

**HABEMUS HABERMAS: O UNIVERSALISMO ÉTICO ENTRE O
NATURALISMO E A RELIGIÃO**
*HABEMUS HABERMAS: ETHICAL UNIVERSALISM BETWEEN
NATURALISM AND RELIGION*

NYTHAMAR DE OLIVEIRA*
(PUCRS - Brasil)

Abstract

The article revisits Habermas's recasting of moral universalism, so as to avoid the aporias of naturalism and cultural relativism, according to a pragmatic-formal perspective that does justice to the complex phenomenon of religion in a postsecular, pluralist world, where believers, atheists, and agnostics can coexist together and actively participate in the construction of a more tolerant, just society.

Key-words: cultural relativism, moral universalism, naturalism, pluralism, religion, secularization

Resumo

Trata-se de revisitar a formulação habermasiana do universalismo moral de forma a evitar as aporias do naturalismo e do relativismo cultural, segundo uma perspectiva pragmático-formal capaz de fazer jus ao complexo fenômeno da religião em um mundo pós-secular pluralista, onde crentes, ateus e agnósticos podem coexistir e participar ativamente da construção de uma sociedade mais justa e tolerante.

Palavras-chave: naturalismo, pluralismo, relativismo cultural, religião, secularização, universalismo moral

1. Gostaria de propor aqui uma modesta contribuição para o debate ético-político em filosofia da religião desde uma perspectiva habermasiana que poderia ser caracterizada como a de um perspectivismo pragmático-formal. Segundo Jürgen Habermas, ao invés de partirmos de uma crítica materialista da ideologia ou da cultura como propuseram expoentes da primeira geração da Escola de Frankfurt (Adorno, Horkheimer, Marcuse), seria bem mais proveitoso para uma teoria crítica (*Kritische Theorie*) da sociedade e, neste caso, do complexo fenômeno religioso, se partíssemos de uma teoria discursiva (*Diskurstheorie*) capaz de dar conta da correlação das diferenciações sistêmicas e dos diferentes aspectos culturais, sociais e interpessoais do mundo da vida (*Lebenswelt*) compartilhado pelos membros de uma sociedade. Habermas estaria, por um lado, evitando leituras reducionistas dos materialistas e ateus que simplesmente esvaziam, desde uma perspectiva naturalista, qualquer possibilidade de diálogo ou discussão pública com autores religiosos ou até mesmo discursos que tematizam o problema da religião. Por outro lado, Habermas estaria também respondendo às limitações e aporias que julga insuperáveis nos modelos inspirados pelo pluralismo político de John Rawls, incluindo a quase inevitável privatização da questão religiosa, na medida em que nada poderia contribuir em debates públicos ou dentro dos limites da chamada “razão pública”. O excelente trabalho de Daniel Dombrowski, *Rawls and Religion*, já nos forneceu o que seria

uma defensável e razoável resposta desde uma perspectiva rawlsiana, inclusive com suas variantes católicas e protestantes, mais ou menos progressistas ou conservadoras.² De acordo com uma recepção perspectivista pragmático-formal da monumental obra de Habermas, todavia, não apenas o conceito de esfera pública ou publicidade (*Öffentlichkeit*) mereceria ser revisado para corrigir possíveis déficits normativos, sociológicos e políticos (por exemplo, quanto aos problemas da razão instrumental, do reconhecimento e da alteridade, respectivamente tematizados por Horkheimer, Honneth e Derrida), mas também o que haveria de comum entre a sua argumentação discursiva e a concepção rawlsiana de razão pública quanto ao teor normativo de processos deliberativos e decisórios numa sociedade democrática pluralista mereceria um reexame quanto às premissas da secularização, racionalização e modernização. A minha hipótese de trabalho consiste em manter a relação interna entre tais premissas não apenas dentro do que o próprio Habermas entende como uma “dialética da secularização” ou, nos termos de seu sucessor, Axel Honneth, uma “dialética do reconhecimento” ou uma “dialética da *Sittlichkeit*”, histórica e linguisticamente integrantes de complexos níveis de reprodução social e socialização, mas ainda como uma correlação pragmático-formal (democratização, globalização, juridificação). Esta poderia ser também caracterizada em outros termos de correlação, notadamente, semântico-transcendental, desde uma perspectiva metódica de correlação semântica (ontologia, subjetividade, linguagem) ou paradigmática (fenomenologia, hermenêutica, desconstrução). Uma correlação, em termos matemáticos ou estatísticos, tende a ser tomada linearmente e mostra-se particularmente útil para estabelecer relações causais (causa e efeito) entre variáveis em diversos experimentos científicos, não apenas nas ciências da natureza e da vida (física, química, medicina e biologia) mas também na economia e nas ciências sociais. O termo *Korrelation* - que foi interessantemente empregado por Hermann Cohen, Franz Rosenzweig e Edmund Husserl -, não traduziria aqui nenhuma equivalência de espaços isomorfos ou universos discursivos homogêneos, mas serviria apenas para assinalar as suas possíveis transformações semântico-pragmáticas segundo os diferenciados contextos de significação conceitual co-constitutivos (por exemplo, em termos husserlianos, uma intersubjetividade transcendental seria co-constitutiva com relação ao mundo e ao significado noético-noemático de ambos, i.e. não podemos reconstruir semanticamente um desses pólos sem pressupor os outros). Decerto, o problema do transcendental, particularmente vinculado a uma correlação noético-noemático numa teoria da constituição de sentido, poderia ser contraposto aos modelos genéticos e generativos de uma intersubjetividade social, lingüística e historicamente co-constitutiva do mundo da vida (*Lebenswelt*) nos escritos tardios de Husserl. Em parte, esta tem sido a justificativa habermasiana para rechaçar modelos transcendentais que seriam supostamente inseparáveis do solipsismo metodológico ou do dualismo ontológico.³ Como Habermas tem mantido esse tipo de suspeita com relação a argumentos transcendentais, ao longo de sua obra e em suas coletâneas de escritos mais recentes - tais como *Wahrheit und Rechtfertigung* (1999) e *Zwischen Naturalismus und Religion* (2005) -, creio que a sua explícita rejeição do conceito de fundamentação última (*Letztbegründung*) de Karl-Otto Apel e da sua versão pragmático-transcendental mereceriam um reexame crítico, na medida em que

Habermas busca saltar sobre a sua sombra ao manter um papel “quase-transcendental” ou do tipo “fraco” (“*weak transcendental*”) em seus meticulosos argumentos discursivos e incessantes esforços de reformulação. A minha suspeita programática consiste precisamente em vincular o problema - a meu ver, mal resolvido - do transcendental em Habermas a suas reapropriações da fenomenologia, hermenêutica e desconstrução, sobretudo de Heidegger. Parafraseando o nosso crítico do filósofo de Messkirch, trata-se de repensar Habermas contra Habermas.⁴ O pano-de-fundo conceitual para melhor explicitar o sentido de tais correlações nos remeteria inevitavelmente a uma fenomenologia da justiça e a um perspectivismo semântico-transcendental, respectivamente tematizados em um *Tractatus practico-theoreticus* e um *Tractatus politico-theologicus*.⁵ No presente ensaio, limitar-me-ei ao perspectivismo pragmático-formal na reformulação habermasiana de um universalismo moral capaz de evitar as aporias do naturalismo e do relativismo cultural, onde poderia ser inserida a religião enquanto mera representação social coletiva de um *desideratum* normativo (conforme um certo relativismo moral). Interessantemente, a religião se constitui num dos melhores exemplos de correlatos não-explicitados do mundo da vida, na medida em que mecanismos sutis de internalização, assimilação, sublimação, repressão, castração, domesticação, racionalização e auto-engano se justapõem e se complementam no complexo processo de reprodução social. A pesquisa interdisciplinar do que seria uma abordagem fenomenológico-hermenêutica da filosofia social da religião, esboçada por Adorno e Horkheimer, foi aprofundada e aprimorada por Habermas, em suas meticulosas articulações entre psicologia social, antropologia cultural, história e evolução social de formas culturais do mundo da vida.⁶ Por outro lado, seria totalmente enganoso e superficial reduzir a experiência religiosa a qualquer um desses mecanismos, ignorando o potencial de transformação e subversão sociocultural e política inerente a grupos religiosos e movimentos sociais.

