



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
INSTITUTO DE CULTURA E ARTE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

BENJAMIM JULIÃO DE GÓIS FILHO

**TEORIA CRÍTICA E RELIGIÃO NO PENSAMENTO DE JÜRGEN HABERMAS:
POSSIBILIDADES E LIMITES DA TEORIA DO AGIR COMUNICATIVO NO
CAMPO TEOLÓGICO-POLÍTICO**

FORTALEZA

2020

BENJAMIM JULIÃO DE GÓIS FILHO

TEORIA CRÍTICA E RELIGIÃO NO PENSAMENTO DE JÜRGEN HABERMAS:
POSSIBILIDADES E LIMITES DA TEORIA DO AGIR COMUNICATIVO NO CAMPO
TEOLÓGICO-POLÍTICO

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará – UFC, no Instituto de Cultura e Arte, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Filosofia. Área de Concentração: Ética e Filosofia Política.

Orientador: Prof. Dr. Manfredo Araújo de Oliveira

FORTALEZA

2020

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Biblioteca Universitária
Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

G557t Góis Filho, Benjamim Julião de.
Teoria crítica e religião no pensamento de Jürgen Habermas : possibilidades e limites da teoria do agir comunicativo no campo teológico-político. / Benjamim Julião de Góis Filho. – 2020.
354 f.

Tese (doutorado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de cultura e Arte, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2020.

Orientação: Prof. Dr. Manfredo Araújo de Oliveira.

1. Habermas. 2. Pensamento pós-metafísico. 3. Religião. 4. Ética. 5. Alteridade. I. Título.

CDD 100

BENJAMIM JULIÃO DE GÓIS FILHO

TEORIA CRÍTICA E RELIGIÃO NO PENSAMENTO DE JÜRGEN HABERMAS:
POSSIBILIDADES E LIMITES DA TEORIA DO AGIR COMUNICATIVO NO CAMPO
TEOLÓGICO-POLÍTICO

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará – UFC, no Instituto de Cultura e Arte, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Filosofia. Área de Concentração: Ética e Filosofia Política.

Aprovada em: 24/11/2020.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Manfredo Araújo de Oliveira (Orientador)
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Evanildo Costeski
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Clístenes Chaves de França
Faculdade Luciano Feijão (FLF)

Profa. Dra. Juliana Cristine Diniz Campos
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Márcio de Lima Pacheco
Universidade Federal de Rondônia (UNIR)

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador, o Professor Doutor Manfredo Araújo de Oliveira, pela dedicação, pelas aulas e enriquecedoras contribuições.

Aos meus pais, Benjamim Julião de Góis e Maria da Conceição de Góis.

Aos meus filhos, Nicolas Lemuel de Lira Góis e Noah Pereira Dutra de Góis.

Ao meu amigo, Vanilson Pereira dos Santos pelo apoio em todo tempo.

RESUMO

A presente tese destina-se a uma investigação acerca do elemento religioso no pensamento de Jürgen Habermas e a religiosidade em tempos pós-metafísicos, bem como à exploração das possibilidades e limites da sua teoria crítica e de sua ética discursiva no campo teológico-político. Assume-se como hipótese da pesquisa a tese de que é possível pensar com Habermas um tipo de filosofia pós-metafísica (agnóstica) da religião no interior de sua Teoria Crítica não como um fim em si mesma: há apontamentos, um conjunto de textos/reflexões que apontam para a possibilidade de pensar a religião. Trata-se de pôr em relevo as inspirações de ordem ética, que Habermas recolhe das experiências religiosas. Há uma intuição fundamental que Habermas herda da tradição hebraica vinda de Schelling, por exemplo, a ideia de um Deus que se contrai, que se encolhe para que o mundo exista – a ideia de um ego que se retrai para que o outro exista. Tal intuição pode ser vislumbrada na sua ética discursiva, na qual é necessário que um “eu” (*ego*) se retraia para que um “outro” (*alter*) se expresse, se coloque. Pode-se constatar que como Habermas se declara clara e coerentemente não ser ateu, mas agnóstico, sobre Deus como referência última da religião, nada se pode dizer, nem afirmar nem negar. Portanto, seu interesse no discurso sobre Deus é estritamente ético. No seu pensamento pós-metafísico, Deus constitui uma inspiração forte sobre o que é fundamental nas relações humanas. Daí a permanente referência na análise que faz dos diferentes autores (Schelling, Martin Buber, Gershom Scholem, e Karl Jaspers, Michael Theunissen, J. B. Metz) às relações dialógicas que constituem o cerne do ser humano. A figura do Deus que se retrai para dar lugar ao outro permanece presente em toda a trajetória de seu pensamento. O objetivo geral da pesquisa consiste em articular uma discussão que demonstre que há uma filosofia da religião no sentido em que Kant pensava: um sentido estritamente ético. Há a possibilidade de pensar um modo de fazer filosofia da religião em tempos pós-metafísicos, uma filosofia da religião “em tom pós-metafísico”, um modo praticado, inclusive, pelos primeiros teóricos críticos do que se denominou Escola de Frankfurt. Os objetivos específicos são: a) Pensar a relação da Teoria Crítica de Habermas com a filosofia, de modo que seja apontado o lugar da filosofia na contemporaneidade; destacando em que medida Habermas se insere na tradição da Escola de Frankfurt; assim como discutir a crítica elaborada por Puntel ao pensamento pós-metafísico de Habermas; b) Discutir como Habermas pensa a religião na virada do milênio e quais os limites e possibilidades da Teoria do Agir Comunicativo no campo teológico-político.

Palavras-chave: Habermas. Pensamento pós-metafísico. Religião. Ética. Alteridade.

ABSTRACT

This thesis aims at investigating the religious element in the thought and religiosity of Jürgen Habermas in post-metaphysical times, as well as the exploration of the possibilities and limits of his critical theory and discursive ethics in the theological-political field. It is assumed as a research hypothesis the thesis that it is possible to think with Habermas a type of post-metaphysical (agnostic) philosophy of religion within his Critical Theory, not as an end in itself: there are notes, a set of texts/reflections that point to the possibility of thinking about religion. It is a question of highlighting inspirations of an ethical nature, which Habermas collects from religious experiences. There is a fundamental intuition that Habermas inherits from the Hebrew tradition from Schelling, for example, the idea of a God who contracts, shrinks so that the world exists - the idea of an ego that withdraws so that the other exists. Such intuition can be seen in his discursive ethics, in which it is necessary for an “I” (*ego*) to withdraw in order for an “other” (*alter*) to express itself, to place itself. It can be seen that as Habermas declares himself, clearly and consistently, not an atheist, but an agnostic, about God as the ultimate reference of religion, nothing can be said, neither affirmed nor denied. Therefore, his interest in the discourse about God is strictly ethical. In his post-metaphysical thinking, God is a strong inspiration for what is fundamental in human relationships. Hence the permanent reference in the analysis he makes of the different authors (Schelling, Martin Buber, Gershom Scholem, and Karl Jaspers, Michael Theunissen, J. B. Metz) to the dialogical relations that complete the core of the human being. The figure of the God who withdraws to make room for the other to remain present throughout the course of his thinking. The general objective of this research is to articulate a discussion that demonstrates that there is a philosophy of religion in the sense that Kant thought: a strictly ethical sense. There is a possibility of thinking about a way of doing philosophy of religion in post-metaphysical times, a philosophy of religion "in a post-metaphysical approach", a way practiced, even, by the first obliged theorists of what was called the Frankfurt School. The specific objectives are: a) Thinking about the relationship between Critical Theory by Habermas and philosophy, so that the place of philosophy in contemporary times is pointed out; highlighting the extent to which Habermas fits into the Frankfurt School tradition; as well as discussing a criticism made by Puntel to the post-metaphysical thinking by Habermas; b) Discussing how Habermas thinks about religion at the turn of the millennium and what are the limits and possibilities of the Theory of Communicative Action in the theological-political field.

Keywords: Habermas. Post-metaphysical thinking. Religion. Ethics. Alterity.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	10
2	JÜRGEN HABERMAS E O PENSAMENTO PÓS-METAFÍSICO: A TEORIA CRÍTICA DA SOCIEDADE E A FILOSOFIA	25
2.1	Jürgen Habermas: um panorama da filosofia na contemporaneidade	25
2.2	Habermas e a Teoria do Agir Comunicativo: Uma introdução	30
2.3	Habermas, Modernidade e Razão: um acerto de contas com Kant e Hegel ..	40
2.4	A superação do pensamento metafísico e as motivações para um pensamento pós-metafísico	53
2.5	Sobre o papel da filosofia e dos filósofos no âmbito do pensamento pós- metafísico	78
2.6	A crítica de Lorenz Puntel ao pensamento pós-metafísico habermasiano	91
<i>2.6.1</i>	<i>Jürgen Habermas e a leitura pragmática da Filosofia transcendental</i>	92
<i>2.6.2</i>	<i>Lorenz Puntel e a crítica ao pensamento pós-metafísico de Habermas</i>	04
2.7	Habermas e a Teoria Crítica da Escola de Frankfurt: descontinuidades e continuidades	111
<i>2.7.1</i>	<i>A Escola de Frankfurt – uma introdução</i>	111
<i>2.7.2</i>	<i>Habermas: um teórico crítico herdeiro de Frankfurt para além de Frankfurt</i>	119
<i>2.7.3</i>	<i>Habermas, Adorno e Puntel: uma tentativa de interlocução</i>	132
3	HABERMAS: PENSAMENTO PÓS-METAFÍSICO E RELIGIÃO	174
3.1	Introdução	174
3.2	Religião e Filosofia da Religião em tempos pós-metafísicos	176
3.3	Habermas: Religião e Filosofia	184
3.4	Jerusalém, Atenas e Roma: história da filosofia, religião e a genealogia do pensamento pós-metafísico	199
3.5	A teoria crítica da Escola de Frankfurt, Habermas e a religião	209
<i>3.5.1</i>	<i>Habermas e Horkheimer</i>	217
<i>3.5.2</i>	<i>Habermas e Adorno</i>	225
3.6	Habermas como filósofo agnóstico da religião: Filosofia da Religião em tom pós-metafísico	230
<i>3.6.1</i>	<i>Habermas e a Filosofia da Religião, de Kant para além de Kant</i>	232
<i>3.6.1.1</i>	<i>A atualidade da Filosofia da Religião de Kant</i>	233

