

O DISCURSO SOBRE FÉ E SABER NA OBRA HABERMASIANA

Luiz Bernardo Leite Araujo¹

Resumo

Este artigo é baseado no projeto de pesquisa “Fé e Saber: para uma avaliação do paradigma pós-secular de Habermas”, desenvolvido atualmente pelo autor. Desde a virada do milênio, mais precisamente com a publicação de *Glauben und Wissen* (2002), é intenso e marcante o interesse de Habermas pela religião, nomeadamente sobre a relação entre pensamento pós-metafísico e fé religiosa. Ele considera a constelação de fé e saber seriamente como um fato da história da razão, de modo que uma autocompreensão adequada do pensamento pós-metafísico requer que se leve em conta sua relação com a religião em termos de uma genealogia da razão. O discurso sobre fé e saber, aludido nos dois volumes de sua recente obra monumental *Auch eine Geschichte der Philosophie* (2019), não apenas serve de guia para a genealogia do pensamento pós-metafísico, mas também se presta à reflexão sobre a tarefa de uma filosofia secular situada entre as ciências e a religião. Apesar do paradigma pós-secular, a obra habermasiana atesta uma continuidade de orientação no que tange ao diálogo entre fé e saber.

Palavras-chave: Habermas. Fé. Saber.

THE DISCOURSE ON FAITH AND KNOWLEDGE IN HABERMA'S WORK

Abstract

This article is based on the research project “Faith and Knowledge: for an evaluation of Habermas’s post-secular paradigm”, currently developed by the author. Since the turn of the millennium, more precisely with the publication of *Glauben und Wissen* (2002), Habermas’ interest in religion is intense and marked, namely in the relationship between post-metaphysical thinking and religious faith. He takes the constellation of faith and knowledge seriously as a fact of the history of reason, so that an adequate self-understanding of post-metaphysical thinking requires considering its relationship with religion in terms of a genealogy of reason. The discourse on faith and knowledge, alluded to in the two volumes of his recent monumental work *Auch eine Geschichte der Philosophie* (2019), not only serves as a guide to the genealogy of post-metaphysical thinking, but also lends itself to reflection on the task of a secular philosophy situated between the sciences and religion. Despite the post-secular paradigm, the Habermasian work attests to a continuity of orientation regarding the dialogue between faith and knowledge.

Keywords: Habermas. Faith. Knowledge.

Introdução

Nem sempre, quiçá quase nunca, um autor é o melhor intérprete de sua própria obra. Penso, porém, que ao menos em um ponto particular a autointerpretação habermasiana é correta: há uma continuidade de ideias que desmentem uma suposta mudança de orientação no que tange ao diálogo entre fé e saber, que não é um jogo de soma zero e exclui a mútua instrumentalização. Ao reunir seus textos filosóficos em cinco volumes compreendendo a fundamentação linguística da sociologia, as teorias da racionalidade e da linguagem, a ética do discurso, a teoria política e a

116

¹ Professor Titular da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) e Pesquisador do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). E-mail para contato: lblaraujo@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-4195-1334>.

crítica da razão (HABERMAS, 2009), Habermas assinala a predisposição ao diálogo, sem que se apague a necessária fronteira entre religião e razão secular, como aspecto saliente de sua réplica às contribuições a um congresso de teologia e filosofia da religião, organizado pela Faculdade de Teologia da Universidade de Chicago em 1988.

O ensaio “Exkurs: Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits”, publicado em *Texte und Kontexte* (1991) e retomado no quinto volume daqueles textos filosóficos reunidos em 2009, indicava de fato a orientação dialógica da filosofia em sua relação com as ciências, de um lado, e com a religião, de outro. Nele, Habermas já se havia precatado tanto de uma descrição *unilateralmente funcionalista* da religião - admitindo uma subsunção bastante apressada da evolução religiosa na modernidade sob o rótulo de “privatização da crença” - quanto de uma sugestão demasiado precipitada de *reducionismo ético* - em sua resposta afirmativa à questão sobre se, após a derrocada moderna das imagens religiosas de mundo, “não se poderia salvar das verdades religiosas nada mais e nada além que os princípios profanos de uma ética universalista da responsabilidade” - no marco da *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981), acentuando o cunho imprevisível, e ainda em curso, do processo de apropriação crítica de conteúdos essenciais da tradição religiosa (HABERMAS, 2015, p. 210-211). Nenhuma teoria, para Habermas, tem acesso especial, nem direto nem indireto, às estruturas transcendentais da experiência religiosa, isto é, a uma suposta realidade última. Estas tampouco funcionariam como *ersatz* das funções sociointegradoras outrora preenchidas pela esfera do sagrado.

Em sua excelente biografia de Habermas, publicada entre o octogésimo e o nonagésimo aniversário do filósofo alemão, Stefan Müller-Doohm adotou a melhor epígrafe, a meu ver, para a seção intitulada “Religião numa sociedade pós-secular” (MÜLLER-DOOHM, 2016, p. 383-392) do capítulo sobre “Filosofia na era da modernidade pós-metafísica”, a saber: “Estou velho, mas não me tornei piedoso”. Na proximidade da celebração de seus 80 anos, em 2009, Habermas fez essa afirmação que deu título a uma entrevista concedida no ano anterior ao jornalista Michael Funken (HABERMAS, 2008, p. 185). Pois bem, a peculiaridade da sentença residia numa percepção de que algo havia mudado, mas não no sentido atribuído por alguns. É notável, de fato, o crescente interesse habermasiano pela religião desde mais ou menos a virada do milênio, bastando comparar o número de trabalhos explicitamente voltados ao tema antes e depois do discurso *Glauben und Wissen*, pronunciado em outubro de 2001.