2. Embora abordagens científicas e materialistas da religião tenham sido freqüentemente tomadas como correlatas em modelos naturalistas, creio que a contribuição de Habermas, na esteira da filosofia prática kantiana, vem a colocar em xeque tais pseudo-correlações, analogamente a uma suposta correlação entre relativismo cultural e relativismo ético-moral. Com efeito, Habermas mostra-se seriamente interessado nas descobertas científicas e conjecturas plausíveis sobre a evolução natural e social, dentro da qual pode-se também estudar a religião através da “ciência da religião” (em alemão, *Religionswissenschaft*, em francês, *sciences de la religion*, em inglês, *religious studies*), “fenomenologia da religião” e “filosofia da religião” - diferentemente de abordagens teológicas confessionais - assim como o complexo fenômeno da formação de um *ethos* social, através de uma abordagem sistêmico-normativa da filosofia social. Segundo tal concepção dual de sociedade (i.e. tomada ao mesmo tempo como sistema e mundo da vida), parece-nos trivial ou superficial supor que o fenômeno da religião estaria apenas relegado à esfera privada como um fenômeno típico do mundo da vida em uma sociedade cada vez mais secularizada e racionalizada. Este, de resto, foi um dos graves erros da associação quase mecanicista entre esclarecimento (*Aufklärung*) e secularização, progresso da ciência e declínio da religião, como vaticinaram Adorno

e Horkheimer com respeito às patologias sociais de um mundo cada vez mais desmistificado e desencantado com seus próprios processos de racionalização e modernização. Um dos intentos originais da reformulação habermasiana da normatividade moral (*Diskursethik*, ética do discurso) foi justamente articulá-la com a questão social e política da institucionalização de formas de vida, na própria concepção de um modelo integrado diferenciando o mundo sistêmico das instituições (definido pela capacidade de responder a exigências funcionais do meio social) do mundo da vida (i.e., das formas de reprodução cultural, societária e pessoal que são integradas através de normas consensualmente aceitas por todos os participantes). A grande questão que motiva tal modelo dual da sociedade é, para Habermas, dar conta dos complexos processos de reprodução social - material e simbólica - em seus diversos níveis de integração social, reprodução cultural e socialização interpessoal em face de mecanismos estruturais de controle - notadamente, poder e dinheiro -, tais como os encontramos hoje na chamada globalização dos mercados econômicos e financeiros. Através das centenas de obras e autores citados nos dois volumes de sua *Teoria do Agir Comunicativo* (1981), os nomes de Marx, Weber, Durkheim, Mead e Parsons vêm ocupar um lugar destacado, sobretudo a concepção weberiana de “racionalização”, que é tomada como ponto de partida para compreendermos os complexos processos de modernização de nossas sociedades democrático-liberais. Em *Direito e Democracia* (1992), Habermas se propõe mostrar por que o *medium* do direito se apresenta como o melhor candidato para explicar, em nosso atual contexto efetivo de racionalização e modernização, como se dá o “nexo interno entre sociedade e razão”, ou entre as “circunscrições e coerções pelas quais transcorre a reprodução da vida social”. Assim, a facticidade do mundo da vida, em particular, expressa numa cultura política democrática pluralista, deve ser compreendida de maneira correlata à normatividade e validade da autonomia pública, de forma a superar a atual crise paradigmática da democracia, especialmente a crise de legitimação que caracteriza o Estado moderno secular, sem incorrer nas aporias de uma crítica da ideologia ou diferentes versões de relativismo, ceticismo e historicismo em filosofia moral e política. A fim de evitar a auto-referencialidade da razão prática kantiana (o “fato da razão”), Habermas reconhece a “autonomia pública” como a disponibilidade de uma rede diferenciada de arranjos comunicativos para a formação discursiva da vontade e opinião pública, na medida em que um sistema de direitos individuais básicos fornece exatamente as condições para que as formas de comunicação necessárias para uma constituição do direito politicamente autônoma sejam assim institucionalizadas. Na medida em que busca resgatar uma concepção comunicativo-normativa de intersubjetividade inerente às estruturas performativas de nossas relações, vivências e práticas cotidianas, tanto em termos fáticos de aceitação social (*soziale Geltung*) quanto em termos contrafáticos de validade (*Gültigkeit*) ideal, Habermas parece não se contentar com uma solução simplista como a que seria oferecida pelo ateísmo marxista. Mesmo nos seus primeiros e seminais escritos que definem o programa reconstrutivo da pragmática formal, Habermas já mostrara que a posição de um filósofo agnóstico, enquanto investigador da autocompreensão das ciências sociais, deve manter em aberto as diferentes perspectivas de observadores e participantes num fenômeno que é atravessado, do

princípio ao fim, pela questão da alteridade do outro. O seu ateísmo metodológico não poderia, todavia, ser confundido com uma profissão de descrença ou crença anti-religiosa.⁷ Afinal, a questão da modernidade, com todas as suas implicações prático-teoréticas, subjaz ao problema da religião a ser focado desde uma perspectiva político-filosófica.⁸

3. Como estou situando a minha abordagem no campo da filosofia da religião, com um interesse particular pela interface com a ética e a filosofia política, não pretendo reconstruir aqui os diferentes *insights* e intuições que Habermas nos oferece desta problemática ao longo de sua obra monumental, mas limito-me apenas a focar a sua atitude de suspensão de juízo como uma *skepsis* metodológica que nos ajuda a evitar as aporias do naturalismo, materialismo e ateísmo sem optar, todavia, por uma concepção religiosa ou teísta, justamente por causa da sua postura kantiana contra uma filosofia religiosa.⁹ Assim como não se trata de voltar a uma condição pré-moderna (onde a religião seria o cimento social da normatividade ético-moral) ou de celebrar o pós-moderno (dada a liquidez, crises e contradições da nossa própria modernidade), a terceira via habermasiana favorece ainda uma interessante convivência com o relativismo cultural, sua diversidade e irreversível globalização, sem no entanto subscrever ao relativismo moral ou ceticismo ético. Para tanto, devemos sempre retomar uma concepção sociocultural de modernidade, que não seria redutível a um único paradigma (por exemplo, da subjetividade ou da consciência) ou programa esclarecedor de racionalidade instrumental (técnico-científica, utilitarista, orientada apenas para o sucesso). No *Discurso Filosófico da Modernidade*, Habermas observa:

O conceito de modernização refere-se a um feixe de processos cumulativos que se reforçam mutuamente: à formação de capital e mobilização de recursos, ao desenvolvimento das forças produtivas e ao aumento da produtividade do trabalho, ao estabelecimento de poderes políticos centralizados e à formação de identidades nacionais, à expansão de direitos de participação política, de formas urbanas de vida e de formação escolar formal, refere-se à secularização de valores e normas, etc.¹⁰

Além de distinguir entre uma modernização cultural e uma modernização social, respectivamente vinculadas a uma concepção weberiana de racionalidade e a um processo de modernização das esferas diferenciadas do direito, da política e da economia na sociedade, Habermas reconhece que esses processos são hoje irreversíveis e inevitáveis - assim como pensamos hoje sobre a globalização e a juridificação - e, ademais, estão desacoplados da modernização cultural, viabilizando inclusive uma discursividade pós-moderna. Segundo Habermas,

