da entre secular e religioso. Isso porque em parte esses grupos, segundo Habermas, não entendem as verdades científicas como sendo conhecimento universal; novamente a relatividade das visões de mundo gera conflito.

Enquanto que

encontram-se nas sagradas escrituras 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 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 (RATZINGER, 2007: p. 48-49).

A tentativa de apropriação racional da experiência religiosa traz à luz os problemas de que falamos no capítulo inicial dessa dissertação: a dicotomia estabelecida entre fé e saber permite somente uma aproximação do real conteúdo religioso em si, que seria a essência da religião que seria inacessível para Kant, por exemplo.

Isso conjugado com a mudança da modernidade que afirma que a filosofia precisa se ocupar de coisas práticas, deixando de lado as elucubrações metafísicas da razão tradicional faz recuar ainda mais a experiência religiosa como conhecimento. Acentua-se no mundo contemporâneo a existência de racionalidades fragmentadas que se apóiam no relativismo do paradigma de Protágoras.

Porém, a teologia até que consegue combater tais problemas com sua postura sistemática.

Esses deuses anônimos da metafísica pós-hegeliana – a consciência abrangente, o evento imemorável, a sociedade não-alienada – tornam-se presas fáceis da teologia. Eles se oferecem para serem decodificados como pseudônimos da trindade do Deus pessoal que se comunica a si mesmo. (RATZINGER, 2007: p. 46)

A dicotomia entre fé e razão é tão forte que debates em torno da dignidade humana e de novos seres acentuam a crença no saber, mas ao mesmo tempo cresce o número de pessoas que acentuam a fé como experiência de vida.

Se por um lado, o conhecimento da razão teórica permite que o cientista faça seus experimentos de modo a conseguir entender como funcionam as leis da natureza ou como se comportam os diferentes corpos, por outro lado não há garantia de comprovação empírica dos conteúdos da razão prática.

Na contemporaneidade é possível produzir inclusive outros seres por intermédio de manipulações genéticas, evidentemente com todas as controvérsias que isto gera. Com efeito, é a razão teórica permanece triunfante sobre a razão prática. Um dos exemplos dessa diferenciação é a constante valorização que se dá ao trabalho científico e a falta da mesma valorização às reflexões éticas.

Existe um argumento muito mais forte na contemporaneidade, ou seja, há uma demanda crescente por respostas rápidas e eficientes no que tange aos anseios pessoais para resolver problemas de saúde, econômicos ou da ganância infinita por poder do homem.

A presença da religião como experiência de vida concreta e presente em nossa sociedade, mostra que o núcleo opaco que a filosofia pode projetar ao redor da experiência religiosa possui sentido e valor semântico para estas pessoas religiosas.

Mesmo que o argumento utilitarista tenha uma força nunca antes existente, porque une a demanda e a oferta de modo irresistível existe um problema de fundamento para sua sustentação teórica, que pode ser expressa da seguinte forma: se tudo é relativo então o relativo não pode ser universal. Assim, na multiplicidade de propostas éticas presentes na filosofia contemporânea, é o utilitarismo que consegue um resultado mais rápido e sem as amarras dos entraves morais religiosos.

Desta maneira ainda faz sentido pensar sobre Deus, alma, liberdade ou imortalidade; mesmo que o que importa para a maioria seja o material, o incondicionado ainda serve para alguns como referência moral. Mesmo que a razão teórica tenha se especializado em fazer *episteme* e não pode pensar de modo apropriado nenhum universal incondicionado, nossas ações precisam de um referencial fora do mundo empírico. Porque o máximo que consegue, através da razão teórica, é formular um paradigma convencionado por uma determinada comunidade científica. Por conseguinte, os objetos da razão prática precisam ser incondicionados para que ela não caia na prisão da empiria, mesmo que sua origem se encontre na razão teórica em um princípio fenomênico de matéria empírica.

A epistemologia proposta pela ciência contemporânea é a ciência da aparência que responde as questões concernentes ao funcionamento das leis da natureza sem se preocupar com a essência dos seres. O entendimento da realidade em si está renegado à razão prática que se formula nas tábuas da categoria da liberdade e na busca dos conceitos de bem e mal.