Assim, se uma rara coletânea sobre “religião e racionalidade” (HABERMAS, 2002) reuniu sete ensaios, acrescidos de uma entrevista, das quatro décadas anteriores, em apenas uma década o próprio Habermas coletou mais de uma dezena de escritos em *Zwischen Naturalismus*

und Religion (2005) e em *Nachmetaphysisches Denken II* (2012) - sem considerar alguns textos publicados alhures, como no quinto volume sobre crítica da razão de seus *Philosophische Texte* (2009), bem como diversas entrevistas e conferências -, culminando com a recente publicação da volumosa obra *Auch eine Geschichte der Philosophie* (2019). O discurso sobre fé e saber, aludido nos dois volumes dessa obra monumental, não apenas serve de guia para a genealogia do pensamento pós-metafísico, mas igualmente se presta à reflexão sobre a tarefa de uma filosofia secular situada entre as ciências e a religião.

Ora, como seria de esperar em se tratando de um pensador influente como Habermas, sua *Religionstheorie* tornou-se objeto de intenso escrutínio entre comentadores e estudiosos de seu pensamento. Nesses casos também, se à época de meus estudos sobre religião e modernidade em Habermas (ARAÚJO, 1996) o tópico não provocava o interesse senão de raros pesquisadores, a verdade é que muitos dos mais sofisticados críticos e dos mais penetrantes intérpretes da teoria habermasiana, alguns deles não sem uma considerável dose de surpresa, passaram a acompanhar o movimento de transformação da religião num aspecto relevante de sua obra. As querelas sobre o alcance e o impacto das reflexões habermasianas sobre religião estão em franco andamento, representando parcela significativa da gigantesca literatura secundária sobre o autor (CALHOUN et al., 2013; LOSONCZI e SINGH, 2010), e a bem dizer tendem a intensificar-se com a publicação de sua mencionada história da filosofia. Mas não apenas entre seus estudiosos e comentadores, pois Habermas passou a figurar como um protagonista de primeira grandeza nas controvérsias atuais sobre o fenômeno religioso, reconhecido entre simpatizantes e adversários (GORSKI et al., 2012).

Há quem aponte uma reviravolta espetacular em seu pensamento - positiva ou negativa, segundo a leitura adotada. De um lado, celebra-se a rendição do intelectual ateu ao cristianismo como a única opção disponível para uma fundamentação dos valores de referência da civilização ocidental (NEMOIANU, 2006), quase sempre, é bom que se diga, com citações pouco ou nada acuradas. De outro lado, lamenta-se a traição do pensador secularista à modernidade esclarecida e seu ideário emancipatório mediante concessões inadmissíveis a uma consciência crítica e laica (D'ARCAIS, 2007), comumente com retórica belicosa e atitude polêmica diante da influência pública das doutrinas religiosas (HABERMAS, 2007b). Porém, se não se pode falar em interesse abrupto pela religião como importante “figura do espírito”, para utilizar um termo hegeliano, e nem desconhecer o revisionismo duradouro de um saber filosófico cujo caráter autorreflexivo lhe é constitutivo, tampouco se torna recomendável uma interpretação deflacionista

da reavaliação pós-secular preconizada por Habermas acerca da relação entre pensamento pós-metafísico e fé religiosa (ARAUJO, 2012, p. XIV-XV).

Com efeito, cotejando-se os sumários das obras igualmente intituladas “Pensamento pós-metafísico” - a primeira de 1988, a segunda de 2012 -, nota-se visivelmente o novo acento na religião. Nesta última ele corrobora a intenção original de destranscendentalização da razão, agora num quadro não mais estritamente *secularista*, ainda que manifestamente *secular*. Por isso, uma tarefa fundamental para o intérprete da obra habermasiana é precisamente esclarecer esse aferramento ao pensamento pós-metafísico (HABERMAS, 1990) em meio à inclusão das tradições religiosas como elemento genealógico necessário para uma compreensão adequada de si mesmo e da própria modernidade como projeto inacabado. Nessas observações gerais sobre a *Religionstheorie* de Habermas, tratada anteriormente de forma pormenorizada (ARAUJO, 2010), repousam minhas considerações a seguir sobre a relação entre fé e saber em seu pensamento.

Dialética entre fé e saber

Uma observação primordial a ser feita é que não há reconciliação definitiva entre o sagrado e o profano e nem expropriação de uma esfera pela outra no *opus* habermasiano de ontem e de hoje, embora tenha ocorrido uma mudança de tonalidade ou de ênfase na posição de Habermas a respeito do significado e do papel da religião nas sociedades contemporâneas, ao menos da visão predominante até a publicação de *Glauben und Wissen*, mercê de uma maior abertura à inclusão de razões religiosas no debate político, por um lado, e de uma expectativa de decodificação dos potenciais semânticos das doutrinas religiosas em sociedades pluralistas adaptadas à persistência das comunidades religiosas num ambiente secularizado, por outro. No meu entender, há motivos de ordem teórica e prática para esse giro “pós-secular” do pensamento habermasiano, quer dizer, para a matização de sua posição sobre a religião.