Uma vez desfeitas, porém, as conexões internas entre o conceito de modernidade e a autocompreensão da modernidade adquirida dentro do horizonte da razão ocidental, torna-se então possível relativizar os processos de modernização no seu curso, por assim dizer, automático, adoptando a posição de distanciamento de um observador pós-moderno. (...) Nesta perspectiva, dos impulsos de uma modernidade cultural que se tornou aparentemente

obsoleta, destacou-se uma modernização social que progride de forma auto-suficiente; ela executa apenas as leis funcionais da economia e do Estado, da técnica e da ciência, as quais parecem ter-se conjugado num sistema imune a influências.¹¹

Os três temas weberianos de toda pesquisa interdisciplinar sobre a sociedade moderna - modernização, secularização e racionalização - nos remetem aos problemas correlatos da legitimação do Estado moderno, sua inerente juridificação e processos reificantes de institucionalização, democratização e globalização. Embora não possa desenvolver este ponto aqui, a minha hipótese de trabalho em torno da reconstrução habermasiana da teoria crítica tem focado a sua ambígua concepção do agir instrumental, por exemplo, quando demoniza a tecnicização das formas comunicativas da vida moderna ao mesmo tempo em que busca resgatar o potencial emancipatório de um procedimentalismo deliberativo em sua concepção de democracia radical. Tal ambiguidade é particularmente importante para melhor avaliarmos a condição pós-moderna, cuja análise socio-cultural constatativa (por exemplo, desde um ponto de vista sociológico) Habermas distingue de uma fútil tentativa de filosofia prática, que ele rechaça, sobretudo em autores franceses, associados ao pós-estruturalismo, com forte influência de Nietzsche e Heidegger. Assim como em Adorno e Horkheimer, os pós-modernos acabam tomando um estado de coisas - o uso predominante da razão instrumental e a tecnicização da ciência e das esferas sistêmicas no século XX - como uma condição histórica para fazer implodir o projeto racional do Esclarecimento, como se fôssemos obrigados a jogar o bebê junto com a água a ser trocada da banheira. Todos os efeitos da reificação na modernidade podem ser tomados segundo tal modelo instrumentalizador e suas patologias sociais: o capitalismo fetichista, a sociedade de consumo, a cultura de massa, a dominação da natureza pela técnica a ponto de destruí-la e a juridificação que ameaça a própria liberdade humana. Com efeito, a juridificação, ora tomada em um sentido pejorativo reificante, ora tomada como dispositivo salutar de processos deliberativos democráticos, vem a constituir-se num dos melhores exemplos dentro do projeto habermasiano de uma modernidade ainda em vias de ser realizada. De resto, tanto Habermas quanto Heidegger seguem a intuição weberiana de que a modernidade operou uma diferenciação sistêmica entre a tecnologia e a arte, originariamente entendida como *techne* mas não redutível a um sistema científico de técnicas, resultante de uma reificação, objetificação ou coisificação do objeto da ação técnica --no caso de Heidegger, uma entificação do ser intramundano, no caso de Habermas, uma colonização sistêmica do mundo da vida e das relações intersubjetivas. Assim, a des-deificação de conceitos teológico-medievais tais como soberania e autoridade, segundo o modelo weberiano-habermasiano, prepara o terreno para a emergência de novas funções sociais a serem desempenhadas em um novo sistema de *media* entre complexas interações e arranjos institucionais exigidos pela sociedade moderna, a saber, um novo sistema de direitos inerente ao Estado moderno e a uma estruturalmente transformada esfera pública. Enquanto agente soberano por excelência pelo *medium* do direito, através de suas instituições sociais, econômicas e políticas, espera-se do Estado moderno que se legitime precisamente pelo processo de uma extensão cada vez maior de

liberdades básicas e direitos fundamentais a um maior número de seus cidadãos e de maneira cada vez mais igualitária, numa concepção que tem sido caracterizada como o Estado democrático de direito (*Rechtsstaat, rule of law*), destacando cada vez mais a atuação da sociedade civil, ao ponto de muitas vezes minimizar o papel do Estado ou de se confundir com o mesmo. Com efeito, as mais recentes formulações de uma democracia deliberativo-participativa, em autores como Rawls e Habermas, só corroboram tal problemática correlação, na medida em que a juridificação acaba por trair a fundamentação secularizada da autoridade política, na própria busca de um ideal democrático normativo, que seja irreduzível a quaisquer concepções particulares de uma tradição moral, cultural ou religiosa, sobretudo em modelos fundamentalistas. Para além dos intermináveis debates entre universalistas e comunitaristas, por um lado, e entre modernistas e pós-modernos, de outro lado, o problema da legitimação do Estado moderno frente a uma democratização cada vez mais comprometida com sua inevitável juridificação, parece questionar as conquistas da secularização, supostamente capazes de consolidar definitivamente a racionalização das mais variadas esferas e formas de vida sociais. Embora não possa desenvolver esse ponto aqui, o problema nevrágico da soberania, de origem teológica e socialmente vinculado a concepções escravocratas do poder (dominação, subjugação, servidão, etc) - como Friedrich Nietzsche, Carl Schmitt, Leo Strauss e Michel Foucault o constataram através de registros diversos - não é resolvido de modo satisfatório com as teses emancipatórias da modernidade em busca de autolegitimação. Com efeito, segundo uma concepção sociocultural da modernidade, partimos da constatação histórico-cultural da emergência do Estado moderno à luz de processos secularizantes, desde as primeiras formulações de teorias contratualistas e do direito natural, culminando com o liberalismo clássico e as revoluções dos séculos XVII e XVIII (notavelmente, a Revolução Gloriosa na Inglaterra em 1688, a Independência das colônias americanas em 1776, e a Revolução Francesa em 1789). As guerras religiosas, coincidindo com o impacto causado pela Reforma protestante e subsequente Contra-Reforma na Alemanha, Suíça, França, Holanda e Grã-Bretanha, assim como as lutas emancipatórias de inúmeros povos e grupos sociais acentuam o desenvolvimento de processos democratizantes constitucionais (muitas vezes sem necessariamente comprometer um regime monárquico, como se deu com o parlamentarismo britânico) de maneira paralela ao processo secularizante, que se observa inicialmente nos países que aderem ao princípio luterano de separação entre Igreja e Estado e a uma nova suposta forma de religião civil, já antecipada pelo deísmo e pelos adeptos do Esclarecimento. No caso de nosso continente latino-americano e mais particularmente de nosso País, é interessante assinalar o desenvolvimento do positivismo, justamente durante as lutas pela independência quando da emergência dos novos Estados nacionais. Em todos esses eventos, observa-se um esforço sistemático em se justificar o governo e as instituições sociais, políticas, jurídicas e econômicas sem recorrer explicitamente ao “fundamento místico da autoridade”, segundo a formulação lapidar de Pascal e Montaigne revisitada pela desconstrução da teoria política moderna.¹²