3.6.1.2	Hegel, Schleiermacher e Kierkegaard: Habermas e perspectivas pós-kantianas da filosofia da religião.....	238
3.6.2	<i>Habermas e Schelling</i>	248
3.6.3	<i>Habermas e Martin Buber</i>	254
3.6.4	<i>Habermas e Gershom Scholem</i>	259
3.6.5	<i>Habermas e Karl Jaspers</i>	262
3.6.6	<i>Habermas e Michael Theunissen</i>	269
3.6.7	<i>Habermas e J. B. Metz</i>	274
3.7	Breve balanço	279
3.7.1	<i>Habermas e um “salto de tigre no passado” como elogio da alteridade</i>	279
3.7.2	<i>Um diagnóstico: Pensamento Pós-metafísico e Religião</i>	281
4	HABERMAS E A RELIGIÃO NA VIRADA DO MILÊNIO: LIMITES E POSSIBILIDADES DA SUA TEORIA CRÍTICA NO CAMPO TEOLÓGICO-POLÍTICO	287
4.1	Introdução	287
4.2	Sobre “Fé e saber”: nem fundamentalismo, nem naturalismo	290
4.3	Dialética da Secularização	309
4.4	Ética discursiva, Alteridade, Tolerância	318
4.5	Pressupostos de uma consciência religiosa não-destrutiva	324
4.5.1	<i>A razoabilidade das comunidades religiosas no contexto do Estado liberal</i>	327
5	CONCLUSÃO	334
	REFERÊNCIAS	342

1 INTRODUÇÃO

A presente pesquisa destina-se a uma investigação acerca do elemento religioso no pensamento de Jürgen Habermas e a religiosidade em tempos pós-metafísicos, bem como à exploração das possibilidades e limites da sua teoria crítica e de sua ética discursiva no campo teológico-político¹. O filósofo alemão construiu a Teoria da Razão Comunicativa, que deve ser pensada enquanto o “mapa” heurístico e hermenêutico para refletir sobre o “território” do mundo da vida (histórico-social). Como põe em relevo Delamar Dutra, no prefácio à edição brasileira de *Textos e Contextos*, um escrutínio que honra a Teoria Crítica é que a crítica ao real se processa pela crítica das teorias sobre o real. (DUTRA, 2015, p. 11). Nesse sentido, Habermas² deve ser pensado como filósofo do “mundo da vida”³ (histórico-social), como teórico-crítico da sociedade⁴. Sua teoria presta o serviço de uma análise e interpretação das patologias da modernidade e também de suas relações com o Estado Constitucional Liberal.

¹ Teológico-político aqui não diz respeito a alguma perspectiva teológica confessional, teologia em sentido não-filosófico, o que ultrapassaria o nível de uma reflexão filosófica, mas refere-se às invasões do teológico no campo político.

² Como salienta Alessandro Pinzani, torna-se uma tarefa muito árdua classificar de modo preciso um pensador como Jürgen Habermas. Além de ser muito atuante em quase todos os âmbitos da filosofia, tem formulado também importantes considerações a respeito do estatuto e da lógica das ciências sociais, visando a criação de uma teoria crítica da sociedade. Ao mesmo tempo, ele é considerado o membro mais proeminente da segunda geração da Teoria Crítica, isto é, um herdeiro direto de Adorno, Horkheimer e Marcuse; “um marxista não ortodoxo que quis dar novos impulsos ao materialismo histórico com a ajuda do pragmatismo norte-americano, com a teoria do desenvolvimento de Piaget e Kohlberg e com a psicanálise de Freud; um filósofo moral e político que desenvolveu uma teoria discursiva da moral e do direito que está entre os empreendimentos mais originais da segunda metade do século XX”. Como ainda afirma Pinzani, os comentadores costumam distinguir duas fases de sua obra: o primeiro Habermas dos anos 1960 e 70, que teria desempenhado um papel meritório na sociologia alemã, e o Habermas tardio dos anos 1980 e 90, que aparentemente se teria retirado definitivamente para o reduto da filosofia. “Contudo, tal divisão negligencia o início puramente filosófico da carreira de Habermas: sua dissertação sobre Schelling”. É importante, inclusive, destacar que na situação histórica na qual Habermas começou sua trajetória intelectual, nas universidades da República Federal Alemã, dos anos 1950 e 60, “não era incomum que filosofia e sociologia fossem ensinadas na mesma cátedra, como demonstra o exemplo de Adorno e Horkheimer. [...] Habermas encontra inspiração tanto em filósofos como Hegel e Kant, quanto em sociólogos como Weber, Parsons ou Luhmann. Mesmo que ele tenha se ocupado em maior medida com os clássicos da filosofia ao longo do tempo, de modo particular a partir da publicação da Teoria do Agir Comunicativo, não significa, porém, uma negação da perspectiva sociológica. Ele permanece na tentativa de tornar independentes as duas disciplinas. (PINZANI, 2009b, p. 9-10).

³ No sentido estrito, o objeto da filosofia para Habermas é o mundo da vida. Puntel (2013, pp. 202) insiste na diferença entre mundo da vida – o horizonte da ação do ser humano – e mundo objetivo – a totalidade dos objetos independentes. O mundo como a totalidade de objetos é um postulado sem o qual não posso falar nem agir. Como afirma Puntel: “A fim de desenvolver uma concepção realista, Habermas elabora uma teoria da comunicação que inclui uma teoria da ação e da aprendizagem que, por sua vez, pressupõe a referência a um mundo objetivo dado nas práticas do mundo da vida” (PUNTEL, 2013b, p. 203)

⁴ Mais adiante discutir-se-á o sentido de teoria crítica que se aplica a Habermas, uma vez que um dos objetivos básicos da Escola de Frankfurt era elaborar uma sociologia crítica contra a sociologia positivista hegemônica. Nessa perspectiva caberá ainda examinar se o que Habermas faz aqui é sociologia, como afirma Apel, ou filosofia.

Em seu projeto teórico, Habermas tem como objetivo primordial articular uma nova concepção de teoria da sociedade que se propõe a ser uma teoria filosófica da sociedade.⁵ Como destaca Cunico (2002, p. 507), Habermas, na sua *Teoria do Agir Comunicativo* (1981), empreende a tentativa de fazer uma reconstrução histórica e analítica e de justificar de forma argumentativa um novo paradigma, “que não representa apenas um novo quadro de referência para a filosofia e a teoria do agir social, mas também a explícita transcrição reflexiva da forma mais evoluída de racionalidade que jamais se afirmou no desenvolvimento da sociedade e da cultura moderna”. Na sua teoria crítica, a questão da relação entre teoria e práxis se põe como princípio fundamental⁶, nela se propõe não somente fazer um “diagnóstico do tempo presente e apreender criticamente a realidade social”, mas também a apresentar uma possibilidade de superação, de um ponto de vista prático, das contradições e patologias sociais diagnosticadas. Com a sua teoria, que tem o diálogo e o entendimento como princípios fundamentais, procura responder às mais diversas questões da atualidade.

Seu empreendimento teórico parte do pressuposto da linguagem pragmaticamente interpretada como elemento constituinte fundamental que não pode ser entendido fora da reviravolta linguística⁷. Como afirma Manfredo Oliveira:

A posição filosófica de Habermas só é inteligível se a situarmos no contexto da reviravolta linguística. Portanto, a consideração da linguagem em sua dupla dimensão, exposição e comunicação em sua co-originariade e sua pressuposição recíproca é a tarefa inicial da filosofia, o que implica a consideração da dupla intencionalidade da linguagem: o mundo objetivo e o mundo humano. (OLIVEIRA, 2001b, p. 95).

Trata-se de uma teoria da sociedade que se funda na consequência da fase pragmática da virada linguística⁸, na qual o foco da reflexão se desloca do significado para a ação, cujo

⁵ Cf. Habermas mantém a sua intenção de “criar linguisticamente a conexão entre as formas mais desenvolvidas e mais refletidas das ciências sociais e os princípios filosóficos atuais [...] resolver problemas filosóficos com meios sociológicos”. (REESE-SCHÄFER, 2009, p. 12-13).

⁶ Puntel escreve uma nota preliminar na sua crítica ao pensamento pós-metafísico de Habermas apontando a ambiguidade no modo como este trata a ideia de “filosofia prática”. Afirma que “há uma clara incoerência no seu emprego e caracterização dos termos “filosofia teórica” e “filosofia prática”. Ele (Habermas) parece assumir que a filosofia é fundamentalmente dividida em filosofia teórica e prática como duas dimensões paralelas”. Para Puntel, “O adjetivo ‘prática’ designa somente a matéria estudada: filosofia prática é a filosofia que trata da prática [...] Mas Habermas, ao longo de toda a sua carreira, fala de ‘filosofia (exclusivamente) com uma intenção prática. Esta ambiguidade permeia todos os seus escritos. Em vez de dizer que negligenciou ‘questões de filosofia teórica’, Habermas deveria ter dito – corretamente – que negligenciou as questões que não pertencem à dimensão da prática humana” (PUNTEL, 2013b, p. 194-195).

⁷ “Nesse contexto, é muito importante perceber que a “virada” filosófica na direção da linguagem não significa, apenas, nem em primeiro lugar, a descoberta de um novo campo da realidade a ser trabalhado filosoficamente, mas, antes de tudo, uma virada da própria filosofia, que vem a significar uma mudança na maneira de entender a própria filosofia e na forma de seu procedimento” (OLIVEIRA, 2001b, p. 12)

objeto é o agir pensado enquanto comportamento intencional, dirigido por normas ou orientado por regras. Como põe em relevo ainda Manfredo Oliveira (2001, p. 293), Habermas empreende uma primeira tentativa na qual articula o que ele denominou de “uma ‘teoria da competência comunicativa’, em que são mediados elementos da filosofia transcendental moderna e elementos provenientes da linguística e da filosofia da linguagem para fundamentar o ponto de partida de uma ‘teoria crítica da sociedade’”. O que está em questão é compreender o sentido das ações e das normas que as determinam, que depende de uma compreensão linguística pré-científica. A tarefa da teoria seria procurar reconstruir a formação do sistema de regras que sujeitos capazes de agir e dotados de competência linguística aplicam irrefletidamente no seu agir cotidiano. É esse saber implícito que oferece a base experiencial a partir da qual deverão fundar-se as teorias do agir. A Teoria da Razão Comunicativa se utiliza de alguns conteúdos éticos da tradição judaico-cristã como fonte de inspiração, de um lado; e de outro, é o instrumento utilizado por Habermas para analisar a religião na sociedade pós-secular.

Frequentemente se pergunta a respeito da credibilidade da Teoria do Agir Comunicativo após o “11 de setembro”. Será que depois das atrocidades que se deram no “11 de setembro” ainda se pode pensar num agir orientado pelo e para o entendimento? Onde é que fica a razão tão difundida pelo Iluminismo e hoje tão bombardeada pelos críticos pós-modernos? Será o projeto da modernidade uma utopia totalmente irrealizável? Como questiona Siebeneichler:

Devemos continuar a trabalhar no projeto do esclarecimento? Ou impõe-se hoje um abandono de tal projeto? De um projeto que buscava potenciais cognitivo-rationais não apenas no progresso técnico, no crescimento econômico e na administração racional e que tentava interpretar a práxis vital a partir do quadro de tradições vivas? (SIEBENEICHLER, 1989, p. 21).