Do ponto vista teórico, eu destacaria a defesa promovida por Habermas do ideal democrático de igualdade cívica do “liberalismo político” de John Rawls (RAWLS, 1996; 2010), as incessantes disputas sobre o conceito de “secularismo”, entendido como um conjunto de atitudes, crenças e visões de mundo relacionadas com a condição humana na modernidade (CALHOUN et al., 2010), e os vigorosos debates na atualidade acerca da tese weberiana do “desencantamento do mundo”, visto como resultado de um processo universal de racionalização (INGLEHART e NORRIS, 2004). Do ponto de vista prático, eu mencionaria as tendências à possível instrumentalização da natureza humana em decorrência dos avanços da biotecnologia,

particularmente no campo da engenharia genética (SANDEL, 2007), e ao recrudescimento da influência política de ortodoxias religiosas em choque com padrões ocidentais de modernização social e cultural (CASANOVA, 1994; NUSSBAUM, 2012).

Ontem como hoje, em minha opinião, a teoria habermasiana da religião não constitui um *corpus* sólido, fechado e conclusivo, um aspecto isolado do conjunto de sua obra. Até a virada do milênio a religião era um tema implícito - porém suficientemente elaborado - e marginal - mas não necessariamente decorativo -, encontrando-se disperso nos meandros de seus inúmeros escritos e em conexão com questões específicas de sua produção teórica, como tentei demonstrar no ensaio de sistematização apontado (ARAUJO, 1996). Salta aos olhos, de imediato, o fato de Habermas incorporar, por um lado, os alicerces de uma crítica radical da religião, representando a relação entre o religioso e o secular como conflito permanente e renunciando a todo ensaio de reconciliação do sagrado com o profano, e demonstrar, por outro lado, uma notável abertura ao fenômeno religioso, algo que o conduz além da mera crítica objetivante da religião, ao feitiço das hipóteses oitocentistas de desintegração do universo religioso. Essa dupla inflexão crítica e receptiva acompanha a trajetória de sua teoria da religião, traduzindo uma posição equilibrada entre o imanente e o transcendente, entre a desmitologização e o reencantamento do mundo.

120

Em que pese à orientação rigorosamente secular - e mesmo secularista - de sua teoria do agir comunicativo, Habermas jamais emitiu qualquer sinal de hostilidade em relação à fé religiosa ou à reflexão teológica. Pode-se falar de indiferença, sobretudo em comparação com o interesse da primeira geração da Escola de Frankfurt pela temática (MENDIETA, 2005), talvez até de certa impaciência diante da persistência moderna do fenômeno religioso, mas não certamente de uma perspectiva antirreligiosa *tout court*. Isso é reconhecido por Charles Taylor na querela entre ambos sobre religião na esfera pública, ao registrar que, embora sempre tenha marcado “uma ruptura epistêmica entre razão secular e pensamento religioso, com vantagem para a primeira”, Habermas “mais enfaticamente *não* compartilha a desconfiança política da religião que frequentemente a acompanha” (TAYLOR, 2011, p. 49-50; p. 58).

Assim como é usual a tentativa de periodização de uma obra que se estende por mais de seis décadas, na busca de continuidades e descontinuidades em seu desenvolvimento intelectual (FULTNER, 2011, p. 1-12; SPECTER, 2010), alguns autores apontam a ocorrência de etapas na crítica habermasiana da religião, apesar de não haver concordância, em razão da artificialidade da empreitada, quanto ao número de fases e nem quanto aos seus respectivos conteúdos. Austin Harrington, por exemplo, assinala três momentos da reflexão de Habermas em questões de religião e de teologia: o primeiro, dos anos 60 e 70, num quadro marxista orientado à crítica da ideologia;

o segundo, dos anos 80 e 90, baseado numa abordagem durkheimiana sobre o sagrado e os fundamentos da coesão social em sociedades tradicionais e modernas; o terceiro, desde o final do século passado, marcado pelo autodistanciamento dramático da perspectiva secularista anterior (HARRINGTON, 2007). Massimo Rosati, por seu turno, distingue quatro estágios que iriam de um reducionismo evolucionista a uma forma de teologia pós-metafísica, passando pelas concepções da religião como espaço transitório no processo de desencantamento e modernização e como fonte de onde ele derivaria o conteúdo normativo da modernidade (ROSATI, 2003). Brian Shaw, cuja sugestão quanto à completa falta de interesse de Habermas pela filosofia kantiana da religião tornou-se defasada (HABERMAS, 2007a, p. 235-278), considera a visão habermasiana sobre o assunto, apesar do teor retórico moderado ao longo dos anos, de uma constância extraordinária, cujo aspecto mais saliente seria sua surdez profunda às ressonâncias do discurso religioso, em consequência de um temperamento weberiano carente de musicalidade religiosa (SHAW, 1999). De minha parte, julgo que a teoria habermasiana da religião segue colhendo os efeitos da posição privilegiada ocupada pela dimensão religiosa - em razão de seu enraizamento na estrutura universal do mundo da vida - numa “teoria da evolução social” cuja função primária é a de servir de modelo para uma reconstrução pragmática da racionalidade.