4. Desde uma perspectiva sistemático-conceitual da secularização, podemos divisar o pro-

cesso de democratização, partindo das diferentes teorias sobre a modernidade. Vemos, por exemplo, como em sua *Vorlesung* de 1940 sobre Nietzsche, Heidegger buscou discernir o “novo” da nova época (*das Neue der neuen Zeit*), ou seja, qual seria afinal a especificidade da modernidade, e rejeitou a escolha de Maquiavel ou da secularização (*Säkularisierung*) da religião cristã para definir o “problema da modernidade”. Ora, segundo o pensador da Floresta Negra, para que haja secularização ou mundanização (*Verweltlichung*), é mister desde sempre (*immer schon, toujours déjà*) um mundo (*Welt*), em vista do qual e no interior do qual se mundanizar. Se descontarmos o intuito programático de denunciar a relação entre humanismo e secularização, na medida em que o mundo cristão, tanto para Heidegger como para Nietzsche, teria sido preparado pelo humanismo metafísico, podemos mesmo assim reconhecer que a imbricação entre a concepção greco-romana da metafísica e a interpretação cristã do mundo, mediatizada pela latinização do cristianismo, faz jus ao que tem sido comumente identificado como mundo ocidental secularizado ou civilização judaico-cristã ocidental. A constatação empírica das conquistas da modernidade pela civilização ocidental (avanço científico, progresso tecnológico, democratização e direitos humanos) é problematizada pelas tremendas contradições de seus próprios processos (genocídios, imperialismo, colonialismo, totalitarismo, exploração do ser humano e exclusão social). Num outro registro, seria possível mostrar em que sentido também o Islamismo e outras culturas não-européias participam de tal processo civilizatório ocidental, ao contrário do que parece sustentar a ideia de um “choque civilizatório” (*clash of civilizations*). Por outro lado, antes mesmo da *Seinsgeschichte* heideggeriana, podemos seguir Karl Löwith, quando buscou mostrar em que sentido a origem da secularização pode ser encontrada na filosofia da história de Hegel e mais tarde na teologia ou filosofia da secularização de Feuerbach. Ernst Bloch e sobretudo Hans Blumenberg seguem também tal direção, mas com intentos diferenciados, notavelmente quanto às concepções desenvolvidas por Schmitt e Strauss. A obra de Blumenberg *Die Legitimität der Neuzeit* (1966), compreendendo os três volumes revisados e reintegrados numa nova edição de 1988 (“*Säkularisierung und Selbstbehauptung*,” “*Der Prozess der theoretischen Neugierde*” e “*Aspekte der Epochenswelle*”), é de particular importância para esse eixo teórico-conceitual. Finalmente, em seu aspecto propriamente sociopolítico, seguindo a crítica de Hegel a Kant, autores como Luhmann, Rawls e Habermas têm privilegiado uma análise institucional da sociedade em detrimento do atomismo ou individualismo metodológico clássicos, mas comprometendo o papel do Estado moderno em favor da juridificação enquanto mecanismo procedimental moderno de fundamentação do político. Poder-se-ia mostrar que esse problema da legitimação do Estado é refletido também num nível de relações internacionais, quando se trata da justiça global. Com efeito, os desafios do direito internacional com relação a diferentes concepções de valores culturais e religiosos parecem inviabilizar uma concepção auto-reguladora e inexorável da secularização, sobretudo em sociedade islâmicas e em várias culturas para as quais a democracia ainda permanece um modelo a ser imposto violentamente. O presente fenômeno da globalização e seus desafios normativos, assim como a questão hodierna do multiculturalismo, são portanto objeto de uma investigação, tanto em Rawls quanto em Habermas, sobre o complexo processo da

secularização e sua relação com o destino da democracia no século XXI, problematizada no sentido de assumir o laicismo implícito em sua emergência política assim como no sentido de questionar novamente uma tal correlação. De resto, Rawls e Habermas se propõem a revisitar o pragmatismo cosmopolita kantiano como uma alternativa a versões otimistas *à la* Fukuyama e apocalípticas *à la* Huntington: nem fim da história nem guerra de civilizações, o fim da modernidade é o seu próprio princípio de autonomia pública, razoável e pluralista.¹³ É corroborada, assim, a tese weberiana:

Sempre que o conhecimento empírico-analítico levou conseqüentemente a termo o desencantamento do mundo e a transformação deste num mecanismo causal, surge definitivamente a tensão contra as pretensões do postulado religioso de que o mundo é um cosmo ordenado por Deus e que, em conseqüência, possui algum tipo de orientação e de sentido éticos.¹⁴

O problema da fundamentação teológica da moral e da cultura é apenas parcialmente resolvido com a secularização e a modernização, na medida em que a razão moderna celebra um ideal universal de liberdade que não se deixa reduzir a um efeito de superfície, uma ilusão ou um novo mito de representações coletivas. Há, como já foi assinalado, uma visível ambiguidade no uso habermasiano da juridificação, assim como em suas investigações sobre a reificação e a globalização, que nos remetem ao chamado “paradoxo da racionalização”. Segundo Albrecht Wellmer, tal paradoxo consistiria em conceber a racionalização do mundo da vida enquanto condição e ponto de partida de um processo de racionalização e diferenciação sistêmicas, tornando-os cada vez mais autônomos com relação a limitações arraigadas no mundo da vida, culminando nos “imperativos sistêmicos”, instrumentalizando e ameaçando o próprio mundo da vida.¹⁵ Justamente porque não podemos opor razão comunicativa e razão instrumental segundo uma proporcional contraposição entre mundo da vida e sistema, poder-se-ia pensar aqui em uma formulação paradoxal. Por outro lado, como observa Wellmer, não teríamos ainda um paradoxo, na medida em que a auto-referencialidade da razão moderna se propõe precisamente a evitar, a todo custo, que nos tornemos reféns da tecnicização ou instrumentalização da ação humana simplesmente porque somos, enquanto *humanos*, irredutíveis a meios ou outros fins - na linguagem kantiana, somos um fim terminal (*Endzweck*), que contrapõe pessoas humanas a coisas e entes em geral. Essa é, com efeito, a aposta habermasiana quanto à inevitabilidade de revisitarmos o universalismo moral. Para muitos, a aposta seria, em última análise, como a de Pascal, uma confissão de fé - na razão moderna e suas premissas universalizantes. Para outros, no entanto, a proposta ético-política de inspiração kantiana ainda seria altamente defensável, razoável e pragmática. Nas palavras de um de seus mais importantes interlocutores americanos, Richard Bernstein,

Can we still, in our time, provide a rational justification for universal normative standards? Or are we faced with relativism, decisionism, or emotivism which hold that ultimate norms are arbitrary and beyond rational warrantability? These became primary questions for Hab-

ermas. The fate –indeed, the very possibility— of human emancipation depends on giving an affirmative answer to the first question and a negative answer to the second.¹⁶

Habermas procura destarte resgatar o fundamento normativo da vida social moderna, em particular, de nossas sociedades democráticas, sem recorrer ao absolutismo moral de concepções religiosas e teológicas, nem incorrer em relativismo. Habermas decerto não publicou nenhuma obra intitulada *Grundprobleme der Ethik*. Todavia, em sua monumental produção em filosofia social é possível destacar os dois problemas fundamentais da ética moderna, a saber, o problema da liberdade humana e o problema da fundamentação da moral. Com efeito, estes foram precisamente os dois problemas fundamentais tematizados em dois tratados de Arthur Schopenhauer, curiosamente intitulados *Über die Freiheit des menschlichen Willens* e *Über die Grundlage der Moral*, aludindo a dois ensaios respectivamente submetidos às sociedades científicas da Noruega (1839) e da Dinamarca (1840), reunidos em *Die beiden Grundprobleme der Ethik*.¹⁷ A concepção moderna de liberdade, segundo Habermas, é o grande divisor de águas não apenas para melhor entendermos a nossa própria condição sociocultural em uma modernidade tardia, mas também para fazermos jus ao nosso desenvolvimento humano como espécie, em nossa complexa evolução natural e social. A filosofia social busca tematizar precisamente como se articulam os elementos empíricos de pesquisas sociais sobre estruturas de comportamento e instituições humanas com as diferentes teorias e concepções filosóficas resultantes de nossa autocompreensão através dos séculos, a fim de melhor entendermos os complexos mecanismos de reprodução social, socialização e a nossa própria sociabilidade. De resto, a ideia de liberdade - que não é certamente uma invenção alemã moderna - acompanha todo o desenvolvimento da história da ética ocidental, embora só tenha sido explicitamente concebida através das reflexões modernas sobre o livre arbítrio (especialmente, após a querela entre Erasmo e Lutero no século XVI) e as liberdades individuais, sobretudo a partir do Esclarecimento, quando a liberdade adquiriu o significado efetivo de realização humana em seu sentido social, cultural, político e jurídico mais pleno. Assim como Heidegger, Ricoeur e Rawls, Habermas acredita que a ideia moderna de liberdade seja resultante de complexos processos civilizatórios, notadamente marcados pela interseção decisiva de grandes tradições como a greco-romana e a judaico-cristã. Mas foi somente com o Iluminismo, enquanto movimento cultural transnacional (*Enlightenment, Lumières, Aufklärung*), que a ideia de liberdade foi mais explicitamente articulada com uma autocompreensão emancipadora e suas implicações culturais e políticas. Neste sentido, pode-se investigar em que medida a ideia de liberdade viabiliza uma articulação defensável entre o universalismo ético e concepções de racionalidade prática que levam a sério os desafios hodiernos do naturalismo técnico-científico, da globalização econômica, da juridificação e da democratização em um mundo pós-secular, de forma a elucidar e reformular em termos contemporâneos o problema da fundamentação da moral. Com efeito, o grande problema da moral em nossos dias consiste em defender uma concepção razoável de moral que possa evitar o relativismo