Como observa o próprio Siebeneichler (1989, p. 21), a resposta de Habermas à pergunta acima é positiva, é afirmativa, pondo em destaque que não devemos colocar nossa confiança apenas em um dos momentos nos quais a razão se fragmentou a partir da modernidade, mas em todos os momentos:

[...] o racional lógico, o normativo, social e o estético, subjetivo. Esta confiança num esclarecimento complexo leva-o a criticar o esclarecimento

⁸ Habermas distingue duas fases na virada linguística: 1) A fase semântica, que tem seu centro no conceito de significado e no conceito da verdade; 2) A fase pragmática em que o foco da reflexão se desloca do significado para a ação. Aqui é a ação que confere o significado.

de Horkheimer, Adorno e Popper como sendo unidimensional. Leva-o a opor-se igualmente ao “esclarecimento cínico” de Peter Sloterdijk, ao esclarecimento pós-moderno de Jean F. Lyotard e do assim chamado pós-estruturalismo de Derrida e Foucault. (SIEBENEICHLER, 1989, p. 21).

Habermas não é levado pela onda pós-moderna de crença no excesso de razão⁹. Em sua leitura da modernidade¹⁰, o autor alemão procura fixar com clareza a sua posição: a de que um diagnóstico crítico e minucioso da época atual coloca em evidência uma carência, uma insuficiência de razão, um “projeto inacabado” de modernidade (HABERMAS, 1998, p. 1). Na esteira de Kant e de Hegel, para Habermas, a razão é ainda iluminista, no entanto, quer colocá-la nos trilhos, o que só é possível, a seu ver, por uma via comunicativa. Se Marx propunha uma reconciliação homem-natureza e essa parecia ser a “esperança secreta” da Escola de Frankfurt, seja com Adorno que queria promover esta reconciliação pela via estética, seja com Marcuse que propõe uma nova técnica, na qual a técnica e a ciência são frutos da razão ou Walter Benjamin que quer reabilitar o horizonte teleológico da razão por uma aposta da experiência temporal messiânica da “agoridade” (*Jetztzeit*), Habermas no seu *Discurso filosófico da Modernidade* vê todas essas saídas, na verdade, como “fugas da razão”. Nem a experiência da reconciliação de Marx, nem tão pouco a experiência poética de Heidegger são eficazes.

Os últimos trabalhos de Habermas publicados vão na direção que toma o debate ocidental acerca da religião e da religiosidade, do secularismo e de pós-secularismo, as tentativas de explicação do fundamentalismo religioso.¹¹ Para Habermas, numa sociedade secularizada, marcada pela anomia, hedonismo e ceticismo político, num estado liberal, de razão profana e num contexto religioso plural, a religião tem um papel muito importante. Habermas acredita ser possível um debate produtivo entre os conteúdos éticos das tradições

⁹ Como acentua Manfredo Oliveira: “Nosso tempo é certamente um tempo marcado por uma profunda tensão: de um lado, uma crítica radical à modernidade hegemônica nos últimos séculos e a seus efeitos perversos [...], uma vez que se rejeitam seus próprios princípios e valores civilizatórios e, de outro, um refazer-se também radical de uma modernidade que se apresenta como o único futuro desejável para a humanidade. Uma primeira articulação desta crítica que abriu o caminho para um progressivo refinamento desta problemática fundamental foi na Alemanha a Teoria Crítica da Sociedade da Escola de Frankfurt”. (OLIVEIRA, 2017, p. 548).

¹⁰ Cf. “Habermas interpreta o esclarecimento dos filósofos do séc. 18 e 19 como sendo um projeto de modernidade, dividido em duas tarefas complementares: desenvolver, de um lado, três esferas distintas de potenciais racionais e cognitivos, a saber, a esfera das ciências objetivantes, a das bases universalistas do direito e da moral e a arte autônoma. De outro lado, utilizar estes potenciais cognitivos, assim condensados, em benefício de uma formação racional da vida humana numa sociedade libertada, emancipada” (SIEBENEICHLER, 1989, p. 21).

¹¹ Temas religiosos já estavam presentes no jovem Habermas por meio de Schelling. Dentre os trabalhos mais recentes se destacam o texto **Fé e Saber**, discurso em ocasião do recebimento do Prêmio da Paz da associação alemã dos livreiros, pronunciado pouco tempo após o 11 de setembro de 2001. **Entre naturalismo e religião** (2005), **Dialética da Secularização**, (2007), dentre outros.

religiosas e o saber secular. Ainda que não se envolva com a questão teórica da relação entre razão e fé, aponta para a possibilidade de um diálogo mutuamente fértil entre essas duas atividades. Porém, sua abordagem é diferente de outras a respeito dessa temática, na medida em que fé e saber não são vistos aqui como antagônicos. Mesmo sendo agnóstico com relação à “fé enquanto fé” e por isso não poderia pensar na fé enquanto esfera de sentido, Habermas reconhece a presença na fé, principalmente da tradição judaico-cristã, de elementos éticos [ele fala de inspirações] que uma sociedade secular não pode dispensar dada sua importância na vida humana. No entanto, aponta para o fato de que na sociedade pós-secular fé e razão se apresentam como duas esferas de sentido que co-existem simultaneamente. Ainda que a separação entre fé e razão, enquanto um dos substratos da ordem social e política modernas esteja presente insistentemente em Habermas, há, por outro lado, em vários momentos de seus trabalhos, destaques de atribuição da presença, da importância de elementos de tradição religiosa (ênfase no Judaísmo e no Cristianismo) no desenvolvimento dos potenciais discursivos da ética moderna que ajudam a pensar a relação entre igualdade-liberdade-solidariedade na modernidade política, principalmente para se dar a pensar os elementos pré-políticos da solidariedade em sociedades de pluralismo democrático ou em vias de se constituírem como tal.

Não se trata de apenas pensar a função da religião na sociedade, ou seja, de pensar Habermas como um sociólogo da religião, mas de procurar articular uma reflexão filosófica a respeito de como a religião, de como seus conteúdos éticos inspiradores podem contribuir para a oxigenação de um pensamento pós-metafísico¹² num mundo que vive sob a égide do vazio da ausência de Deus ou dos deuses, pelo menos numa perspectiva da esfera pública, mas que vive sob a perspectiva da consciência de que algo lhe falta. Trata-se de pensar Habermas não só como aquele que promoveu uma “importante virada” (PINZANI, 2009b) – da redescoberta da filosofia do direito e do Estado por parte de Teoria crítica, mas também como aquele que retoma o tema da religião. Ele não traz um discurso novo a respeito da validade ou não da religião em si, mas aponta para o papel fundamental que a religião, em virtude de seu patrimônio ético, pode cumprir na sociedade secular.¹³ Como a filosofia deve

¹² Vale, aqui, fazer a ressalva de que os conteúdos éticos não vão contribuir para a articulação do pensamento pós-metafísico, cuja articulação se radica numa interpretação exclusivamente pragmática da linguagem, mas que a ética é uma parte deste pensamento e que estes conteúdos podem receber inspiração que vem de fora, no caso da religião.

¹³ Como afirma Pinzani: “Não é possível estabelecer se a aproximação a temas religiosos evidente nos escritos mais recentes representa de fato uma nova virada no seu pensamento ou até na sua vida”. (PINZANI, 2009b, p. 27).

encarar a religião em tempos pós-metafísicos? Como a religião com seus conteúdos éticos pode dialogar com a filosofia? Como coloca o próprio Habermas (2015c, p.13): “Como deveríamos entender, por outro lado, uma filosofia que trata a religião não como uma figura do passado, mas como uma figura no presente, por enquanto opaca como sempre foi?” (Tradução nossa). Como ainda destaca, no mesmo livro: “Podemos nos perguntar se temos que levar a religião filosoficamente a sério, e com isso eu entendo o culto em conexão com as concepções de uma justiça salvadora, como uma forma atual do espírito”. (Tradução nossa). (HABERMAS, 2015, p. 69). Na *Dialética da secularização: sobre razão e religião*, ele afirma que não pretende “considerar o fenômeno da permanência da religião num ambiente de secularização progressiva como um mero fato social. A filosofia precisa levar a sério esse fenômeno como um desafio cognitivo a ser analisado a partir do lado interior”. (HABERMAS, 2017, p. 44). Habermas não articula uma metafísica, pelo contrário, desconfia de qualquer articulação que se arvore de ser uma “grande filosofia”¹⁴, do mesmo modo não se propõe a pensar a problemática de Deus, normalmente vista como a questão da filosofia da religião, mas pensa a questão da religião como algo humano, algo histórico, social e também carregado de potencial semântico para contribuir em suas articulações filosóficas. Trata-se de pensar a religião, os conteúdos éticos das tradições religiosas e não Deus ou os deuses, não uma onto-teologia, não a “grande filosofia”, não a “teoria do Ser”, mas fazer ver como as tradições religiosas, que ao longo da história foram fundamentais na tessitura do horizonte do mundo da vida compartilhado intersubjetivamente, com seus conteúdos inspiradores podem oferecer subsídios para articular uma teoria reconstrutiva e crítica da sociedade. O “ateísmo metodológico” de Habermas não se traduz numa rejeição, mas numa resposta à assimilação dialética da tradição ética judaico-cristã que traz um patrimônio ético precioso, que uma vez traduzido para uma linguagem secular pode ser sumamente inspirador para uma sociedade sem rumos. Ele dá um exemplo muito concreto disso: o cristianismo afirma que o ser humano é imagem e semelhança de Deus. Isto foi traduzido com a tese da dignidade humana e seus direitos inalienáveis, base das democracias modernas. Sua obra carrega traços da herança, seja apropriando-a ou transformando-a, da tradição crítica do messianismo utópico judeu da primeira geração da Escola de Frankfurt.

Como salienta Eduardo Mendieta (2011, p. 14-15),

¹⁴ Habermas está entre os que supõe como impossível, na atualidade, uma teoria do Ser, como a elaborada por Puntel, por exemplo. Ele não concordaria com a afirmação de que “a linguagem teórica pode tematizar o Ser como tal e em seu todo”, e que a função própria da filosofia hoje “consiste na elaboração de teorias e da teoria do Ser”, como afirma Herrero a respeito da teoria sistemática de Puntel. (HERRERO, 2012, p. 11).