Desenvolvida no período em que atuou como diretor do Instituto Max Planck em Starnberg, perto de Munique, de 1971 a 1982, a perspectiva evolucionária, malgrado seu caráter programático, constitui elemento decisivo, e não subsidiário, das diversas facetas do pensamento de Habermas, sendo a religião uma pedra angular em sua caracterização. Sem entrar nos detalhes dessa abordagem (ARAUJO, 1996, p. 40-59), cabe notar que o eixo da teoria habermasiana da evolução social é constituído pela ideia segundo a qual os processos ontogenéticos de aprendizagem representam uma espécie de estoque da evolução filogenética, de modo que, se a capacidade de direção estruturalmente limitada dos sistemas sociais é transbordada por problemas inevitáveis, toda sociedade pode recorrer, em certas circunstâncias, às capacidades excedentes do aprendizado individual de seus membros ou ainda às capacidades coletivas de aprendizado (interpretações de mundo) a fim de utilizá-las na institucionalização de novos níveis de aprendizagem. Com isso, distingue-se a solução dos problemas de direção, que levam ao avanço evolutivo, dos mecanismos de aprendizagem subjacentes, que explicam por que uma sociedade logra ou não superar problemas evolutivos. Daí emerge a distinção entre problemas sistêmicos e processos de aprendizagem, os quais têm função precursora na introdução de um novo marco institucional - que estabelece a forma predominante de integração social - e são passíveis de reconstrução racional de acordo com uma *lógica* do desenvolvimento.

Ao admitir processos de aprendizagem logicamente descritíveis, sem prejudicar questões relativas à dinâmica do desenvolvimento, a teoria da evolução social de Habermas relaciona as modificações sistemáticas das estruturas das imagens de mundo a um crescimento de saber suscetível de reconstrução interna, analisando o processo de racionalização como solução de problemas surgidos no curso histórico. E aqui se insere a importância inaudita dos sistemas religiosos de interpretação, que contêm um potencial cognitivo não desprezível, a ponto de Habermas sempre ter concebido a religião como dimensão imprescindível do aprendizado evolutivo, ou seja, como mecanismo vital no desenvolvimento da capacidade humana de conhecimento, de linguagem e de ação. Ainda recentemente, ele menciona na réplica aos seus críticos, intitulada “Religion und nachmetaphysisches Denken”, as razões pelas quais considera fecundo pensar a evolução social em termos de “estádios” no desenvolvimento das imagens de mundo, não acreditando que a transformação estrutural das imagens religiosas de mundo e das práticas rituais correspondentes possa ser inteiramente explicada como simples “acomodação a ambientes sociais alterados”, mas também, e talvez principalmente, a “processos internos de aprendizagem” que respondem a desafios cognitivos (HABERMAS, 2012a, p. 123).

A questão da secularização passa, assim, ao primeiro plano da teoria habermasiana da sociedade. Há um tema recorrente em sua obra, implicado na posição central de sua releitura da teoria da racionalização de Weber (HABERMAS, 2012b, I, p. 263-471): o da racionalização progressiva das imagens de mundo como *conditio sine qua non* do advento da modernidade. Trata-se de um processo evolucionário de aprendizagem, no qual as religiões - e notadamente as chamadas “religiões mundiais” - desempenham papel paradoxalmente fundamental. Na verdade, Habermas explicita e interpreta a evolução do mundo moderno tomando por base o *background* das imagens religiosas de mundo, as quais sempre tiveram relevância heurística em seu pensamento. Elas representam, por assim dizer, um enorme espelho através do qual a compreensão moderna de mundo se reconhece e se manifesta, permitindo-lhe introduzir o conceito de “agir comunicativo” - a *clef de voûte* de seu pensamento (HABERMAS, 2012b, I, p. 473-581) - e o complexo de teorias da racionalidade, da modernidade e da sociedade nele fundadas.

A obra habermasiana é abundantemente alusiva quanto à eventual integração das energias utópicas daquelas religiões mundiais - confucionismo, budismo, hinduísmo, judaísmo, islamismo e cristianismo - no universo do discurso argumentativo, razão pela qual ele afirma, numa entrevista de 1990 transformada em livro, que tais religiões convergem num núcleo de intuições morais que pode ser interpretado “como sendo o igual respeito por qualquer um, a mesma consideração para com a integridade de qualquer pessoa necessitada de proteção e para com a

intersubjetividade vulnerável de todas as formas de existência”, e que “o conteúdo essencial dos princípios morais incorporados ao direito dos povos concorda com a substância normativa das grandes doutrinas proféticas que tiveram eco na história mundial” (HABERMAS, 1993, p. 31-32). O cerne dessa leitura habermasiana encontra-se na ideia da “linguistificação” ou “verbalização” (*Versplachlichung*) do sagrado, que irrompe no seio da perspectiva programática da teoria da evolução social sobre a qual repousa sua teoria crítica da religião.