ético, ao mesmo tempo em que subscreva ao relativismo cultural contemporâneo. Por relativismo cultural entende-se, desde as suas primeiras formulações nos escritos antropológicos do início do século XX, que não há nenhuma cultura particular superior a outras. Nas palavras de Ruth Benedict, a mais renomada discípula de Franz Boas, a moral é algo que difere de uma sociedade a outra, de acordo com as normas socialmente e culturalmente aceitas (“Morality differs in every society and is a convenient term for socially approved habits... culturally accepted social norms”)¹⁸ Todavia, ao contrário de Benedict, para quem o relativismo cultural implica desde sempre um relativismo moral, autores como James Rachels e todos os que argumentam em favor de premissas ético-morais universalizáveis, seria possível subscrever a um pluralismo sociopolítico e cultural sem, no entanto, sucumbir a um relativismo moral.¹⁹ Se, como argumenta Benedict, o conceito de normalidade (*normality*) é culturalmente definido (*culturally defined*) em contraposição ao conceito correlato de anormalidade, assim como o conceito de bem moral varia de uma cultura para outra, seria menos observável ou empiricamente evidente que os padrões de normalidade não passariam de *cultural patterns*, relativos a cada sociedade e a seu respectivo *ethos* social. Aqui jaz o *punctum dolens* de nossa problemática, tão brilhantemente articulado pelas pesquisas habermasianas: embora não possamos falar de princípios e normas ético-morais sem levarmos em conta seus correlatos socio-culturais, aqueles não seriam redutíveis a estes, se quisermos evitar um determinismo causal. Já Aristóteles observara esta interessante aproximação semântica entre o hábito (*ethos*, com *epsilon*) e o caráter (*êthos*, com *êta*) da sabedoria pré-socrática, no Capítulo 1 do Livro II da sua *Ética a Nicômaco*. Todavia, embora seja incontestável que a ética deva desenvolver-se dentro de um contexto de socialidade que em muito se aproxima de um *habitat* animal qualquer (como se dá entre lobos, abelhas e baleias), a emergência de uma autocompreensão e racionalidade prática torna o modo de ser dessa espécie humana peculiar quanto ao seu caráter e destinação que lhes são próprios. O universalismo moral ressurgiu, de acordo com Habermas, enquanto resposta aos desafios contemporâneos do naturalismo e do relativismo cultural em suas respectivas tendências reducionistas em direção a um neopositivismo científico e a um relativismo moral. O chamado naturalismo forte, seguindo os trabalhos de Quine e mais recentemente das ciências cognitivas (esp. neurociências), tem implicações reducionistas não apenas para a filosofia da mente e para a filosofia da linguagem, mas também para a psicologia moral e concepções ético-normativas. O que aqui denominamos de universalismo ético, segundo Habermas, visa buscar uma fundamentação ético-moral entre o universalismo abstrato kantiano (conforme Habermas, o próprio Rawls ainda se enquadraria nesta classificação) e o relativismo inerente a concepções contextualistas e comunitaristas em autores neo-aristotélicos (MacIntyre et al.) e neo-hegelianos (Taylor et al.). A ética do discurso (*Diskursethik*) se propõe precisamente a restabelecer esta justificativa através de argumentos reconstrutivos, não mais “transcendentais”, de uma normatividade comprometida pelo anti-realismo moral (na medida em que tende a modelos não-cognitivistas, expressivistas e decisionistas) e pelo realismo platônico (pseudocientífico ou fundacionista). Assim como a ética kantiana, a ética do discurso mantém-se cognitivista, deontológica, formalista e universalista; para além das formulações de

inspiração kantiana (Hare, Rawls, Apel), a ética do discurso se autodenomina intersubjetiva, não-transcendental e voltada para situações concretas de justiça, reconhecimento e alteridade. De resto, o ponto de partida da filosofia social habermasiana sempre foi reconstruir uma teoria crítica da sociedade moderna, à luz das diagnoses oferecidas por pensadores críticos como Marx, Weber, Durkheim, Lukács, Adorno e Horkheimer, de forma a dar conta das análises de suas patologias sociais sem, no entanto, incorrer nos aporéticos prognósticos de uma utopia revolucionária, de uma gaiola de ferro burocrático-administrativa, de uma inevitável anomia social, de uma reificação intransponível ou de uma enigmática dialética do Esclarecimento. O conceito ético-moral de liberdade a ser resgatado pela teoria social habermasiana visa a uma alternativa defensável em face da dominação da natureza e da exploração sistêmica de humanos por outros humanos, de forma a evitar os impasses de uma racionalidade instrumental e de uma tecnicização cada vez maior das relações humanas. Desta forma, Habermas procura dar continuidade ao desafio de uma teoria crítica capaz de responder aos desafios modernos do capitalismo tardio e globalizado em seus processos de reificação e uso acrítico e não-ético da razão instrumental. O ponto de partida da chamada Escola de Frankfurt da primeira geração, como tem sido comumente evocado através do famoso artigo de Horkheimer, consistia na contraposição de uma “teoria crítica” (*kritische Theorie*) a uma teoria tradicional que ainda instrumentaliza o objeto de sua investigação como se fosse um mero dado a ser dissecado pelo cientista social, segundo um modelo positivista.²⁰ Sem dúvida, tal postura é traduzida pelo intento ético-moral de inspiração kantiana, como foi apropriado pela leitura de Habermas, em seu programa original de filosofia social como ciência reconstrutiva, auto-reflexiva, capaz de uma reformulação dos fundamentos normativos da teoria crítica. Ademais, a grande lição hermenêutica que Habermas herda, *noles volens*, de Heidegger e de Gadamer é que a compreensão e o compreender (*Verstehen*) precedem todo processo epistêmico-enunciativo ou cognitivo mental do pensamento e daquilo que chamamos conhecimento. Neste sentido, o nível comunicativo proposto pela ética discursiva antecede toda articulação teórica na medida em que coincide com as práticas e processos inerentes aos horizontes constitutivos do mundo da vida ou de nosso mundo circundante cotidiano. A universalidade ético-normativa poderia, assim, ser articulada com a historicidade e linguisticalidade de horizontes co-constitutivos de diferentes tradições e culturas. A experiência religiosa, *for the better or the worse*, é parte integrante de tais fusões de horizontes hermenêuticos de autocompreensão e de infindáveis processos de aprendizagem entre diferentes grupos sociais e etnias.

5. Ora, toda pesquisa interdisciplinar sobre a religião, numa verdadeira fenomenologia hermenêutica da religião, deveria ser capaz de dar conta da questão “o que significa, afinal, ‘religião’?”, envolvendo abordagens empíricas da antropologia cultural, da sociologia, da psicologia e da história da religiões, para além de estudos teológicos e da filosofia da religião. Para limitar-me apenas a esta última, tratar-se-ia programaticamente de responder às seguintes questões:

1. Como lidar com o conflito de interpretações religiosas enquanto doutrinas abrangentes,

conflitantes e incompatíveis entre si, segundo a formulação rawlsiana, capazes de subscrever a um consenso político de sobreposição (*overlapping consensus*)? Seria plausível limitarmos o uso público do discurso religioso a um uso político qualificado como sugere Rawls? É o universalismo compatível com o comunitarismo? Como responder ao desafio hodierno do pluralismo e do relativismo cultural, sem sucumbir ao relativismo moral, ceticismo, historicismo ou niilismo? Este primeiro conjunto de questionamentos e problemas (que poderia ser resumido na fórmula lapidar do “fato do pluralismo razoável”) é, na verdade, o ponto de partida da análise habermasiana da religião na esfera pública.