[...] o tratamento de Habermas não fica corretamente caracterizado pela imagem de uma ruptura temporal entre uma valoração primeiro positiva e depois negativa do papel da religião. [...] as afirmações de Habermas, positivas ou negativas, estão determinadas pelo fato de afrontar a questão, tanto de uma perspectiva crítica e filosófica, quanto de uma perspectiva sociológica, política e legal. (Tradução nossa)

Habermas partilha da ideia de que a religião conserva uma indispensável importância filosófica e conceitual, sem a qual uma crítica lúcida da realidade e da sociedade se tornaria impossível. Uma leitura atenta da obra deixada por aqueles que constituíram o *Instituto de Investigação Social*, assim como aos que a ele estiveram ligados, traz à tona uma preocupação sedimentada e em profundidade em torno das questões da religião, da teologia, sociologia da religião, da metafísica teológica e da história das ideias religiosas. Concordamos com a observação de Mendieta (2011, p. 20), de que a obra da primeira geração da Escola de Frankfurt sobre a religião tem permanecido esquiva em função da dificuldade de situá-la nos limites das fronteiras disciplinares que tradicionalmente se associa ao estudo da religião. Para estes teóricos, a questão religiosa deveria “ser enfocada desde uma perspectiva filosófica, histórica, sociológica, psicológica, e inclusive desde o ponto de vista da metafísica e a ontologia”. (Tradução nossa). (MENDIETA, 2011, p. 20). Tratava-se, na realidade de resgatar da teologia e da religião o que estava sob ameaça de ser extinto e profanado “por sua tentativa de fazer positivo o que só pode ser cifrado de maneira negativa” (Tradução nossa). (MENDIETA, 2011, p. 20). A crítica da religião da Escola de Frankfurt, que consiste menos em rejeição e mais em re-apropriação, se retira da obrigação de responder em prol de um ou outro lado da questão: Atenas ou Jerusalém? Uma não pode ser pensada sem a outra.

Como ainda acentua Mendieta (2011, p. 31), mesmo que a recepção de Habermas por parte de teólogos e sociólogos das religiões tenha ganhado sempre grandes proporções, sua recepção, no entanto, como filósofo da religião pelos filósofos se apresenta ainda de forma bem embrionária ou quase inexistente. É evidente que Habermas não é um filósofo da religião nos moldes de como se costuma pensar a filosofia da religião. Habermas não pode e não faz uma apropriação da religião para além de seu teor ético. Ele só vai até onde um pensamento pós-metafísico pode ir. Filósofos e teóricos sociais de maneira geral vislumbram nos pronunciamentos de Habermas sobre a religião em sua *Teoria da ação comunicativa*, de modo especial no segundo volume, e sua pontual, porém afiada crítica ao misticismo e o messianismo no seu *Discurso filosófico da modernidade*, como posições definitivas, fechadas e representativas de seu ponto de vista geral no que concerne à questão.

Tem-se desenvolvido um consenso em torno da ideia de que a teoria de Habermas da “linguistificação do sagrado” implica necessariamente na superação, o *Aufhebung* da religião de qualquer maneira. Parece que essa descrição e conclusão a respeito do posicionamento de Habermas concernente à religião tem inviabilizado qualquer requerimento adicional. Isto parece ser uma visão reducionista da obra de Habermas que se coloca sempre como um “trabalho em progresso”, uma vez que no que tange à religião, inclusive, este tem aberto um caminho cada vez mais renovado, seja como fonte de conceitos ou de experiência vivida. Não se trata, como ele mesmo afirmou de superar “a modernidade recorrendo a fontes arcaicas, sem considerar especificamente as condições do moderno pensamento pós-metafísico, sob as quais um discurso sobre um Deus onto-teologicamente isolado não se pode continuar” (*Discurso filosófico da modernidade*). O termo “pós-metafísico” aqui não é um gesto retórico vazio, mas tem um peso conceitual fundamental. Como o próprio Habermas torna explícito em *Pensamento Pós-metafísico*: “E assim, não creio que como europeus possamos entender seriamente conceitos como o de moralidade e eticidade, pessoa e individualidade, liberdade e emancipação (...) sem nos apropriarmos da substância da ideia de história da salvação de procedência judaico-cristã”.

O giro de Habermas para a filosofia da linguagem, a filosofia analítica, sua apropriação de alguns motivos do funcionalismo de Weber e da teoria dos sistemas de Luhmann como também sua crítica severa ao pensamento de Adorno e Horkheimer trouxe como consequência, não muito feliz, o ofuscamento da forma em que o pensamento de Habermas havia herdado o espírito da Escola de Frankfurt. Como bem põe em relevo Mendieta (2011, p. 32), “a tendenciosa recepção da obra de Habermas especialmente nos Estados Unidos, que às vezes se projeta e se reverbera de forma negativa em todo o mundo, tem impedido também uma leitura intertextual e interdisciplinar de sua obra” (Tradução nossa). Este fator é surpreendentemente curioso dadas as pretensões teóricas do programa de investigação de Habermas que continuam, guardadas as singularidades deste pensador, o programa de investigação interdisciplinar da Escola de Frankfurt. Há na obra de Habermas diversos textos que apontam de modo eloquente para essa herança ao conservar o enfoque crítico da religião, inclusive até o ponto de criticar a religião projetada pela crítica da religião da primeira geração. Mesmo que em Horkheimer haja uma preocupação com o conteúdo teológico da religião, “Habermas permanece fiel ao espírito de Horkheimer e Adorno enquanto a sua preocupação pela religião em sua crítica da teologia negativa deles” (Tradução nossa). (MENDIETA, 2011, p. 34).

Diante disso, assume-se como hipótese inicial da pesquisa a tese de que é possível pensar com Habermas uma filosofia da religião no interior de sua Teoria Crítica não como um fim em si mesmo: não há uma teoria da religião no sentido clássico da palavra, religião no sentido onto/teológico, mas há apontamentos, um conjunto de textos/reflexões que apontam para a possibilidade de pensar a religião que pode ser muito profícua no sentido de enriquecer a articulação de uma teoria filosófica. Há a possibilidade de pensar uma teoria crítica da religião se gestando no interior da Teoria Crítica de Habermas. A ideia de que seu programa teórico se alimenta também, lança suas raízes na herança tradição judaico-cristã. O que pode salvar a possibilidade de entendimento entre sujeitos capazes de falar e de agir é a introdução de conteúdos utópicos das grandes tradições religiosas, porém, de natureza ética, resgatados filosoficamente através de um transcendentalismo fraco de ordem formal que elimina todo o cerne de qualquer afirmação religiosa. Aqui, trata-se de pensar uma filosofia da religião no sentido dado por Kant: um ponto de vista estritamente ético, entretanto, com uma diferença fundamental: a consideração do ético em Kant implica a postulação de Deus, diferentemente de Habermas.

Há uma intuição fundamental que Habermas herda da tradição hebraica vinda de Schelling, por exemplo, a ideia de um Deus que se contrai, se encolhe para que o mundo exista – a ideia de um ego que se retrai para que o outro exista. Tal intuição pode ser vislumbrada na situação ideal de comunicação na qual é necessário que um “eu” (*ego*) se retraia para que um “outro” (*alter*) se expresse, se coloque. Habermas, na esteira de Horkheimer, não considera qualquer possibilidade de um retorno às antigas cosmovisões religiosas, porém entende que as expressões do sagrado podem ser vistas como uma afirmação contundente de uma esperança motivacional que rejeita as patologias advindas de uma vida injusta. Isto é, ele quer resgatar seu conteúdo ético numa linguagem singular trabalhável por uma filosofia pós-metafísica. Por detrás das fórmulas confessionais da religião, de ordem dogmática, metafísica, existe uma experiência ética de autenticidade humana que aponta para o valor da vida e para as experiências de solidariedade e de afirmação de uma necessária reconciliação subjetiva, social e natural. Não se trata de uma nostalgia do sagrado, mas um reconhecimento dos ideais utópicos (de natureza ética) encarnados na linguagem, na simbologia e na experiência do sagrado. A religião se constitui como fonte de ideais (valores éticos) de solidariedade e emancipação que podem ser tragados pela modernização social. Nessa perspectiva, a abordagem da teoria crítica habermasiana, que tem como pano de fundo o mundo da vida compartilhado intersubjetivamente, possibilita uma mediação alternativa que possibilita trazer à tona de forma estritamente discursiva, portanto,

argumentativa, aqueles elementos “utópicos” (éticos) fundamentais advindos das tradições religiosas, uma vez que o considerável avanço científico dos conhecimentos puramente técnicos – num mundo no qual “a tecnoesfera, uma segunda natureza, produto da técnica moderna, vai substituindo a biosfera que o ser humano encontrou” (OLIVEIRA, 2018, p. 52) – não veio acompanhado de uma maior sabedoria no uso do autodomínio alcançado sobre a natureza para alcançar um mundo mais justo, livre e feliz.

Numa entrevista¹⁵ concedida a Eduardo Mendieta, Habermas (2003, p. 199) apontou para a influência da tradição judaico-cristã no pensamento ocidental. Na sua ótica, o cristianismo “não promoveu somente as condições cognitivas iniciais para as estruturas da consciência moderna” mais foi fundamental para a autocompreensão normativa da modernidade,

[...] 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, é uma herança imediata da ética da justiça judaica e da ética cristã do amor. [...] Tudo o mais não passa de palavreado pós-moderno. (HABERMAS, 2003a, p. 199).

Não se trata apenas de demonstrar uma simples teoria da secularização na qual a modernidade teria se apropriado de conteúdos cristãos substituindo-os por conteúdos equivalentes racionais. Mas pretende mostrar como conteúdos religiosos, em seus aspectos éticos e não metafísicos, se transformam em certas ideias constituintes da modernidade. Isso vale, inclusive, para o seu próprio pensamento. Como afirma o próprio Habermas (2003, p. 199): “Eu não iria opor-me, caso alguém afirmasse que minha concepção de linguagem e do agir orientado ao entendimento alimenta-se da herança cristã”.

Na ótica de Habermas (2007b, p. 14)

Até o presente, as tradições religiosas conseguiram articular a consciência daquilo que falta. Elas mantêm viva a sensibilidade para o que falhou. Elas preservam na memória dimensões de nosso convívio pessoal e social, nas quais os progressos da racionalização social e cultural provocaram danos irreparáveis.