Linguistificação do sagrado

A linguistificação do sagrado traduz uma laicização racional do vínculo social primitivo na força ilocucionária da linguagem profana, cuja autoridade está ligada à força não coerciva, motivada racionalmente, do melhor argumento, servindo de fio condutor para a explicação da transformação estrutural do eixo tradicional da solidariedade social, ancorada nos símbolos religiosos e interpretada pela semântica do sagrado. Ela significa que as funções elementares de reprodução simbólica do mundo da vida - as funções de reprodução cultural, integração social e socialização dos indivíduos -, originariamente preenchidas pelo rito e fundadas no âmbito sacral, são progressivamente assumidas pela comunicação linguística, ocorrendo assim uma espécie de fluidificação comunicativa do consenso religioso de base. É conhecida a passagem de sua obra magna, de 1981, a partir da qual Habermas elabora a noção de mundo da vida racionalizado, que se exprime pela linguistificação do sagrado e lhe permite conjugar a releitura da explicação da origem da religião e do significado da autoridade moral em Durkheim com a reconstrução da teoria weberiana da racionalização das imagens religiosas de mundo: “A aura do ‘assustador’ e do ‘arreatador’, a qual irradia do sagrado, isto é, sua força *cativante*”, é sublimada, segundo ele, “na força *vinculadora* de pretensões de validade criticáveis”, e, ao mesmo tempo, “transformada em algo comum, que faz parte do dia a dia” (HABERMAS, 2012b, II, p. 141). A passagem arrastou muitos comentadores, antes do chamado giro “pós-secular”, à falsa interpretação da *Religionstheorie* de Habermas pelo fio condutor da absorção da religião pela comunicação (ARAUJO, 1996, p. 189-201).

Contudo, abstração feita de sua reiterada posição, característica de um *Aufklärer*, referente à desvalorização da religião na era moderna - na qual a autonomização das esferas culturais de valor, com suas respectivas pretensões de validade, significou o rompimento daquela unidade substantiva de um mundo da vida construído em torno da mensagem religiosa -, Habermas sugere (sem apoiar, claro) a existência de domínios, bem como de experiências, próprios da religião e, neste sentido, únicos em seu gênero. Inclusive, sua posição secular reaparece no diálogo

sobre os fundamentos morais pré-políticos de um Estado livre com o então Cardeal Joseph Ratzinger (HABERMAS, 2006), depois Papa Bento XVI, ocorrido em janeiro de 2004 a convite da Academia Católica da Baviera. Diz ele: “O liberalismo político na forma de um republicanismo kantiano, (que eu defendo), se autointerpreta como uma justificação pós-metafísica e não religiosa dos fundamentos normativos do Estado de direito democrático” (HABERMAS, 2007a, p. 116). Mas o agir comunicativo, em definitivo, não pode ser erigido em equivalente profano da ideia de eternidade, nem a teoria nele baseada entendida como uma teodicéia secularizada que englobaria a totalidade de aspectos das tradições religiosas numa síntese comunicativa superior. E isso independentemente da mais recente leitura de Habermas sobre a “linguistificação do sagrado”, concebendo agora que os conteúdos normativos primeiro precisaram ser liberados de seu encapsulamento nos rituais antes que pudessem ser traduzidos para a semântica da linguagem cotidiana, ou seja, no sentido mais restrito de que uma transferência de significado das fontes da comunicação sagrada para a linguagem cotidiana teria ocorrido nas imagens religiosas e metafísicas de mundo (HABERMAS, 2012a, p. 7-18).

Para Habermas, em suma, a secularização é um processo de aprendizagem urdido na própria esfera religiosa e sem desenlace antecipável pelo discurso filosófico (ou científico). E, nessa ótica, a persistência da religião no entorno secularizado da modernidade, para além de um mero fato social, representa para a filosofia “um *desafio cognitivo*” (HABERMAS, 2007a, p. 123). Longe de contradizer aquele método de reconstrução pragmática da racionalidade, tanto em sua dimensão teórica quanto prática, eu considero que as recentes intervenções de Habermas sobre a religião - cada vez mais numerosas e agudas - reiteram seus traços fundamentais, dentre os quais a autocrítica de uma razão (pós-metafísica) consciente de sua falibilidade e de seu fundamento originário mais profundo em algo que transcende as estruturas funcionalmente diferenciadas e culturalmente heterogêneas de uma modernidade complexa, desprovida de garantias metassociais, porém fundada no regime comum da “fala discursiva secular”, cuja acessibilidade pública impede seu nivelamento com “a fala discursiva religiosa que é dependente de verdades reveladas” (HABERMAS, 2007a, p. 124).