2. Seria o realismo teológico defensável? Pode-se falar da objetividade da realidade divina do mesmo modo como falamos de fenômenos físicos e naturais? Aqui voltamos ao problema fundamental da metafísica de opor realismo e anti-realismo e suas implicações para o naturalismo e a religião, em termos de dualismo e monismo. Embora os chamados argumentos transcendentais ainda me pareçam os mais plausíveis para substituir os tradicionais argumentos metafísicos, ontológicos, cosmológicos e teleológicos em uma abordagem pós-metafísica da filosofia da religião, Habermas insiste em destranscendentalizar a crítica ao naturalismo e ao fisicalismo.

3. Afinal, podemos recorrer a concepções de ontologia, subjetividade e linguagem que seriam racionalmente articuladas com uma concepção de metafísica defensável? Ainda faz sentido recorrer a argumentos filosóficos para justificar a fé em Deus ou crenças religiosas? Desde uma perspectiva pragmático-formal, Habermas pretende superar o recurso à metafísica (algo que o aproximaria de uma atitude naturalista) e evitar a tomada de posição entre o teísmo e o ateísmo, mantendo sua ambígua *skepsis* de terceira via - a meu ver, uma postura estratégico-política para evitar posições mais ou menos liberais, republicanas ou comunitaristas.

4. É possível falar sobre o inefável? sobre Deus enquanto Totalmente Outro? como falar de uma experiência que efetivamente transcende nossa existência humana? Habermas não tematiza esse tipo de questionamento, embora sua tese doutoral tenha versado sobre Schelling: “*Das Absolute in der Geschichte*”. Em vários de seus escritos sobre autores como Kierkegaard, Benjamin e Bloch, Habermas parece deliberadamente afastar-se de questões teológicas, ao mesmo tempo em que reconhece a grande contribuição dos temas judaico-cristãos da transcendência, do exílio e da alteridade do outro para o pensamento ético-político ocidental.

5. Como relacionar, afinal, fé e razão?

6. Seria a religião redutível a um fenômeno social?

7. Seria a religião redutível a uma dimensão moral ou a uma ética? Pode a religião dar uma resposta satisfatória ao problema do mal?

Para responder a essas três problemáticas, Habermas recorre explicitamente à filosofia kantiana da religião. Fé e razão não se deixam reduzir reciprocamente, assim como não se funda-

mentam relacionalmente. Todavia, na medida em que a razão se mostra prática, a religião concebida em termos racionais acaba por reduzir-se essencialmente a princípios morais e estes, segundo Habermas, só podem ser articulados em relações intersubjetivas, social e culturalmente mediadas através de processos de socialização, internalização, assimilação e aculturação, ou seja, através de processos de aprendizagem (*Lernenprozesse*) pelos quais as crenças, atitudes e valores morais, religiosos e políticos são compartilhados por atores e agentes em diferentes formas de vida social (*Lebensformen*, i.e. formas de vida que dão sentido à nossa linguagem sobre a realidade social em que vivemos, o nosso mundo da vida, *Lebenswelt*).

8. Em que sentido seria plausível relativizar, reinterpretar ou desconstruir uma dada tradição ou compreensão de conceitos religiosos de forma a torná-los mais defensáveis ou aceitáveis em termos de razoabilidade? Se a secularização e outros movimentos culturais parecem exitosos ao relativizar certas tradições religiosas, como as religiões mantêm uma identidade ortodoxa sem cismas, divisões ou desvios doutrinários?

9. Como procedemos a uma divisão disciplinar entre a filosofia da religião, a teologia e as abordagens empíricas das ciências da religião?

10. Existe alguma diferença entre religião e misticismo?

11. Crentes, agnósticos ou ateus podem ter a última palavra?

Habermas não parece interessar-se por essas últimas questões, na medida em que escreve como filósofo social e não como teólogo ou cientista da religião. A meu ver, essas questões, conjuntos de problemas e teses diretrizes sobre a filosofia da religião permanecem de certo modo indecíveis - assim como os argumentos e conclusões de ateus, agnósticos e crentes - mas podem nos ajudar a definir uma certa metodologia em uma pesquisa interdisciplinar em filosofia da religião. Decerto, quanto à última questão, numa perspectiva hermenêutica consistente, crentes, agnósticos ou ateus jamais poderiam reivindicar qualquer pretensão à última palavra em tais assuntos. É precisamente neste sentido de abertura dialógica liberal que poderíamos seguir uma intuição habermasiana quanto à filosofia kantiana da religião e propor um perspectivismo pragmático-formal, cuja tese central corrige e reconstrói a semântica transcendental inerente a concepções liberais, podendo ser provisoriamente reformulada nos seguintes termos: as relações possíveis de se articular entre a ontologia social e a intersubjetividade inerentes a uma fenomenologia do mundo da vida nos remetem a três perspectivas epistêmicas ou paradigmas defensáveis quanto à relação entre teoria e práxis, sem serem exaustivas nem excludentes quanto aos outros dois paradigmas, mas inevitavelmente pressupondo uma correlação entre ontologia, subjetividade e linguagem. Seguindo Foucault, Apel e Habermas, os três paradigmas em questão poderiam ser respectivamente denominados de paradigma ontológico, paradigma da subjetividade e paradigma da linguagem, na medida em que buscam dar conta do problema da reprodução social do mundo da vida em três modelos diferenciados de uma fenomenologia sociológica descritiva, de uma hermenêutica da intersubjetividade e de uma teoria

pragmático-formal do discurso. Podemos observar *en passant* que o próprio Husserl teria antecipado tal abordagem perspectivista ao propor a correlação entre objetividade (ontologias regionais), subjetividade (teoria da constituição) e intersubjetividade (mundo da vida e formas culturais em abordagens genético-generativas da fenomenologia social), embora se mantivesse atrelado a uma concepção metafísica de presença temporal, a ser desconstruída.²¹ O perspectivismo pragmático-formal, assim como sua variante semântico-transcendental, se propõe, portanto, a reformular a problemática da articulação entre ontologia, subjetividade e linguagem sem pressupor nenhuma relação fundamental entre sujeito e objeto, nenhum dualismo ontológico ou tese de dois mundos. Trata-se de reconstruir em termos hermenêutico-formais o que seria um pragmatismo ético-político que lança mão das transformações semióticas da filosofia transcendental e da semântica analítica, sem incorrer num tipo de idealismo, psicologismo, logicismo ou positivismo lógico, e sem sucumbir aos reducionismos decorrentes da polarização entre filosofia analítica e filosofia continental. A hipótese de trabalho do perspectivismo pragmático-formal é de operar um retorno pós-hermenêutico à crítica de Hegel a Kant, tal como encontramos nos trabalhos seminais de Habermas. De resto, o problema de diferenciar entre uma argumentação transcendental, quase-transcendental e destranscendentalizada termina por nos remeter ao problema central da modernidade, a saber, se a justificativa de seu conteúdo normativo, uma vez deslocado da subjetividade transcendental em direção a uma intersubjetividade histórica e linguisticamente socializada, situada e contextualizada, não seria redutível a um pseudoproblema naturalista ou cairia sutilmente em outra forma de argumentação transcendental (ou quase). A partir de tal perspectivismo, torna-se defensável uma reformulação do Paradoxo Fundamental da Religião através das duas premissas:

(1) Toda religião reivindica ser absolutamente verdadeira.

(2) Na medida em que não podem ser todas igualmente verdadeiras, as religiões estão fadadas a algum tipo de contradição performativa e estão todas sob suspeita.