Habermas tem a intuição fundamental de que a razão descarrilhada transita com um déficit de elementos que não pode sustentar, suprir a necessidade do simbólico na manutenção dos vínculos sociais, como a autocompreensão de seres de uma espécie. O pensador alemão

¹⁵ No verão de 1999 publicada em HABERMAS, Jürgen. Um diálogo sobre Deus e o mundo. *In*: Era das Transições. Tradução: Flávio Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

diagnostica um problema fundamental: o espraiamento de visões objetificadas da ciência em contraste com o ganho de poder político das religiões. Tal problema, por um lado, demanda da religião que a mesma construa uma linguagem que seja capaz de traduzir os seus conteúdos para a esfera secular, por outro lado, exige da ciência uma tradução de seus conteúdos para a esfera pública. Se por um lado, Habermas vê um problema na aproximação do fenômeno religioso com o poder político sem o filtro da tradução, por outro lado, pensa que a religião sem o seu caráter fundamentalista, sem a imposição de seus dogmas (sua dimensão metafísica) pode contribuir para que a racionalidade volte aos trilhos. Os conteúdos da religião como solidariedade, responsabilidade podem ajudar a racionalidade a rever os vínculos sociais destruídos pela razão instrumental.

Com o desdobramento dessa razão fora dos trilhos, Habermas atenta para outra questão fundamental que é o fato de que não há moral que dê conta do fenômeno tecnológico, isto se situa dentro de sua tese fundamental de que a tecnificação implicou um atrofiamento da dimensão moral. Nesse sentido, pode-se destacar algo curioso na obra de Habermas que se trata de uma conexão que se estabelece em seu pensamento entre técnica e religião. Que relação há entre uma teoria da técnica e uma teoria da religião? A religião parece despontar como possibilidade, através de seus conteúdos utópicos, diante da agonia gerada pelo desencontro da natureza e da técnica no homem. O livro *O futuro da Natureza humana* inicia-se com uma reflexão a respeito da biotecnologia e termina com a religião. Neste livro, Habermas lança seu olhar a respeito de duas questões fundamentais: Qual o impacto da biotecnologia na natureza humana? E como conviver num mundo marcado pela pluralidade de visões de mundo? As duas questões se articulam de algum modo. Por isso, ainda que a última questão seja a questão mais central na presente pesquisa, faz-se necessário articular conjuntamente as duas questões. Será que o discurso religioso com seu teor ético pode se apresentar como “retórica ético-estética” para mediar a relação entre a técnica e a ética no mundo marcado pelo pós-secularismo? Não será a proposta de Habermas, em certa medida, um deslocamento do primado da ontologia, característico da tradição ocidental, para o primado da ética, mais característico da tradição hebraica?¹⁶

Habermas aponta para a necessidade do estabelecimento de uma linguagem comum, de um *ethos* discursivo numa sociedade marcada pelo multiculturalismo, por um pluralismo de visões de mundo. Somente dessa forma é que se pode evitar a instauração de uma postura de intolerância e de fundamentalismo. Nesse sentido, a questão da liberdade religiosa é muito

¹⁶ Como o fizeram Emmanuel Lévinas (1906-1995) e Martin Buber (1878-1965).

importante na medida em que Habermas percebe umnexo conceitual entre essa liberdade e a democracia, a primeira como precursora da segunda. Destaca que os eventos de 11 de setembro de 2001 são o reflexo de um choque entre mundos culturalmente diferentes. A partir de sua concepção de razão e de modernidade, que lança raízes no pensamento de Max Weber, advoga que a sociedade pós-secular admite a coexistência dos valores da sociedade secular e dos valores religiosos, tidos antes como antagonicos.

O filósofo alemão apresenta uma postura teórica, no que se refere à religião, que se desdobra em dois aspectos: se por um lado, a partir da tradição da esquerda hegeliana, concebe a religião como produto de um homem irrealizado, por outro, demonstra grande abertura ao fenômeno religioso no que tange à sua dimensão ética.

Para que a religião não perca a razão de ser e possa desempenhar seu papel no mundo pós-secular, é necessário o estabelecimento de uma nova consciência religiosa. É de fundamental importância romper com as concepções religiosas dogmáticas, baseadas na metafísica grega, no pensamento ocidental, de caráter repressivo e autoritário. Para resgatar criticamente elementos das tradições religiosas que possibilitem um olhar sóbrio a respeito da religião e da própria filosofia na contemporaneidade, é necessário recuperar as raízes místicas do judaísmo, cristianismo e do idealismo alemão de tradição de esquerda.

Portanto, as religiões, principalmente as de origem abraâmicas, em sua dimensão mística originária, podem contribuir substancialmente para a construção das bases normativas da sociedade pós-secular, marcada pela anomia, ceticismo político, hedonismo, pela dominação violenta e repressiva do poder político imperial e pelas práticas religiosas fundamentalistas que justificam as grandes atrocidades do mundo de hoje. Outrossim, para que seja possível a convivência numa sociedade marcada pelo “desencantamento” (secularização), num estado de razão profana, e num contexto onde co-existem, simultaneamente, um grande número de credos, confissões religiosas e experiências espirituais, as mais diversas, fora das grandes religiões institucionalizadas, resta resgatar a dimensão dialógica com abertura para a construção de uma nova postura que possibilite a convivência entre os homens. Os sujeitos modernos para conviverem pacificamente terão que converter suas crenças em raciocínios e argumentos passíveis de serem postos em discussão com seus pares, de modo que serão aceitos como valores desde que possam ser conversados racionalmente.

No entanto, antes de investigar a questão da religião no pensamento de Habermas faz-se necessário deter-se nas seguintes questões: 1) A teoria crítica reconstrutiva (teoria social) de Habermas é uma filosofia (uma teoria filosófica)? Trata-se aqui de uma teoria filosófica ou

é outra coisa? Há quem negue que haja aqui uma filosofia, como Apel, por exemplo. O que é filosofia para Habermas? Qual o seu papel? O que é o pensamento pós-metafísico de Habermas? Quais as críticas fundamentais que podem ser feitas a este pensamento (Puntel)? Quais as continuidades e discontinuidades do pensamento de Habermas com relação aos demais teóricos da Escola de Frankfurt? Depois de articuladas tais questões é que se pode pensar as seguintes: 2) Em que sentido se pode pensar Habermas como filósofo da religião? 3) Como Habermas pensa a religião na virada do milênio e quais os limites e possibilidades da sua teoria crítica no campo teológico-político?

O objetivo geral da pesquisa consiste em articular uma discussão que demonstre que embora não haja uma teoria da religião ou uma filosofia da religião no sentido estrito da palavra, há apontamentos, um conjunto de textos/reflexões que apontam para a possibilidade de pensar uma filosofia da religião no interior da Teoria Crítica de Habermas, uma filosofia da religião no sentido em que Kant pensava: um sentido estritamente ético.¹⁷ Há a possibilidade de pensar um modo de fazer filosofia da religião em tempos pós-metafísicos, uma filosofia da religião “em tom pós-metafísico”, um modo inaugurado, inclusive pelos primeiros teóricos críticos do que se denominou Escola de Frankfurt. Os objetivos específicos são: a) Pensar a relação da Teoria Crítica de Habermas com a filosofia, de modo que seja apontado o lugar da filosofia na contemporaneidade; destacando em que medida Habermas se insere na tradição da Escola de Frankfurt; assim como discutir a crítica elaborada por Puntel ao pensamento pós-metafísico de Habermas; b) articular a questão: Em que sentido se pode pensar numa filosofia da religião no interior da Teoria Crítica de Habermas?; c) Discutir como Habermas pensa a religião na virada do milênio e quais os limites e possibilidades da Teoria do Agir Comunicativo no campo teológico-político.

Na primeira parte procurar-se-á situar o pensamento de Habermas na atual conjuntura filosófica. Trata-se de pensar a teoria crítica de Habermas como uma teoria filosófica. Sua Teoria da ação comunicativa como um programa de pesquisa que não se encerrou. Como um “trabalho em progresso”. Não se trata de uma fase do pensamento de Habermas ou como uma teoria meramente sociológica. Trata-se de pensá-lo ainda inscrito, em certa medida, como herdeiro da Escola de Frankfurt. Trata-se de pensar Habermas como um intelectual que faz filosofia teórica a partir das questões práticas. E não só isto, para Habermas, a teoria se faz em função da prática. Portanto, a finalidade da teoria é a transformação do mundo, ou seja, ela

¹⁷ Um sentido ético transcendentalmente pensado. No entanto, faz-se necessário fazer a ressalva de que o quadro transcendental de Habermas é bem distinto do de Kant.

possui em si mesma uma finalidade prática. No entanto, para quem põe no centro da linguagem a semântica, a teoria é uma atividade, cujo objetivo é a apresentação do mundo e neste sentido se distingue de uma atividade prática e de uma atividade estética. Seu pensamento se restringe tematicamente à consideração do mundo da vida, o que será criticado contundentemente por Puntel (2013, p. 173-223). Para Habermas, uma teoria filosófica precisa livrar-se de qualquer lastro metafísico. O pensamento filosófico tem que ser pós-metafísico. Não se trata de analisar o seu pensamento a partir da “camisa de força” de alguma perspectiva filosófica fundacional. Mas de pensar com Habermas e às vezes contra Habermas, a partir de seu próprio projeto teórico que guarda a marca do que se costuma denominar interdisciplinaridade, elemento muito caro à tradição do qual o mesmo é herdeiro. Na perspectiva do pensamento pós-metafísico não faz mais sentido retomar um pensamento que faça o caminho de volta à metafísica clássica (antiga ou medieval), ou mesmo uma outra “teoria do ser”. Habermas é um filósofo que não separa fazer acadêmico e fazer uso público da razão. Ele é um teórico crítico da sociedade, cuja teoria da sociedade tem como lastro uma teoria do mundo da vida. No entanto, discutiremos ainda, a partir das críticas apresentadas por Lorenz Puntel ao pensamento pós-metafísico, os limites da proposta teórica de Habermas. Pensaremos ainda em que medida é possível o pensamento pós-metafísico de Habermas responder a tais críticas, o que parece ser possível somente se o considerarmos ainda inscrito na herança dos teóricos críticos da Escola de Frankfurt, apesar das rupturas que Habermas estabeleceu com essa tradição de pensamento.

A segunda parte corresponderá a um empreendimento de articular a questão: Em que sentido se pode pensar numa filosofia da religião no interior da Teoria Crítica de Habermas? Traçar um mapeamento e uma análise da discussão a respeito do “religioso”, dos elementos da tradição judaico-cristã dos quais a teoria do agir comunicativo habermasiana é devedora, bem como de uma análise dos elementos embaixadores da intersubjetividade, dada a experiência judeu-cristã e do papel dessa intersubjetividade no desenvolvimento dos potenciais discursivos da ética moderna em sociedades de pluralismo democrático. Trata-se aqui de inserir uma discussão a respeito do religioso no âmbito da teoria crítica. Ainda que Habermas procure ir além de seus mestres frankfurtianos, no entanto, sua reflexão a respeito da religião ainda guarda traços do modo de ver da Teoria crítica da qual ele é herdeiro. Como “fazer filosofia da religião” depois de Kant, de Hegel, de Nietzsche, depois de Auschwitz?