Habermas não abdica, pois, da autocompreensão *secular* da modernidade, a qual é derivada da reconstrução racional de uma lógica do desenvolvimento na qual a racionalização das imagens religiosas de mundo, enquanto processo de aprendizagem, desempenha papel de considerável relevância, mas questiona de modo profundo e inovador (sem deixar de estar em consonância, como sugerido acima, com seu projeto teórico) a leitura *secularista* do processo de modernização, predominante nas interpretações canônicas do racionalismo ocidental. Ao visitar

o tema clássico da relação entre fé e saber, no discurso pronunciado na recepção do Prêmio de Paz da Associação dos Comerciantes de Livros da Alemanha, cerca de um mês após o acontecimento histórico de 11 de Setembro de 2001 (ARAUJO, 2012, p. XVI-XVII), Habermas introduziu a expressão “pós-secular”, que não apenas acarretou transformações sensíveis em sua teoria da modernidade, mas ocupou incessantemente sua atenção nos anos seguintes. Traçando na ocasião um panorama intelectual de época e colocando à prova seu próprio pensamento, o diagnóstico de Habermas tinha como mira principal o tempo nascente de um novo milênio cuja situação cultural exibiria duas tendências contrárias, a saber: de um lado, a propagação de imagens de mundo naturalistas, e, de outro lado, a revitalização inesperada de comunidades de fé e tradições religiosas e sua politização em escala mundial. É nesse contexto que ele fala numa modernidade com “cabeça de Jano” e numa secularização “dominada por sentimentos ambivalentes” (HABERMAS, 2012c, p. 3-4).

Destacando a dialética inconclusa da modernidade, e também permanecendo aferrado à constelação pós-metafísica e secular do pensamento moderno, Habermas propõe, então, uma reavaliação da tese tradicional da secularização com vistas a um questionamento do secularismo enquanto visão de mundo. Oscilando entre uma interpretação “otimista” de uma modernidade desencantada que promove a “domesticação” da autoridade eclesiástica pelos poderes mundanos e a “substituição” de modos de pensar e de formas de vida religiosas por equivalentes racionais, por um lado, e uma interpretação “pessimista” de uma modernidade desamparada que enxerga uma “apropriação” ilegítima de poderes e bens supramundanos por “desacreditadas” formas modernas de vida e pensamento, por outro lado, Habermas rejeita ambas as explicações por não crer que a “destruição criadora” do processo de secularização equivalha a um “jogo de soma zero” entre poderes mundano e supramundano. Ele tampouco acredita que o “impulso reflexivo” na direção do descentramento e da autonomização das perspectivas de mundo passe ao largo da “profanação do sagrado” urdida inicialmente pelas grandes religiões surgidas na China, na Índia e em Israel em meados do primeiro milênio antes de Cristo - o chamado “período axial” de Karl Jaspers, quando também teve origem a filosofia na Grécia (HABERMAS, 2012c, p. 5-7; p. 23).

Em rigor, Habermas interpreta a religião não apenas como figura precursora ou um simples catalisador para a autocompreensão normativa da modernidade, mas igualmente como *herança* permanentemente apropriada e interpretada, tanto de um ponto de vista cognitivo quanto motivacional, “pois o universalismo igualitário, do qual surgiram as ideias de liberdade e de convivência solidária, de conduta de vida autônoma e de emancipação, da moral da consciência individual, dos direitos humanos e da democracia”, já afirmara ele numa entrevista de 1999, “é

uma herança imediata da ética da justiça judaica e da ética cristã do amor” (HABERMAS, 2003, p. 199). Isso mostra que o pensamento pós-metafísico, o qual estabelece uma distinção rigorosa entre fé e saber, não se limita ao legado da metafísica ocidental, mas considera as doutrinas religiosas como integrantes da genealogia da razão, nutrindo-se de seu conteúdo normativo. O pós-secularismo, a seu ver, não é uma alternativa ao horizonte pós-metafísico da modernidade - que permanece “secular” a despeito daquele prefixo “pós” -, correspondendo a uma mudança de mentalidade ou a uma alteração crítica do autoentendimento secularista de sociedades que se tornaram conscientes da persistência da religião, de sua relevante contribuição para a vida política, da necessidade de eliminar sobrecargas mentais e psicológicas desmesuradas para os cidadãos religiosos, e ainda do imperativo de acomodação das vozes religiosas na esfera pública democrática (ARAUJO, 2012, p. XVIII-XX).

A “tradução cooperativa de conteúdos religiosos”, por ele defendida (HABERMAS, 2012c, p. 14-19), remete a uma ética da cidadania cuja realização, como se observa, depende de enfoques epistêmicos mediante os quais as dissonâncias cognitivas sejam tratadas como desacordos razoáveis entre todas as partes engajadas em processos de aprendizagem complementares. Se sobre o cidadão de fé recai a exigência de uma consciência reflexiva que relacione suas convicções com o fato do pluralismo, deixe às ciências institucionalizadas as decisões referentes ao saber mundano e torne as premissas igualitárias da moral universalista dos direitos humanos compatíveis com seu credo, o cidadão secular assume, por seu turno, as pressões adaptativas de uma situação pós-secular, na qual se atualiza a questão kantiana de como assimilar a herança semântica das tradições religiosas sem obliterar a fronteira entre os universos da fé e do saber, ressaltando-se, por meio do conceito de autonomia em Kant, um exemplo de “desconstrução ao mesmo tempo secularizante e salvadora das verdades de fé” (HABERMAS, 2012c, p. 17).