Assim, muitos crentes e estudiosos de religiões evocam (1) a fim de ressaltar a universalidade da aspiração religiosa entre os seres humanos, para além das distinções particulares e, muitas vezes, o fazem com o intuito de promover o universalismo inter-religioso. Universalismo e particularismo seriam, desse modo, compatibilizados sem necessariamente recorrer a argumentos filosóficos ou teórico-conceituais. Por outro lado, muitos ateus e agnósticos evocam (2) precisamente para justificar a sua descrença ou ceticismo em matérias de fé e religiosidade, alegando sobretudo os condicionamentos de auto-engano e submissão irracional a legados preconcebidos de tradições diversas. A minha tese programática é que podemos recorrer a um perspectivismo pragmático-formal, como propõe Habermas, e aceitar (1) e (2) tornando o universalismo e o particularismo aceitáveis e co-constitutivos de um consenso sobreposto, na medida em que subscrevem a critérios públicos de razoabilidade. Podemos entender e aceitar que diferentes grupos sociais acreditem e defendam as mais diversas concepções religiosas sem que nós mesmos as endosseemos ou mesmo entendamos tais crenças segundo tais supostos critérios de “racionalidade”. Nas palavras de Habermas,

se quisermos reavaliar a proposta rawlsiana quanto aos modelos democráticos liberais como uma resposta razoável e satisfatória para o pluralismo religioso, “os cidadãos religiosos, como também os seculares, devem saber interpretar, cada um na sua respectiva visão, a relação entre fé e saber, porquanto tal interpretação prévia lhes abre a possibilidade de uma atitude auto-reflexiva e esclarecida na esfera pública”.²²

6. Habermas acabou assumindo posições bastante ambíguas quanto ao uso de “um argumento moral religiosamente informado” na esfera pública, embora recentemente tenha procurado revisar ou tornar mais claras as suas posições seja para sair em defesa do cristianismo (que em última análise teria assegurado a formação dos valores básicos da modernidade - tais como a liberdade, igualdade e justiça) seja para corroborar a irreversibilidade da concepção secular de separação entre Igreja e Estado. Assim, muitos têm, a meu ver erroneamente, qualificado Habermas de ateu secular (*secular atheist*) ao asserir que vivemos em uma sociedade pós-secular onde as conquistas emancipatórias da modernidade e da democracia social levam-nos a revisar nossas ideias tradicionais de religião e racionalidade, fé e saber.²³ Para além da interlocução com o então cardeal Ratzinger, quando declarou que a Igreja deveria reconhecer a sua esfera de influência dentro dos limites da discursividade pública, mediada pelo agir e razão comunicativos, Habermas procurou se corrigir com relação a uma visão um tanto limitada e ambígua da secularização como transferência de propriedades da Igreja à autoridade do Estado secular (quando da outorga do Prêmio da Paz em 14/outubro/2001, *Friedenspreis des Deutschen Buchhandels*). Desta forma, Habermas procura voltar a Kant, numa releitura da filosofia da religião, quase reduzida a uma versão pluralista da ética da reciprocidade ou da regra de ouro que estaria na base de toda religião particular com pretensões universais. Vários dos seus relatos em entrevistas e ensaios mais recentes foram coletados em três publicações: *Religion and Rationality: Essays on Reason, God and Modernity* (Cambridge MA: MIT Press, 2002), *Time of Transitions* (Polity Press, 2004) e *Entre Naturalismo e Religião. Estudos Filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007 [*Zwischen Naturalismus und Religion: Philosophische Aufsätze*. Suhrkamp, 2005] É sobretudo no terceiro volume que encontramos o cerne do pensamento habermasiano sobre a filosofia da religião, especialmente nos capítulos oito (sobre Kant) e cinco (sobre a religião na esfera pública), como atestam Hans Joas em sua resenha (“Die Religion der Moderne”, *Die Zeit* 13.10.2005) e o *European Journal of Philosophy* (Spring 2006). Seguindo uma intuição de Joas, creio que todo o projeto pós-metafísico da teoria do agir comunicativo tenta dar conta da normatividade correlata aos horizontes do observador e do agente moral ou ator social, desde as investigações seminais sobre a lógica das pesquisas sociais no final dos anos 60 (*Zur Logik der Sozialwissenschaften*) até as suas formulações de teorias discursivas da democracia e do direito nos anos 90. Segundo tal “dualismo de perspectivas” (da 1ª e 3ª pessoas em interdependência comunicativa, intersubjetiva e co-constitutiva de sentido), Habermas logra destarte integrar os últimos resultados de pesquisas empíricas do naturalismo (em biogenética, neurociências, inteligência artificial, ciências cognitivas, biologia molecular) aos legados filosóficos e culturais

tradicionalmente associados a reflexões sobre a normatividade inerente a relações intersubjetivas do mundo da vida. De uma maneira geral, o naturalismo nos remete a uma atitude secular, científica, consagrada pela expressão programática de uma “epistemologia naturalizada” segundo Quine. De uma maneira mais específica, Habermas se refere a uma tendência entre neurocientistas alemães, como Wolf Singer e Gerhard Roth, que reduzem processos mentais a condições físico-fisiológicas observáveis. Segundo tal perspectiva empirista, a consciência e a liberdade não passam de ilusões ou *desiderata* quiméricos, como as grandes metanarrativas do idealismo alemão, da psicologia tradicional e da psicanálise. Assim como o naturalismo seria incapaz de justificar a normatividade prática de uma moral particular ou de princípios éticos gerais sem incorrer em falácia naturalista (de derivar um dever-ser ou proposição prescritiva a partir de uma premissa descritiva ou do ser), desde um ponto de vista semântico ou pragmático-linguístico seria impossível reduzir jogos de linguagem cotidianos a uma descrição objetificante de processos conscientes, segundo uma famosa palestra de Wilfred Sellars, em 1960 (“Philosophy and the Scientific Image of Man”):

The point of departure for this naturalization of the spirit is a scientific image of man that also thoroughly desocializes our self-conception. Of course, this can succeed only if the intentionality of human consciousness and the normativity of our behavior in such a self-description disappears without a trace. Such a theory must explain, for example, how people can obey or disobey rules -- whether grammatical, conceptual or moral. Sellars's students misunderstood their teacher's aporetic thought-experiment as a research program, and they are pursuing it to this day. The application of a scientific modernization of our everyday psychology has even led to attempts at a semantics that postulates a biological explanation for the very content of our thoughts. But even these most advanced theses still appear unable to explain that difference between Is and Ought that comes into play whenever we disobey rules.²⁴

O que Habermas observa quanto ao “cruzamento complementar” entre perspectivas do participante (primeira pessoa) e do observador (terceira pessoa) a fim de corroborar sua abordagem pragmático-discursiva em processos de cognição social e desenvolvimento da consciência moral, poderia ser retomado em uma fenomenologia da religião, na medida em que entendemos e respeitamos as crenças e práticas religiosas de outrem. Mas existe sempre o desafio de que na religião, mais do que em qualquer outra área da psicologia humana, a alteridade do outro seja assimétrica a ponto de inviabilizar tentativas de tradução, por exemplo, de certas experiências e conceitos religiosos. Afinal, o interlocutor pode sempre alegar que tal experiência não possa ser compreendida a menos que haja uma genuína conversão à religião em questão. Para Habermas, mesmo em se tratando de uma aparente incomensurabilidade de expressões e formas de vida religiosas, o agir ético-comunicativo nos encoraja a buscar a interativa cooperação na esfera pública:

Cidadãos secularizados não podem, à proporção que se apresentam no seu papel de cidadãos do Estado, negar que haja, em princípio, um potencial de racionalidade embutido

nas cosmovisões religiosas, nem contestar o direito dos concidadãos religiosos a dar, em uma linguagem religiosa, contribuições para discussões públicas. Uma cultura política liberal pode, inclusive, manter a expectativa de que os cidadãos secularizados participarão dos esforços destinados à tradução —para uma linguagem publicamente acessível— das contribuições relevantes, contidas na linguagem religiosa.²⁵