Na terceira parte procurar-se-á analisar como Habermas pensa a religião na virada do milênio e quais os limites e possibilidades da TAC no campo teológico-político. Analisar a

importância, bem como os limites da Teoria da Ação Comunicativa para pensar a religião e a religiosidade em tempos pós-metafísicos.

2 JÜRGEN HABERMAS E O PENSAMENTO PÓS-METAFÍSICO: A TEORIA CRÍTICA DA SOCIEDADE E A FILOSOFIA

2.1 Jürgen Habermas: um panorama da filosofia na contemporaneidade

A pesquisa filosófica atualmente se assemelha a uma vasta e densa floresta, de difícil mapeamento. Trata-se de um panorama difícil de ser estabelecido, tendo em vista a multiplicidade de correntes e problemas que englobam as diversas tendências e abordagens. Esse cenário filosófico contemporâneo de hiper-especialização e setorialização traz como desafio hercúleo a necessidade de tratar sistematicamente a filosofia hoje, de pensar como se constituem as diferentes propostas filosóficas atualmente.¹⁸ Há uma complexidade e uma amplitude na diversidade dessas correntes e problemas que se costuma concentrar em duas tendências: a primeira, marcada por uma multiplicidade de problemas, chamada também de abordagem temática; e a segunda, por uma historificação da filosofia – setorialização da filosofia. A primeira, parte do pressuposto de que é tarefa da pesquisa filosófica problematizar questões fundamentais que cerca o universo humano, pensar na possibilidade de responder às questões levantadas pelo homem contemporâneo. A segunda, parte da premissa que é papel da pesquisa filosófica fomentar a sedimentação do arcabouço histórico da filosofia, procurando ver em que medida a história da filosofia pode ser relevante em subsidiar um diagnóstico do nosso tempo.

A classificação que vigorou pelo menos por três décadas, e ainda em vigor, costuma dividir a pesquisa filosófica em dois grandes campos: a filosofia continental e a filosofia anglo-saxônica (filosofia da linguagem)¹⁹. Várias abordagens e perspectivas temáticas

¹⁸ Como observa Herrero: “Há dois elementos na filosofia atual que chamam a atenção, ambos constituindo um problema que pode assumir graves proporções. Um primeiro é a especialização que a filosofia vai adotando seguindo nisso uma tendência da sociedade moderna das ciências empíricas. [...] Toda especialização leva consigo um lado positivo e um lado negativo. O positivo consiste em que se aprofunda um aspecto, um âmbito, um tema, enfim, um objeto que passa a ser tratado com meios mais sofisticados, que possibilitam novas descobertas, que abrem novas perspectivas. No caso da ciência, isso significa, entre outras coisas, que cada descoberta se traduz em novas tecnologias, que transformam paulatinamente toda uma forma de vida. O lado negativo surge como consequência imediata do anterior. No caso da ciência, uma especialização, que amplia o conhecimento do objeto escolhido, leva consigo um maior desconhecimento dos outros âmbitos, um maior distanciamento do todo, afinal, se diz, não é possível ser especialista em tudo, i. é, conhecer tudo. [...] Um segundo elemento da filosofia atual, que é consequência do anterior (a especialização), é a fragmentação que ela produz em enfoques filosóficos. Cada enfoque mostra apenas um fragmento ou, como se costuma dizer, uma aproximação. Mas o característico dessa fragmentação é que ela é defendida como algo inevitável e que leva consigo a consequência de que a tematização do todo é impossível”. (HERRERO, 2012, p. 7-8).

¹⁹ A respeito da discussão em torno dos Analíticos e Continentais é importante o trabalho monumental de Franca D’Agostini: *Analitici e continentali: guida a la filosofia degli ultimi trent’anni*. Prefazione: Gianni Vattimo. Milano: Raffaello Cortina Editore, 1997. No Brasil, o livro de menor envergadura, porém, muito significativo, de Rossano Pecoraro: **Analíticos ou continentais: uma introdução à filosofia contemporânea**, Rio de Janeiro:

constituem a filosofia contemporânea: seja a tentativa de reconfirmá-la, de apresentá-la como uma perspectiva plural ou mesmo do seu fim à questão do sujeito; da exploração da questão de sua crise do campo teórico-conceitual à preponderância da esfera prática (a reviravolta ética, com as suas implicações no campo político e religioso); da instauração do niilismo ao esgotamento ou superação da metafísica; dos limites ou mesmo da crise da razão e do relativismo aos avanços da tecnologia e da ciência de modo geral; da linguagem tomada como central aos novos paradigmas cognitivos; do que se denominou de pós-modernidade aos desafios da era digital e do mundo virtual; da biopolítica ao domínio da *oikonomia*. Cada uma dessas perspectivas diluem-se por sua vez em uma longa série de subdivisões, distinções, “configurando deste modo um quadro extremamente fragmentado e não raramente confuso e contraditório” (PECORARO, 2013, p. 11).

A perspectiva que aposta na oposição entre analíticos e continentais como a possibilidade mais plausível de delimitar o cenário filosófico contemporâneo, mostra que tal oposição pode ser considerada uma reprodução, no cerne da filosofia, do contraponto entre cultura científica e cultura humanista. Como aponta Rossano Pecoraro (2013, p 14), citando Albert Newen, em seu livro *Filosofia Analítica – Uma introdução*, que a filosofia analítica tem a pretensão de ser a única a fornecer o instrumental metodológico para fazer filosofia de maneira científica. Trata-se de um modo de proceder que é característico dos analíticos desde o início até agora, à medida em que além da teoria da ciência, o fato de que esses filósofos se abrem cada vez mais a uma troca e um diálogo permanente com as demais disciplinas e às grandes questões tratadas pela filosofia da tradição inclusive à metafísica na forma de uma ontologia. (OLIVEIRA, 2019, pp. 110-117). Dito de outro modo: é característico do pensamento analítico da atualidade a convicção de que a elaboração sistemática bem-sucedida de uma teoria depende cada vez mais dos resultados apresentados pelos demais campos da ciência, de modo especial as ciências empíricas.

Editora 7letras (2013), no qual ele traz à tona a questão: “(...) quando e em que contexto teórico se formaliza de fato a dicotomia (...) analíticos/continentais? A origem da distinção pode ser encontrada no final dos anos 1950 e no começo dos anos 1960. De 1958 é o Colóquio de Royaumont sobre a filosofia analítica: pela primeira vez expoentes das escolas inglesas e norte-americanas (...) se encontram com os colegas continentais (...) na tentativa de começar um diálogo entre dois movimentos filosóficos que se ignoram. No prefácio das “Atas” do Colóquio publicadas em 1962, Leslie Beck refere-se a duas correntes absolutamente contrapostas: por um lado os “continentais”, por outro a escola de Oxford, definida como “analítica” ao lado de “uma tendência diferente” representada pela reflexão norte-americana. Mais preciso é o organizador do encontro Jean Wahl que, retomando uma distinção já formulada pelo historiador da filosofia espanhol José Ferrater Mora, individua as três tendências que dominam o cenário filosófico mundial: o materialismo dialético, a filosofia analítica (identificada com o positivismo lógico do Círculo de Viena) e a filosofia continental (que compreende fenomenologia, existencialismo e suas respectivas variações)”. (PECORARO, 2013, p. 11)

De um lado, a tradição analítica confere privilégio à relação com as ciências naturais e exatas. Esta tradição se apresenta num estilo formalista, descritivo, sistemático. A difusão de suas ideias se dá pela filosofia analítica britânica e o Positivismo lógico, irradia-se nos países anglo-saxões. De outro lado, o pensamento continental que se aproxima das disciplinas histórico-sociais, com uma linguagem não formalista, de cunho “mais literário”, com viés mais interpretativo; com desdobramentos na Europa Continental, de modo especial, na França, Alemanha e Itália. Como põe em relevo Oliveira (2019, pp. 25-223), no que tange às principais tendências filosóficas, o âmbito da filosofia analítica é composto pelo positivismo lógico, pelo pragmatismo, pela epistemologia advinda de Karl Popper e pela filosofia analítica da linguagem; a filosofia continental abarca o existencialismo, a hermenêutica, a teoria crítica da Escola de Frankfurt e o pós-estruturalismo. Há ainda outras tendências que ocupam uma posição intermediária, que dependendo da sua gênese histórico-filosófica, podem ser consideradas, mais próximas ora da esfera analítica, ora do âmbito da filosofia continental, a saber: a fenomenologia, o estruturalismo, o neo-pragmatismo, a epistemologia pós-positivista e pós-popperiana. Constatase, inclusive, nos últimos anos, uma “invasão” da filosofia analítica no chamado “mundo continental”, de modo que de um ponto de vista geográfico essa fronteira parece se ter rompido.

Esse cenário filosófico já foi consagrado como pertencente à história da filosofia na medida em que tem seu nascedouro no final da dos anos 50 do século passado e a sua consolidação nos anos 1970 e 1980. No entanto, como bem questiona Pecoraro, qual será o estado e o *status* dessas duas grandes tradições atualmente? Ele mesmo traz à tona um balanço, apresentado por Roberto Esposito, no primeiro capítulo de *Pensiero vivente*, o qual este dedica ao panorama histórico-filosófico da atualidade que aponta para um diagnóstico que não é muito animador. Como destaca Pecoraro (2013, p. 16): as três ‘mais experimentadas linhas de tendências’ que de fato constituem – a tradição analítica, a teoria crítica e a hermenêutica, o pensamento pós-moderno/pós-estruturalista e desconstrução – mostram evidentes sintomas de cansaço e sinais de incerteza; sinalizam as marcas de uma crise provocada por duas ordens de fatores: uma circunstancial, de esgotamento geracional; outra mais profunda que atinge (e ‘unifica em um horizonte transcendental’) todas essas correntes.

Quanto aos traços mais marcantes da primeira ordem de fatores, a saber, a de natureza circunstancial, devido ao esgotamento geracional, conforme a análise de Esposito, trazida por Pecoraro (2013, p. 16), podem ser apontados os seguintes: a) “a complexa operação de ‘mudança paradigmática’ da filosofia analítica devida à ‘incapacidade’ de ampliar o seu

discurso e os seus leitores “além do círculo restrito dos especialistas”; 2) “a estagnação do pensamento alemão (teoria crítica e hermenêutica)”; 3) os impasses da escola francesa (herdeira do pós-estruturalismo e da desconstrução) que após o desaparecimento da geração Lyotard-Deleuze-Derrida tende a se limitar a uma produção textual “repetitiva” e “autorreferencial”. Mesmo que todas essas tendências apresentem forças inovadoras, elementos inspiradores, temas, autores e léxicos conceituais renovadores, precisam, no entanto, para se manterem relevantes, interrogar-se “sobre os motivos mais profundos da crise que, de acordo com a análise de Esposito, reside no “papel dominante”, em todas as três tradições da filosofia contemporânea, da “esfera da linguagem”.