A moralidade grega que punha na mesma dimensão *etheque* e *técne* não é aceita pela revolução científica, porque não existe mais um *télos* universal como o primeiro motor de Aristóteles que tudo atrai para si. Assim, se em Aristóteles o primeiro motor fez todos os seres, esses tendem para ele de maneira irresistível. Na modernidade há uma inversão que coloca o homem como o fim em si mesmo. Essa mudança de rota implica em novos paradigmas que colocam em cheque a razão clássica grega.

A modernidade se fragmentou em racionalidades que comportam diferentes noções de filosofia e ética que acabam se digladiando porque são em muitas situações

práticas opostas, por exemplo, uma é a doutrina médica acerca da ética e, por muitas vezes, outra é a prática.

Essa adoção impõe uma relatividade cultural que distingue a reflexão sobre a moral no âmbito ético nas diferentes culturas, resultando em diversidade ética na solução de problemas práticos.

O pensamento filosófico de nossos dias incorporou o relativismo e se acoplou ao mesmo tempo ao ceticismo de David Hume no que se refere à possibilidade da criação de universal metafísico. Dessa forma, o critério contemporâneo para a aplicabilidade de uma determinada teoria ou ação depende do hábito de um determinado grupo social que encontre respaldo jurídico no direito civil. É por isso que Kant se diz acordado do sono dogmático para salvar a metafísica. Contudo, Lebrum acusa Kant de ter sepultado para sempre a Metafísica, ou seja, “relegado a Metafísica ao âmbito da razão prática”. Se caminharos na esteira do ceticismo de hoje entenderemos que a principal preocupação da filosofia deixou de ser a essência para se concentrar na linguagem, no símbolo e também na ação comunicativa.

O que triunfou na filosofia contemporânea britânica foi o segundo Wittgenstein, pois o máximo que podemos fazer é aprender o jogo de linguagem porque nunca saberemos a essência das coisas. Com efeito, o sentido da linguagem se dá no uso e não *a priori*; isso aliado ao ceticismo de David Hume e ao argumento de Protágoras resulta no ambiente filosófico atual dos que seguem o pensamento analítico.

Para completar o cenário, associe-se o pessimismo do filósofo alemão Arthur Schopenhauer que considera o mundo como um ambiente de sofrimento constante. Estar em evidência a profunda cisão que existe dentro do homem contemporâneo que pode fazer epistemologia convencional, mas que recusou a busca do princípio para se manter preso ao sofrimento imanente. O espírito na filosofia contemporânea é marcado pela ambivalência de uma ciência profundamente desenvolvida e pelo vazio semântico presente na linguagem e nos seres.

Existe ambivalência até na definição de pós-secularismo porque parece que o processo de secularização não terminou,

A expressão “pós-secular” 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 conseqüências para as relações políticas dos cidadãos não-crentes com os crentes (RATZINGER, 2007: p. 52).

O vazio semântico se mostra nos secularizados. Ou os investigadores da ciência contemporânea que propõem adotar a desconfiança como paradigma, esses mostram a realidade imanente como impondo um ceticismo sobre a epistemologia. Tudo fica num nominalismo, que é anterior a Hobbes, mas encontra em parte seu fundamento na filosofia desse filósofo inglês, pois ele considerava que a essência do ser humano nada mais é do que a violência e o ciúme. A alegria desse ser se encontra em impor sofrimento sobre outrem porque o que rege sua conduta não é a busca do conhecimento, mas é a vaidade e satisfação das paixões individuais. Tal noção de cobiça impõe ao ser humano a supressão de todos os valores morais, apenas permanece o medo da reprimenda do Estado para não se cometer as maiores atrocidades.

O problema consiste em supervalorizar à vontade do indivíduo sem considerar nenhum preceito religioso ou metafísico; A teoria científica não possui nenhum sentido semântico e é desprovida de sentido ontológico porque é somente um discurso mental. Com efeito, nenhum discurso mental pode resultar em conhecimento dentro desse cenário cético. Por isso a lógica que se encontra dentro da razão teórica formula silogismos consecutivos que não possuem contradições internas, mas que não podem sair para o âmbito ontológico. Por conseguinte a fé na razão teórica postulada pelo cientista somente é justificável pela sua condição individual de observador de fenômenos.

Esse caminho de radicalização coloca em cheque o tênue equilíbrio existente na Idade Média, que de algum modo garantia a discussão em torno da fé e da ciência sem colocar uma ou outra acima como verdadeira forma de conhecimento.