Para Habermas, portanto, o pensamento pós-metafísico deve adotar uma atitude simultaneamente agnóstica e receptiva diante da religião, ou seja, que se oponha a uma determinação estritamente secularista das razões publicamente aceitáveis sem com isso comprometer sua autocompreensão secular. É uma opção metodológica cogente para um tipo de pensamento que, lidando com a força especial das tradições religiosas no trato de intuições morais profundas e na articulação daquilo que falta ou que se perdeu, não pretende despi-las de possíveis conteúdos racionais e nem desvalorizá-las como resíduos arcaicos de uma figura do espírito superada pelas ciências, mas ainda assim insiste nas diferenças cruciais entre a fé e o saber como modalidades essencialmente distintas do ter algo por verdadeiro (HABERMAS, 2010, p. 15-23; 2012a, p. 183-236).

Considerações finais

Equilibrando-se mais claramente entre a compreensão laicista da filosofia, típica do “ateísmo metodológico” antes predominante em seu pensamento, e a tentativa recuperadora de motivos religiosos pelo discurso filosófico, própria do “agnosticismo metodológico” (ARAUJO, 2010, p. 182-185; HABERMAS, 2012a, p. 148-154), Habermas pretende estabelecer uma descrição genealógica do pensamento pós-metafísico que inclua tanto as tradições metafísicas quanto religiosas, sendo para ele impensável a modernidade ocidental sem a dupla herança da espiritualidade judaico-cristã e da racionalidade grega, isto é, sem a permanente e produtiva relação de tensão entre a fé religiosa e o saber filosófico. Nem a filosofia e nem a teologia esgotam, para ele, o sentido performativo da fé religiosa. Embora ambas cumpram um trabalho similar de apropriação racional e transformadora dos conteúdos religiosos veiculados pelas comunidades de crentes, Habermas sublinha que a segunda possui *status* parasitário ou derivado no tocante ao núcleo dogmático de uma tradição religiosa, de cuja verdade revelada se nutre sua interpretação, ao passo que a primeira estabelece uma relação de independência absoluta perante a religião, cuja experiência não pode ser integralmente traduzida para a linguagem profana, mas pode ser assimilada - tanto quanto possível - pelo discurso filosófico de caráter eminentemente argumentativo. Nesse viés, Habermas já falava em *Nachmetaphysisches Denken*, de 1988, numa coexistência sóbria entre razão comunicativa e religião (HABERMAS, 1990, p. 181-182), ou seja, sem que esta última seja apoiada por aquela, e também apontava a indispensabilidade da religião como recurso semântico inspirador para a filosofia, a qual, “mesmo em sua figura pós-metafísica, não poderá desalojar ou substituir a religião” (HABERMAS, 1990, p. 61), além de admitir que “a força retórica da fala religiosa continua exercendo o seu direito, enquanto não tivermos encontrado uma linguagem mais convincente para as experiências e inovações nela conservadas” (HABERMAS, 1990, p. 35).

Como afiança Habermas com veemência (HABERMAS, 2003, p. 213-214), não há contradição alguma em afirmar, a um só tempo, a busca de uma verdade incondicional sob as premissas do pensamento pós-metafísico - premissas mais modestas do que aquelas baseadas em princípios teológicos fortes ou no saber absoluto da metafísica, porquanto no horizonte da modernidade a razão filosófica é caracterizada como finita, falível, orientada à obtenção de acordos intersubjetivos e apoiada em procedimentos - e a convicção de que os discursos religiosos, ao fim e ao cabo, conservam potenciais de significação imprescindíveis, ainda não plenamente explorados

pela filosofia e nem traduzidos para a linguagem das razões públicas. Não se trata, portanto, de tendências divergentes na obra habermasiana, e sim de uma postura dialética em face do antigo, e, no entanto, sempre renovado, problema da relação entre religião e razão ou entre fé e saber, motivo pelo qual tanto o modelo da “substituição” quanto o modelo da “apropriação forçada” - associados à secularização moderna (apreciações opostas, como vimos, rejeitadas por Habermas) -, são inadequados a uma sociedade “pós-secular”, na qual a “razão *profana*, mas não *derrotista*” adota a atitude razoável de “guardar distância da religião, portanto, sem fechar-se para as suas perspectivas” (HABERMAS, 2012c, p. 23). Habermas prefere, inclusive, manter silêncio acerca do resultado a ser esperado desse contínuo trabalho de tradução filosófica da herança religiosa, nem admitindo assimilação integral pela filosofia nem afirmando completa inacessibilidade das experiências articuladas numa linguagem religiosa (HABERMAS, 2003, p. 215). Ele considera a constelação de fé e saber seriamente como um fato da história da razão, de modo que uma autocompreensão adequada do pensamento pós-metafísico requer que se leve em conta sua relação com a religião em termos de uma genealogia da razão.