Nesse contexto, como destaca Manfredo Oliveira (2001, p. 12), é de fundamental importância atentarmos para o fato de que a “virada linguística” da filosofia não significa somente, nem primeiramente, a descoberta de um novo campo da realidade a ser trabalhado filosoficamente, mas sobretudo, uma guinada da própria filosofia, que tem como implicação e significado uma mudança radical na maneira de entender a própria filosofia e na forma de seu procedimento. Não se trata de pensar a linguagem como um tema, mas como a esfera na qual se articulam as teorias filosóficas. A reviravolta linguística traz uma nova ótica, uma nova metodologia, um novo estilo para articular o pensamento filosófico.

Como seria pensar um quadro teórico geral para a filosofia depois da virada linguística? Qual o papel da linguagem numa teoria filosófica? Habermas aponta para uma mudança de paradigma fundante na filosofia: a passagem da consciência para a linguagem. (OLIVEIRA, 2019, pp. 225-254). Toda consciência é linguisticamente mediada. Não existe consciência que não seja linguisticamente mediada.²⁰

Quanto a essa questão do papel da linguagem numa teoria filosófica podemos apontar duas tendências, conforme Manfredo Oliveira: 1) A reviravolta linguística como fato teórico

²⁰ Como destaca Manfredo Oliveira: “A filosofia, para Habermas, encontrou-se diante de um desafio que a ver com a própria forma de sua configuração enquanto teoria, ou seja, o desafio da articulação de um novo paradigma teórico. O ponto de partida dessa situação foi, para ele, a “reviravolta linguística”, ou seja, a substituição no pensamento de Frege da análise de sensações, representações e juízos pela análise das expressões linguísticas. Essa é uma posição que ele compartilha com Quine que, ao fazer um balanço dos resultados que marcaram positivamente a filosofia do século XX, afirmou que o evento decisivo e irreversível depois de Hume foi a reviravolta linguística”. Para a filosofia, isso significa que “não podemos mais analisar nossa capacidade de conhecimento independentemente de nossa capacidade de falar e agir, uma vez que nós enquanto sujeitos cognoscentes já sempre nos encontramos no horizonte de nossas práticas no mundo vivido. Linguagem e realidade estão imbricadas de tal modo que toda experiência humana é linguisticamente impregnada. Com isso, supera-se definitivamente o “mito do dado”, uma vez que mesmo a experiência sensível já é mediada linguisticamente de tal modo que ela perde a autoridade epistêmica daquela instância que nos daria imediatamente a realidade pura”. (OLIVEIRA, 2014, p. 186-187).

fundamental, seja na tradição hermenêutica, seja na filosofia analítica;²¹ 2) Contra a ideia de uma reviravolta linguística como fundamental: o realismo especulativo²² e a filosofia da mente²³, estas duas propostas negam a centralidade da linguagem numa teoria filosófica. Trata-se de duas formas de encarar o papel da linguagem. Fica evidente que o pressuposto de toda a filosofia do nosso tempo é a preponderância, a primazia da linguagem, seja privilegiando uma perspectiva conceitual ontológica ou epistemológica.

Há quem veja a filosofia contemporânea na “moldura auto-refutativa do seu fim” numa precisa conexão com a sua “subordinação à esfera da linguagem”. Dessa forma, uma vez que a linguagem se fragmenta e se pulveriza nos seus jogos, nos seus idiomas e dialetos, nas suas “famílias de frases”, nos seus contextos e assim por diante, e se apresenta, assim, “parcial” e “estruturalmente inábil para formular modelos de racionalidade universais ou ao menos universalizáveis”, à filosofia não restaria outro espaço a não ser o da sua “autonegação ou do seu prosseguimento extenuado” (PECORARO, 2013, p. 16). No entanto, será que a filosofia está destinada mesmo ao seu fim ou condenada a seguir cambaleando como um saber sem razão de ser e a linguagem seria definitivamente um obstáculo intransponível à formulação de algum modelo de racionalidade que seja ao menos universalizável? Para Habermas, só é possível articular um modelo de racionalidade a partir do fato da reviravolta pragmático-linguística que desemboca necessariamente num pensamento pós-metafísico. Se por um lado, há quem veja a “virada linguística” como um elemento de desarticulação, de fragmentação e até mesmo de inviabilização da filosofia enquanto teoria, podendo a

²¹ Manfredo Oliveira põe em relevo que “Apel rearticula a filosofia transcendental clássica a partir do diálogo com as filosofias que saíram da reviravolta linguística: a filosofia analítica e a filosofia hermenêutica. Para ele, essa reviravolta provocou uma transformação daquilo que constitui a questão central dessa tradição de pensamento filosófico, ou seja, a pergunta pelas condições de possibilidade do conhecimento válido. [...] É nesse sentido estrito que K. -O. Apel afirma ser a filosofia da linguagem a nova “filosofia primeira”, ou seja, não uma filosofia primeira enquanto pergunta pelo ente enquanto tal, ou pela estrutura da consciência transcendental enquanto fundamento do conhecimento válido, mas uma filosofia primeira à altura da consciência crítica alcançada em nossos dias, o que nesse contexto significa a consciência da inevitabilidade da mediação linguística de nosso acesso ao mundo”. Op. Cit. p. 189.

²² Como ainda observa Manfredo Oliveira: “Afirma-se hoje que a filosofia do início do século XXI efetiva uma nova virada: a “virada ontológica” (virada especulativa do realismo) que se caracteriza em primeiro lugar por dispensar a crença na reviravolta linguística. Para muitos, porque a reviravolta linguística conduziu a um relativismo linguístico e histórico, trata-se fundamentalmente, nessa postura, da tese de que nenhuma verdade é suscetível de ultrapassar a particularidade de uma época, de um contexto, de um jogo de linguagem. Voltaram para a ontologia tanto seguidores de Deleuze como pensadores como A. Badiou, Q. Meillassoux, S. Zizek, M. Gabriel, e, no mundo anglo-saxão, pensadores como S. Cavell, D. Lewis, D. Chalmers, J. Shaffer, K. Fine, I. Bogost, L. R. Bryant, N. Srnicek, G. Harman”. Op. Cit. p. 191.

²³ Como acentua Oliveira, “Para Engel, houve, na filosofia analítica contemporânea, uma profunda inversão paradigmática, na medida em que a “filosofia da mente” ocupa o lugar que antes a linguagem ocupava na filosofia analítica. Ao invés da centralidade da linguagem, hoje se defende a tese de uma prioridade ou de, pelo menos, uma autonomia relativa do pensamento perante a linguagem. A filosofia da mente emerge, então, nesse contexto, como um elemento metodológico necessário prévio, ou seja, como fundamento objetivo não só análise da linguagem, mas da filosofia enquanto tal”. Op. Cit. p. 191.

linguagem ser pensada no máximo como tema; por outro lado, a linguagem pode ser pensada como a esfera mesma através da qual se torna possível a articulação de uma teoria filosófica. Como veremos, Habermas aponta outros motivos do pensamento moderno, além da virada linguística.

2.2 Habermas e a Teoria do Agir Comunicativo: Uma introdução

A filosofia pode ser pensada como ciência porque se fundamenta numa racionalidade. Para os primeiros filósofos, aqueles aos quais Nietzsche denominou de arcaicos²⁴, a filosofia se coloca como ciência da totalidade, como ciência do todo. Segundo Nietzsche (1973), para esses filósofos arcaicos, a verdade não vem pela razão, mas pela “intuição mística” (misteriosa), súbita iluminação. Os arcaicos eram afetados pela verdade, eram tomados pelo *phatos* (paixão), eles viam a verdade e depois a anunciavam. Para Nietzsche, a razão é a “sublime ilusão metafísica” de que o procedimento racional consegue ver e dizer o que são as coisas. Ao contrário dessa perspectiva, Habermas é um pensador moderno radical ilustrado, razão pela qual tem pouca reputação entre os pós-modernos. É um entusiasta defensor da razão. Diferentemente dos que denunciam o fracasso da modernidade alegando que esta não entregou o pacote de promessas feitas e dos herdeiros do pensamento de Nietzsche que anunciam uma “pós-modernidade”, que olham com desconfiança e descrédito para razão, acusando-a de escamotear a dominação, Habermas defende um conceito não-derrotista de razão. É um pensador “moderno radical ilustrado”, na medida em que provavelmente é o último a abraçar praticamente sem reservas o projeto básico do Esclarecimento (Iluminismo), na medida em que ainda acredita não haver um conceito mais central e importante para as discussões filosóficas do que o conceito de razão. Ele elabora, no entanto, um pensamento filosófico pós-metafísico como consequência da reviravolta linguística. É um moderno, mas sob outro paradigma. Não se trata do paradigma da subjetividade da filosofia transcendental moderna, que é também metafísico, mas de repensar a modernidade sob os moldes do paradigma intersubjetivo que tem como expressão última os resultados da reviravolta linguística que aponta para um pensamento pós-metafísico.

Habermas sabe que não é possível fazer filosofia sem a contribuição de áreas como as ciências, a arte e a religião. Ele não somente aponta para a importância da religião e sua força simbólica e semântica como antídoto ou remédio para certas lacunas da modernidade e certos

²⁴ Filósofos arcaicos (*arque*, de primeiros), e não filósofos pré-socráticos como os classificou Aristóteles. Nietzsche os chama de arcaicos (de Tales a Demócrito).

efeitos da modernização, ou seja, destaca não somente a função da religião, seu aspecto sociológico, mas também reflete a respeito da religião, desprovida de seus dogmas, em favor do fazer filosófico. Traça uma certa genealogia do pensamento pós-metafísico desenvolvido a partir de um discurso milenar sobre a fé e o conhecimento para que uma filosofia progressivamente degradada como ciência não esqueça sua função esclarecedora. O pensador alemão acredita que as grandes religiões tem um potencial universalista e por isso se construíram sobre a base da abertura e da inclusão. Sendo assim, defende ainda que o fundamentalismo religioso é um fenômeno totalmente moderno que remonta à alienação social que surgiu e continua a surgir em consequência do colonialismo, da descolonização e da globalização capitalista.