Mencionei 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 (RATZINGER, 2007: p. 51).

O fundamentalismo religioso que pode ser observado dentro e fora dos muros do cristianismo confere inusitada atualidade aos problemas antigos, triste é a intenção daquela crítica da religião que a acusa somente de manifestar a dominação. Existe, um deslocamento nas acentuações. Aqui, no ocidente europeu, uma auto-afirmação antropocêntrica ofensiva, da compreensão de si mesmo e do mundo, a qual se posiciona contra uma auto-afirmação teocêntrica, é tida na conta de uma batalha já passada, de ontem.

Por essa razão, a tentativa de recuperar conteúdos centrais da Bíblia numa fé racional passou a ser mais interessante do que a luta obstinada contra o obscurantismo e as mentiras dos clérigos. A razão prática pura não pode mais estar tão segura de sua capacidade de enfrentar, sozinha e lançando mão apenas das compreensões perspicazes de uma teoria da justiça, uma modernização que está começando a sair dos trilhos. Ela não possui a criatividade que permitiria franquear o mundo por meio da linguagem, sem a qual se torna difícil regenerar, a partir de si mesma, uma consciência normativa que está fenecendo em todas as partes.

Como modelo, serve nesse caso um exercício de reversão realizado – ou pelo menos desencadeado – por suas próprias forças, uma conversão da razão pela razão, onde não importa se a reflexão começa (como em Schleiermacher) com a auto consciência do sujeito que conhece e age, ou se começa (como em Kierkegaard) com o caráter histórico da autocertificação existencial de cada um, ou (como em Hegel, Feuerbach e Marx) com a desintegração provocante da situação moral. 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 (RATZINGER, 2007: p. 45-46).

Por isso, a fé deve deixar de lado a razão para poder se lançar no abismo de acreditar sem comprovação empírica, mas não se anular, o que permite o retorno da razão em um segundo momento como auxílio para entender e iluminar a própria fé.

Conforme apontamos anteriormente, a razão precisa ser suspensa por que o mistério continua como mistério cabendo à filosofia da religião circundar a experiência religiosa para tentar entender seu funcionamento, visto que a sua essência permanecerá um mistério.

A prática religiosa não é geradora de conflitos, mas é uma tentativa de construir sentido em uma sociedade fragmentada e que por vezes acaba se opondo a outro modelo de construção semântica.

Isso ocorre tanto na vida prática quanto na filosofia, conforme apontaram alguns comentadores, especialmente Araújo, Arens e Chambers, apresentados no capítulo I. O processo de modernização não somente exclui o passado, mas procura dar novo sentido ao presente. Desse modo, a teologia parece retomar seu sentido original de transportar algo do passado para o presente e permitir que se possa redimensionar seu sentido.

Conclusão

Apesar da tentativa moderna de retirar a religião do âmbito público e lhe relegar um caráter privado, o que se observa é que ela permanece, talvez não como referência única, mas como reserva semântica, ao menos nas discussões acerca de moral e ética. É claro que depois da Filosofia de Religião de Kant não se pode mais falar de uma teologia no sentido medieval de ordenadora e conhecedora do mundo empírico, mas se pode afirmar que, conforme entende Habermas e alguns comentadores que apresentamos, a religião possui um potencial semântico que pode nortear os debates acerca de moral e ética.

Também levamos em conta que o próprio Habermas questiona a autofundação do Estado moderno na razão, e que o próprio paradigma tradicional de razão, conforme entendem diversos comentadores, está dissolvido em inúmeras particularidades, e com isso nos encontramos diante de um desafio imenso. Ao falarmos de Filosofia da Religião precisamos explicar sempre de que lugar falarmos, visto que uma narrativa universal é inaceitável.

Desse modo, conforme apontamos no capítulo primeiro, o pensamento de Habermas é amplo e sua postura acerca da religião também mudou de algo indiferente, nos anos sessenta e setenta, para uma profunda reflexão com a cristandade após a década de noventa. Isso implica que o autor se preocupa com o tema de modo a lhe conferir espaço em sua visão anteriormente definida sobre o mundo. Outro detalhe relevante é a atitude da teologia frente ao avanço do conhecimento científico contemporâneo, de que é preciso delimitar bem as fronteiras entre fé e saber para evitarmos os excessos de uma e de outra; em outras palavras, precisamos ouvir mais Kant. Porque fora Kant que colocou a razão teórica em seu devido lugar, apesar das críticas que lhe foram feitas, permitindo que a ciência investigue os fenômenos, enquanto que para a razão prática conferiu o conteúdo incondicionado.