Referências

- ARAUJO, Luiz Bernardo Leite. **Religião e modernidade em Habermas**. São Paulo: Loyola, 1996.
- . **Pluralismo e justiça: estudos sobre Habermas**. São Paulo: Loyola, 2010.
- . **Apresentação à edição brasileira de *Fé e Saber***. In: HABERMAS, Jürgen. **Fé e saber**. São Paulo: Editora Unesp, 2012, XIII-XX.
- CALHOUN, Craig; JUERGENSMEYER, Mark; VanANTWERPEN, Jonathan (Org.). **Rethinking secularism**. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- CALHOUN, Craig; MENDIETA, Eduardo; VanANTWERPEN, Jonathan (Org.). **Habermas and religion**. Cambridge: Polity Press, 2013.
- CASANOVA, José. **Public religions in the modern world**. Chicago: The University of Chicago Press, 1994.
- D'ARCAIS, Paolo Flores. **Le tentazioni della fede (undici tesi contro Habermas)**. In: *MicroMega*, Roma, n. 7, 2007, p. 3-13.
- FULTNER, Barbara (Org.). **Jürgen Habermas: Key Concepts**. Durham: Acumen Publishing, 2011.
- GORSKI, Philip; KIM, David; TORPEY, John; VanANTWERPEN, Jonathan (Org.). **The post-secular in question: religion in contemporary society**. New York: New York University Press, 2012.
- HABERMAS, Jürgen. **Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990 [*Nachmetaphysisches Denken*. Frankfurt: Suhrkamp, 1988].

———. **Passado como futuro**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993 [**Vergangenheit als Zukunft**. Zurich: Pendo, 1990].

———. **Religion and rationality: essays on reason, god, and modernity** (edited by Eduardo Mendieta). Cambridge (Mass.): The MIT Press, 2002.

———. **Era das transições**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003 [**Zeit der Übergänge. Kleine politische Schriften IX**. Frankfurt: Suhrkamp, 2001].

———. **The dialectics of secularization: on reason and religion** (with Joseph Ratzinger; edited by Florian Schuller). San Francisco: Ignatius Press, 2006.

———. **Entre naturalismo e religião**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007a [**Zwischen Naturalismus und Religion**. Frankfurt: Suhrkamp, 2005].

———. **Die öffentliche Stimme der Religion. Säkularer Staat und Glaubenspluralismus**. In: *Blätter für deutsche und internationale Politik*, Berlin, v. 52, n. 12, 2007b, p. 1441-1446.

———. **‘Ich bin alt, aber nicht fromm geworden’**. In: FUNKEN, Michael (Org.). **Über Habermas. Gespräche mit Zeitgenossen**. Darmstadt: Primus Verlag, 2008, 181-190.

———. **Philosophische Texte. Studienausgabe in fünf Bänden**. Frankfurt: Suhrkamp, 2009.

———. **An awareness of what is missing: faith and reason in a post-secular age**. Cambridge: Polity Press, 2010 [**Ein Bewußtsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas** (Org.: Michael Reder; Josef Schmidt). Frankfurt: Suhrkamp, 2008].

———. **Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken**. Berlin: Suhrkamp, 2012a.

———. **Teoria do agir comunicativo** (Volumes I-II). São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012b [**Theorie des kommunikativen Handelns** (Band 1-2). Frankfurt: Suhrkamp, 1981].

———. **Fé e saber**. São Paulo: Editora Unesp, 2012c [**Glauben und Wissen**. Frankfurt: Suhrkamp, 2002].

———. **Textos e contextos**. São Paulo: Editora Unesp, 2015 [**Texte und Kontexte**. Frankfurt: Suhrkamp, 1991].

———. **Auch eine Geschichte der Philosophie**. Berlin: Suhrkamp, 2019 [Band 1: Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen; Band 2: Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen].

HARRINGTON, Austin. **Habermas’s theological turn?** In: *Journal for the Theory of Social Behaviour*, v. 37, n. 1, 2007, p. 45-61.

INGLEHART, Ronald; NORRIS, Pippa. **Sacred and secular: religion and politics worldwide**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

LOSONCZI, Peter; SINGH, Aakash (Org.). **Discoursing the post-secular. Essays on the habermasian post-secular turn**. Münster: Lit Verlag, 2010.

MENDIETA, Eduardo (Org.). **The Frankfurt School on religion: key writings by the major thinkers**. London: Routledge, 2005.

MÜLLER-DOOHM, Stefan. **Habermas: A Biography**. Cambridge: Polity Press, 2016.

NEMOIANU, Virgil. **The church and the secular establishment: a philosophical dialog between Joseph Ratzinger and Jürgen Habermas**. In: *Logos: A Journal of Catholic Thought and Culture*, Saint Paul (Minnesota), v. 9, n. 2, 2006, p. 16-42.

NUSSBAUM, Martha. **The new religious intolerance: overcoming the politics of fear in an anxious age**. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 2012.

RAWLS, John. **Political Liberalism** (paperback edition with a new introduction). New York: Columbia University Press, 1996.

———. **A brief inquiry into the meaning of sin and faith: with “On my religion”** (edited by Thomas Nagel). Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 2010.

ROSATI, Massimo. **The making and representing of society: religion, the sacred and solidarity among strangers in a durkheimian perspective**. In: *Journal of Classical Sociology*, v. 3, n. 2, 2003, p. 173-196.

SANDEL, Michael. **The case against perfection: ethics in the age of genetic engineering**. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 2007.

SHAW, Brian. **Habermas and religious inclusion: lessons from Kant's moral theology**. In: *Political Theory*, v. 27, n. 5, 1999, p. 634-666.

SPECTER, Matthew. **Habermas: an intellectual biography**. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

TAYLOR, Charles. **Why we need a radical redefinition of secularism**. In: MENDIETA, Eduardo; VanANTWERPEN, Jonathan (Org.). **The power of religion in the public sphere**. New York: Columbia University Press, 2011, 34-59.