As premissas rawlsianas do liberalismo político são, portanto, acatadas por Habermas desde que possam evitar a privatização do debate religioso e que permitam uma ampliação e transformação pragmático-semântica da esfera pública, onde se discute o que seja, afinal, razoável. Num certo sentido, Habermas retoma os princípios e consequências do equilíbrio reflexivo amplo, em seus sutis dispositivos de calibragem históricos, linguísticos e culturais, subjacentes a nossas concepções cotidianas de crenças e valores. Decerto, Habermas procura incessantemente destranscendentalizar concepções modernas de subjetividade e das chamadas filosofias da consciência de forma a fazer jus às complexas hipóteses, conjecturas e explicações das ciências empíricas que estudam a evolução biológica da espécie humana e suas formas de sociabilidade. Embora Habermas rejeite a fundamentação pragmático-transcendental da ética do discurso de Apel e proclame a destranscendentalização (*Detranszendentalisierung*) da subjetividade através de uma pragmática formal (*Formalpragmatik*), creio ser possível argumentar que a sua concepção de *Lebenswelt* permanece devedora de uma fenomenologia hermenêutica (narrativas de sentido na primeira pessoa) e que poderia ser ainda caracterizada em termos semânticos transcendentais. Tal seria a transformação hermenêutica da chamada “interpretação kantiana” do equilíbrio reflexivo de Rawls. Se, por um lado, Habermas quer evitar uma redução dos agentes morais e atores sociais a meros clientes de um sistema reificante de mundos sociais, por outro lado, ele também procura evitar as aporias kantianas de concepções normativas como a do equilíbrio reflexivo rawlsiano. Ademais, as formas comunicativas desempenham, para Habermas, um papel catalisador e revitalizante da própria concepção fenomenológico-hermenêutica de mundo da vida. Como não há socialização humana sem razão e agir comunicativos, na medida em que estes constituem o próprio meio (*medium*) para a reprodução de mundos da vida, a interação orgânica entre consenso normativo e sistema institucional inerente a processos decisórios de uma democracia deliberativa nos remete desde sempre a uma correlação entre linguagem, ontologia e intersubjetividade. O próprio Habermas viu na sua guinada lingüístico-pragmática a emergência de um novo paradigma alternativo aos paradigmas ontológico e epistemológico que caracterizaram, respectivamente, as abordagens pré-modernas (teorias políticas clássicas) e modernas (filosofias da consciência) da filosofia prática. Assim como Heidegger e Foucault, Habermas buscou incessantemente uma terceira via capaz de evitar as reduções racionalistas e empiristas a diferentes versões de dualismo, monismo ou ceticismo. A fim de não incorrer em historicismo transcendental, niilismo ou relativismo, Habermas acaba recorrendo a uma argumentação “quase-transcendental” que, segundo ele, evita as aporias de uma antropologia filosófica e de uma filosofia da história (inevitáveis em modelos liberais kantianos e comunitaristas

hegelianos, respectivamente). Todavia, contra Heidegger, Foucault e Derrida, Habermas mantém a sobriedade de seu agnosticismo discursivo de forma a evitar o misticismo semântico de uma hermenêutica radical:

O confinamento da razão ao seu uso prático, levado a cabo por Kant na sua filosofia da religião, atinge hoje em dia, não tanto o fanatismo religioso, mas uma filosofia efusiva que apenas se aproveita das conotações proféticas de um vocabulário religioso e salvífico a fim de se eximir do rigor de um pensamento discursivo. Nesse contexto, Kant tem algo a nos dizer: porquanto sua filosofia da religião pode ser entendida, no seu todo, como advertência contra uma “filosofia religiosa”.²⁶

Notas

* Professor Adjunto, PUCRS. Agradeço aos Professores Roberto Pich, Luís Henrique Dreher, Jason Wirth, Burt Hopkins, Dan Dombrowski, Jim Risser e Paul Kidder pelos seus comentários quando das primeiras apresentações de versões preliminares deste paper, na PUCRS e na Seattle University.

¹ Cf. D. Dombrowski, *Rawls and Religion: The case for political liberalism*. Albany: State University of New York Press, 2001.

² Cf. do autor, “Mundo da Vida e Forma de Vida: A Apropriação Habermasiana de Husserl e Wittgenstein”, *Veritas* 44/1 (1999): 133-146.

³ Lembrando que o jovem Habermas iniciou sua vida pública de escritor e filósofo social com a publicação do ensaio crítico “Mit Heidegger gegen Heidegger denken: Zur Veröffentlichung von Vorlesungen aus dem Jahre 1935”, no prestigioso jornal *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, em 25.07.1953.

⁴ Tratados a serem publicados, completando a trilogia concebida a partir do *Tractatus ethico-politicus: Genealogia do Ethos Moderno*. Porto Alegre: Edipucrs, 1999.

⁵ Cf. J. Habermas, *Communication and the Evolution of Society*, trad. T. McCarthy. Boston: Beacon, 1979; *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976.

⁶ Cf. J. Habermas, *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. Trans. W. Rehg. Cambridge, MA: MIT Press, 1998, p. 4.

⁷ Cf. Luiz Bernardo Araújo, *Religião e Modernidade em Habermas*. São Paulo: Loyola, 1996.

⁸ Cf. J. Habermas, *Entre Naturalismo e Religião. Estudos Filosóficos*. Trad. Flavio Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007, p. 278.

⁹ J. Habermas, *O Discurso Filosófico da Modernidade*. Trad. A.M. Bernardo et al. Lisboa: Dom Quixote, 1990, p.14.

¹⁰ J. Habermas, *O Discurso Filosófico da Modernidade*, op. cit., p.15.

¹¹ Cf. Jacques Derrida, “Force de Loi: ‘Le fondement mystique de l’autorité’”, *Cardozo Law Review* 11/5-6 (1990): p. 920-1045.

¹² Cf. J. Rawls, *The Law of Peoples*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999; J. Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt: Suhrkamp, 1996.

¹³ M. Weber. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, I, 1963, p. 564. *Apud* Habermas, 1987, t. I, p. 217.

¹⁴ Cf. A. Wellmer, “Reason, Utopia, and the *Dialectic of Enlightenment*,” in Richard J. Bernstein, *Habermas and Modernity*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1985, p. 56.

¹⁵ R. J. Bernstein, *Habermas and Modernity*, op. cit., p. 4.

¹⁶ A. Schopenhauer, *Die beiden Grundprobleme der Ethik, Sämtliche Werke*, vol. III, Berlin: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004, p. 481-815.

¹⁷ Cf. R. Benedict, *Patterns of Culture*, London: Harcourt, 2005 [1934], p. 18s.; “Anthropology and the Abnormal”, *The Journal of General Psychology* 10 (1934): p. 59-82.

¹⁸ Cf. J. Rachels, *The Elements of Moral Philosophy*. New York: McGraw-Hill, 1986.

¹⁹ Cf. M. Horkheimer, *Between Philosophy and Social Science. Selected Early Writings*. Boston: MIT Press, 1993 [1931], p. 1-14.

²⁰ Cf. J. Derrida, *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*. Paris: PUF, 1967; *Speech and Phenomena, and Other Essays on Husserl's Theory of Signs*, trad. David Allison. Evanston, Ill.: Northwestern Press, 1973.

²¹ J. Habermas, *Entre Naturalismo e Religião*, op. cit., p. 167.

²² Cf. J. Habermas, *Glauben und Wissen*. Frankfurt: Suhrkamp, 2002. Em inglês, *Faith and Knowledge*, incluído na versão inglesa de *The Future of Human Nature*. Cambridge: Polity, 2003.

²³ J. Habermas, *The Future of Human Nature*, op. cit., p. 84-85; cf. *Entre Naturalismo e Religião*, op. cit., p. 190.

²⁴ J. Habermas, *Entre Naturalismo e Religião*, op. cit., p. 128.

²⁵ J. Habermas, *Entre Naturalismo e Religião*, op. cit., p. 278.