Neste sentido a leitura de Habermas sobre a Filosofia da Religião em Kant procura atualizar a proposta de uma religião nos limites da razão para evitar os

exageros de confundir religião com Estado. Os atentados de 2001 nos EUA são um exemplo nítido de uma *hybris* da religião, bem como a reação da América podem ser entendidos como uma *hybris* da razão apesar da ligação com os argumentos religiosos. Desse modo uma Filosofia da Religião em Habermas seria possível, conforme apontado no capítulo segundo, usando o agir comunicativo como meio para construir a verdade durante o debate. Mas isso só é possível se suspendermos o juízo antes do início da discussão, porque o máximo que a Filosofia pode fazer é projetar um sentido ao redor da experiência religiosa, nunca conhecê-la em si. Assim, o papel do agir comunicativo é permitir que todos entrem no debate de modo a conseguirem apresentar seus argumentos e também ouvir os dos demais, sem conferir *a priori* um conceito fechado. Isso aparece como uma verdadeira utopia na realidade mundial em nosso tempo.

Por outro lado, a possibilidade de uma reserva semântica da religião na contemporaneidade encontra mais ressonância devido à pluralidade de religiões presentes no mundo. Não estamos mais no paradigma medieval em que o papa diz o que é certo e errado. O que ele diz serve de referência para o debate ético. É claro que Ratzinger não concorda que só sobrou isso da religião, conforme apontamos no capítulo terceiro, porque o lugar de onde ele fala é de dentro da Igreja Católica Romana; seu discurso não poderia ser diferente. Mas ele pode ouvir o que Habermas tem a dizer, e o fez no célebre debate da Academia da Baviera; mesmo um não concordando com o outro em muitos pontos, ambos se toleraram e debateram com argumentos e não com armas ou pré-conceitos duros.

Por conseguinte uma conversão pela fé deve ser a proposta cristã, não uma obrigação moral ou intelectual. Pelo contrário a proposta cristã é uma a mais no leque disponível no mundo contemporâneo; adere a ela quem quer porque não estamos mais na Idade Média, e isso vale também para as outras religiões. Com efeito, se quisermos conviver de modo pacífico com as diferentes culturas religiosas precisamos evitar os

juízos morais que excluem o outro e adotar uma postura de inclusão, ou seja, respeitar a experiência religiosa alheia como ela é; isso é uma postura de cientista da religião.

Em síntese, a proposta de uma Filosofia da Religião em nossos dias encontra forte resistência, sobretudo quando se fala de aproximação entre fé e saber devido a distância, conforme o próprio Habermas aponta, entre estes dois ramos do conhecimento. Assim, mesmo que se faça um esforço gigantesco como o de Bento XVI para tentar formar uma narrativa universal permanece a separação e o conflito mesmo que velado entre secularizados e religiosos.

Em outras palavras, o sentido da religião se encontra em ser uma possibilidade de reflexão e reserva semântica de sentido e valores, mas como doutrina ela sofre cada vez mais com a separação que Kant estabeleceu entre moral e religião. A dialógica de Habermas é mais uma tentativa de comunicação, mas que encontra a barreira das convicções religiosas firmes e sólidas de crenças milenares. O agir comunicativo acaba por se tornar uma proposta meio que ingênua frente à ortodoxia que se mantém em nosso tempo.

A pesquisa aqui possui inúmeros limites, entre os quais o maior é tentar entender a dinâmica contemporânea da religião, que flui e se modifica a cada segundo, conferindo novo sentido para a experiência religiosa individual e coletiva. Outro limite é a profundidade da temática abordada que retoma problemas de fronteira tanto da Filosofia como também da teologia, da ciência e da religião.

Mesmo que o papel da Filosofia da Religião seja o de projetar um núcleo opaco ao redor da experiência religiosa é importante para evitar o total abandono da vivência da religião como forma de conhecimento do mundo e da vida. Por não termos acesso ao núcleo duro da experiência religiosa temos que fazer uma reflexão dentro dos limites do conhecimento que nos temos acesso com o auxílio da solidariedade e não da competição.

Além disso, o núcleo opaco que a filosofia consegue projetar ao redor da religião não permite que cheguemos à essência da religião, mas nos possibilita o

entendimento de como funciona e como se nutre da experiência subjetiva. Dessa maneira, o alcance da pesquisa dentro desse cenário acaba sendo reduzido, ficando para uma próxima, a busca de um conceito de religião em Habermas.

Referências Bibliográficas.

Obras de Jürgen Habermas:

HABERMAS, J. *A inclusão do outro*. Estudos sobre teoria política. Trad. George Sperber, Paulo Astor Soethe (UFPR). São Paulo: Loyola, 2002b. original: *Die Einbeziehung des Anderen: Studien zur Politischen Theorie*. Suhrkamp Verlag, 1996.

_____ *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 2003.

_____ *A Ética da Discussão e a Questão da Verdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2004b.

_____ *O Discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes 1990b. *Der philosophische Diskurs der Moderne: Zwölf Vorlesungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1985.

_____ *Entre Naturalismo e Religião*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 2007a.

_____ *O Futuro da Natureza Humana*. A caminho da eugenia liberal? Trad. Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2004a.

_____ *Glauben und Wissen*: Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2002a.

_____ HABERMAS. *Fundamentos pré-políticos do estado de Direito Democrático*. em Jürgen HABERMAS; Joseph RATZINGER, *Dialética da Secularização: Sobre Razão e Religião*. Aparecida do norte: Idéias e Letras. 2007b: 21-57

Fontes Secundárias.

ALBERT, Hans. "Der Religiöse Glaube und die Religionskritik der Aufklärung. Beschränkungen des Vernunftgebrauchs im Lichte Kritischer Philosophie". *Journal for General Philosophy of Science*, Vol. 37, No. 2. (October 2006), pp. 355-371.

_____, "Josef Ratzingers Rettung des Christentums". *Beschränkungen des Vernunftgebrauchs im Dienste des Glaubens*, Alibri Verlag, Aschaffenburg 2008.

ARAUJO, Luiz Bernardo Leite. *Religião e Modernidade em Habermas*. São Paulo: Loyola, 1996.

_____, "Racionalização e desencantamento: sobre a releitura habermasiana da obra weberiana". In: Josias da Costa Júnior; Manoel Ribeiro de Moraes Junior. (Org.). *Religião em diálogo: considerações interdisciplinares sobre religião, cultura e sociedade*. I ed. Rio de Janeiro: Horizontal, 2008, v. 1, pp. 11-24.

_____, "Razões públicas e razões não-públicas: sobre a reviravolta pós-secular habermasiana". XIII Encontro Nacional de Filosofia, 2008, Canela. Atas do XIII Encontro Nacional de Filosofia. São Leopoldo : Unisinos, 2008. v. 1. p. 426-427.

ARENS, Edmund. "What Is Religion, And What Is Religion For? Thoughts In Light Of Communicative Theology". 09/2007. Disponível em <http://hrcak.srce.hr/file/40078>. Acesso em 16/02/09.

_____. "Alt, aber nicht fromm". Jürgen Habermas und seine neuen Verehrer. Herder Korrespondenz--Monatshefte für Gesellschaft und Religion 2/2009. Disponível em www.unilu.ch/files/Juergen-Habermas-zum-80.-Geburtstag.pdf. Acesso em 17/05/09.

BRUNKHORST, Hauke. "Globalizing solidarity: The destiny of democratic solidarity in the times of global capitalism, global religion, and the global public". *Journal of social philosophy*. 2007a, vol. 38, n° 1, pp. 93-112.

_____, Democracy under Pressure: The Destiny of the Idea of an Egalitarian Society in the World Society. In: *Studies across Disciplines in the Humanities and Social Sciences 4*. Helsinki: Helsinki Collegium for Advanced Studies, 2008: 176–195.

CHAMBERS, Simone. "How Religion Speaks to the Agnostic: Habermas on the Persistent Value of Religion". *Constellations* 14, no. 2 (June, 2007): 210-23.

CONILL, J. Racionalización Religiosa y Ciudadanía Postsecular en Perspectiva Habermasiana. *Pensamiento*, vol. 63 (2007), núm. 238, pp. 571-581

COOKE, Maeve. "A Secular State for a Postsecular Society? Postmetaphysical Political Theory and the Place of Religion". *Constellations*, 14, no.2 (June , 2007): 224-238.

_____. "Salvaging and secularizing the semantic contents of religion: the limitations of Habermas's postmetaphysical proposal". *International Journal for Philosophy of Religion*, 60, Nos 1-3 (December 2006) , pp. 187-207.

D'ARCAIS, Paolo Flores. "Elf Thesen zu Habermas". *DIE ZEIT*, 22.11.2007 Nr. 48. Disponível em http://www.filosofia.it/pagine/micromega/11Thesenzu_Habermas.pdf. Acesso em 23/07/09.

ESTRADA, Juan Antonio. *Por una ética sin teología: Habermas como filósofo de la religión*. Ed. Trotta, 2004.

GRESCHAT, Hans-Jürgen, *O que é Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas, 2005.

HARRINGTON, Austin. "Habermas and the 'Post-Secular Society'". *European Journal of Social Theory* 10(4/2007): 543–560

HOLBERG Prize Seminar 2005, Professor Jürgen Habermas. "Religion in the Public Sphere". Disponível em http://www.holbergprisen.no/HP_prisen/en_hp_2005_symposium.html. Acesso em 13/02/09.

Em especial contribuições de:

BRUNKHORST, Hauke – "Hard Times for Democracy", 2007b: pp. 91-139.

CALHOUN, Craig. – "Religion, Secularism and Public Reason. Comments". 2007: pp. 63-79.

HOIBRAATEN, Helge. - "Post-Metaphysical Thought, Religion and Secular Society". 2007: pp. 51-63.

SCHMIDT, Thomas M. - "The Discourse of Religion in the Post-Secular Society". 2007: pp. 79-91.

KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: Nova Cultural, 2005. original: *Kritik Der Reinen Vernunft*. Könemann: Köln, 1995.

_____, *A religião nos Limites da Simples Razão*. Lisboa: edições 70. 1990.

LEBRUN, G. *Kant e o Fim da Metafísica*. São Paulo: Martins Fontes. 2002.

LUTZ-BACHMANN, Matthias. „Demokratie, öffentliche Vernunft und Religion.“ *Philosophisches Jahrbuch*, 114, n^o1/2007, pp. 3-21.

MANSILLA, HCF. “Lo Rescatable de la Religión en el Mundo Contemporâneo”. *Diálogo Filosófico*, 20, no. 58 (2004) 61-78. Disponível em http://www.ciudadredonda.org/admin/upload/files/1cr_t_adjuntos_150.pdf. Acesso em 15/06/2009.

_____. “Religion y Razon como Factores de Complementacion”. *Revista de Filosofía*, Maracaíbo, N^o 55, 2007-1, pp. 87 – 102.

MCDOWELL, J. *Monoteísmo em Debate. Síntese*. Belo Horizonte. 2004. 419-126.

MENDIETA, Eduardo. “Guerra, paz y Europa”. Diálogo de Habermas com E. Mendieta. *Guerra, Paz e Europa*. Ensaios sobre religião, teologia e racionalidade. Madrid: Ed. Trotta. 2001. 209p.

NEMOIANU, Virgil “The Church and the Secular Establishment. A Philosophical Dialog between Joseph Ratzinger and Jürgen Habermas.” *Logos: A Journal of Catholic Thought and Culture*. Vol.9, N.2, Spring 2006, 16-42.

PINZANI, Alessandro. Fé e Saber? Sobre Alguns Mal entendidos Relativos a Habermas e a religião. Florianópolis: 2009, UFSC, pg. 211-243. In: Anais do V Colóquio Habermas realizado na UFSC (Florianópolis, 8 a 11 de setembro de 2008)

RATZINGER, Joseph. “O que mantém o mundo unido. Fundamentos Morais Pré-Políticos de Estado Liberal”. Em HABERMAS e RATZINGER, 2001: pp. 59-90.

ZILLES, U. Situação atual da Filosofia da Religião. Porto Alegre: PUCRS 2006. Vol. 36, No. 151 (março/2006), pp. 239-271.