Ainda que se lance ultimamente um descrédito quanto ao papel da filosofia e dos filósofos, o que leva alguns a afirmarem que a filosofia é melhor praticada por artistas e literatas do que por filósofos, principalmente quando estes se tornam burocratas da filosofia que devotam suas vidas a tornar a filosofia um saber quase inútil e inacessível, Habermas parece preferir o “invento filosófico” do pensamento²⁵ que se pensa a si mesmo para “melhor ver o mundo” (fazer diagnóstico do tempo) e para assim melhor intervir no mundo (potencial crítico e emancipatório) do que se fixar na obcecada tarefa de precisar um método filosófico definitivo, acabado. Trata-se de uma filosofia da “inquietação epistemológica” que se espanta, que se afeta pela tradição e por seus contemporâneos, procurando encontrar pontos de apoios e desacordos com o objetivo de encontrar um caminho que seja seu.²⁶ Sua obra é um “trabalho

²⁵ No Prólogo de seu livro *Pensamento Pós-metafísico II*, traduzido para o espanhol com o título: *Mundo de la vida, política y religión*, Habermas afirma que a filosofia não é nenhuma disciplina científica que possa ser definida sobre um método fixo ou sobre um campo objetivo fixo [“La filosofía no es ninguna disciplina científica que pueda definirse sobre un método fijo o sobre un campo objetivo fijado” (HABERMAS, 2015, p. 11)]. Os filósofos não podem ser vistos como sábios ou visionários que reclamam um acesso privilegiado à verdade. A filosofia não é detentora da verdade. Ela agora é humilde, o filósofo ocupa um lugar de não-saber. A teoria da ação comunicativa é um trabalho em progresso, um mapa em constante reelaboração que procura dar conta do mundo da vida, um território de natureza espontânea, inventiva. Sendo assim, faz-se necessário rever o território (o mundo da vida) para refazer o mapa (TAC). O território, o mundo da vida surpreende e obriga a refazer o mapa da teoria, de modo que aqui a verdade é sempre a derradeira opinião. Filosofia é um contínuo reaprender a ver o mundo. O modo inventivo de Habermas fazer teoria pode ser vislumbrado nas diversas mudanças de estratégias teóricas e ajustes ao longo de sua obra. Um exemplo disso é apresentado por Marcos Nobre na sua apresentação à edição brasileira de *Técnica e Ciência como “Ideologia”*. Nobre destaca que em 1973, em ocasião da reedição de *Conhecimento e Interesse*, Habermas acrescentou um posfácio em que procura retraduzir a “teoria dos interesses fundada na autorreflexão” ali presente em termos do novo projeto, em termos de uma teoria da ação guiada por “pretensões de validade reconhecidas intersubjetivamente”. Não se trata, portanto, de abandono dos objetivos presentes em C.I., mas de uma determinada formulação deles. O que se coaduna perfeitamente com a maneira pela qual Habermas apresentou sua ideia de “reconstrução” na abertura de seu livro de 1976, PRMH: “toma-se uma teoria em seus elementos constitutivos e se os rearranja em nova forma, de maneira a mais bem alcançar o objetivo a que ela se tinha proposto”. (NOBRE, 2014, p. 13-14)

²⁶ Cf. “O aspecto original desse pensamento consiste justamente na capacidade de juntar elementos mais diferentes e de elaborar a partir deles uma posição que, apesar de orientar-se, em geral, ao ideal de emancipação,

em progresso”, um empreendimento teórico em constante construção. Ainda que ter um método “mais definitivo”, mais claro seja, em certa medida, uma confissão de humildade, a postura de Habermas parece ser também, por um lado, uma confissão de humildade, à medida em que reflete o tempo todo a respeito dos seus próprios pressupostos²⁷, muitas vezes redefinindo-os, ao mesmo tempo em que apresenta uma postura bastante ambiciosa na medida em que se propõe a fazer uma reconstrução de toda tradição filosófica desde Kant até os dias de hoje, num projeto enciclopédico que muitos denominam de ecletismo, mas que resulta numa síntese original e de amplo espectro que envolve a filosofia social alemã, a hermenêutica, aspectos da filosofia analítica e o pragmatismo.

Há pelo menos três perspectivas ou modos de pensar a filosofia: a) a filosofia como “modo de vida”, como sabedoria ou terapia da alma, que deveria ajudar a enfrentar os desafios de viver no mundo e inclusive lidar com a morte; b) a filosofia como um conjunto de doutrinas e pensadores, ou seja, uma história dos filósofos e de correntes filosóficas; e c) a filosofia como teoria ou como uma ciência teórica²⁸. O que faz, afinal, Habermas? Antes de pensar numa possibilidade de resposta à essa questão faz-se necessário tecer algumas considerações importantes.

Em certa medida, podemos dizer que Habermas guarda uma nostalgia do romantismo²⁹ como revolta (sem conformismos) ou uma insurreição contra os efeitos da modernidade inacabada, como a vida roubada e o mal-estar dessa modernidade em que o projeto moderno nunca cumpriu suas promessas, ele nunca se realizou enquanto modernidade.

nunca tenta explicar o mundo de único ponto”. Contudo, Habermas admite que sua obra é marcada por uma certa continuidade. Pinzani cita Habermas quando este afirma: “Tenho uma motivação conceitual e uma intuição fundamental [...]. O pensamento que forma tal motivação é a reconciliação da modernidade dilacerada consigo mesma”. (PINZANI, 2009b, p. 10). Uma reconciliação que pode ser interpretada como emancipação.

²⁷ Um exemplo dessa postura de Habermas pode ser visto quando este pensador se refere ao seu livro *Conhecimento e Interesse* como sendo um “fracasso”, um “equivoco congênito” e um “olhar de curto alcance”. Nos dois posfácios publicados na versão brasileira, um de 1973 e outro de 1998, Habermas procura fazer diversos ajustes e revisões, e não se contém em demonstrar seu incômodo com este livro de 1968 para o desenrolar posterior de seu pensamento. Como bem pontua Luiz Repa, na sua apresentação à edição brasileira se *Conhecimento e Interesse*, referindo-se a este livro: “Às vezes é preciso defender uma obra contra a avaliação retrospectiva de seu próprio autor” (REPA, 2014, p. 13). Tal obra “contém os desdobramentos que se seguirão depois, como também as potencialidades de uma outra abordagem, não menos interessante, a começar pelo fato de que antecipa tendências em voga” (REPA, 2014, p. 13).

²⁸ Ainda que talvez não haja uma separação muito rigorosa entre b e c, podemos dizer que a diferença fundamental entre b e c é que a filosofia em b tende a se reduzir a uma espécie de história das ideias dos filósofos.

²⁹ Concordamos aqui com Michael Löwy, quando ele afirma: “Por “romantismo” não entendo apenas uma escola literária do começo do século XIX, mas uma vasta corrente cultural de protesto, em nome de certos valores sociais ou culturais do passado, contra a civilização capitalista moderna enquanto sistema de racionalidade quantificadora e de desencantamento do mundo” (LÖWY, 2009, p. 11)

Ele não é, evidentemente, um romântico.³⁰ Porém, assim como Löwy (2009, p. 18 e seguintes) fala de uma dialética romantismo/iluminismo em Bloch, talvez seja possível pensar em Habermas como um pensador que guarda traços dessa dialética, na medida em que o Romantismo não deixa de ser um grande lamento com os efeitos indesejáveis de uma modernização fora dos trilhos.³¹ Nesse mundo forjado por essa modernização anômala tem-se uma atmosfera pautada pela lógica da eficácia em que tudo e todos são medidos pelo seu valor instrumental, seu valor de utilidade. Se por um lado, há um ganho positivo que consiste no enriquecimento da vida material para uma parte das pessoas, ou seja, uma ampliação da vida em sua dimensão de instrumento de produção de bens e serviços; por outro lado, há um lado negativo, o lado sombrio, e é exatamente aqui que se situa o romantismo e o sentimento do drama romântico diante da sociedade de sucesso e da eficácia na qual vive o homem contemporâneo. O mal-estar da vida roubada é exatamente o que foi projetado como sendo tudo o que foi perdido quando se estava ocupado com objetivo de alcançar o que se quer de modo eficaz, ficando assim uma consciência de que algo falta. Como afirma Segatto (2015, p. 21): “Apesar de reconhecer os limites do modelo historicamente vencedor, Habermas combate o diagnóstico de que as energias utópicas tenham se esgotado plenamente no presente”. No seu texto, Löwy (2009, p. 18) apresenta um exemplo da dialética entre Romantismo e Iluminismo na posição de Bloch com relação à religião. De um lado, a crítica racional, desmistificadora, indispensável para denunciar as manipulações ideológicas das igrejas conservadoras que procuram, através da religião, legitimar o poder dos dominantes; de outro lado, uma perspectiva que tenta resgatar nas religiões a sua “abundância utópica”. “A religião reivindicada por Bloch é – para retomar um de seus paradoxos favoritos – uma

³⁰ “Habermas jamais discordou da afirmação de Weber quanto à erosão progressiva do significado causada pela racionalização. Ele está a par da maneira como a anomia de Durkheim é produto do “desencantamento do mundo”. Mas ele se recusa a equiparar ciência com dominação da natureza; Habermas é um crítico feroz das tentativas de Herbert Marcuse e outros de oferecer uma alternativa à técnica, fruto da ciência moderna, sem especificar seu caráter ou suas categorias. O pensamento de Habermas é essencialmente privado de “impulsos românticos”. Ele está disposto a considerar a validade da razão científica dentro de limites determinados e, assim, seguindo Kant, faz uma distinção entre a razão centrada no sujeito que sustenta a racionalidade instrumental e a razão especulativa ou reflexividade”. (BRONNER, 1997, p. 355-356).

³¹ Cf. Max Weber reforça a Teoria Crítica (*Economia e sociedade* e *A ética protestante e o espírito do capitalismo* – o desencantamento do mundo e a formalização da razão caminham juntos). “Ele mostra de que maneira o mundo é despojado de seus aspectos místicos, míticos, sagrados e proféticos; o real torna-se mecânico, repetitivo, causal. Esse mundo desencantado deixa um imenso vazio na alma”. Matos aponta para a “aproximação de Weber com os românticos (Novalis e Hölderlin): o advento do capitalismo e a universalização do valor de troca, do mercado, do dinheiro como fetiche são vividos como miséria. A crítica ao capitalismo encontrou nos românticos seus precursores”. Destaca ainda que a “Teoria Crítica, tal como concebida pela Escola de Frankfurt, é, em larga medida, uma “escola de desencantamento”. A crítica à racionalidade que desencanta o mundo dos frankfurtianos encontra elementos de redenção nos românticos. O re-encantamento do mundo pela imaginação, em particular a imaginação na arte”. (MATOS, 1993, p. 17-18).

religião ateia. Trata-se de um Reino de Deus sem Deus, que derruba o Senhor do mundo instalado no seu mundo celeste e o substitui por uma ‘democracia mística’” (LÖWY, 2009, p. 18). No que tange à problemática da religião, Habermas, como agnóstico, guarda em certa medida essa dialética, na medida em que vê a religião como produto de um homem irrealizado, por um lado; e por outro, acredita que a religião em suas reservas utópicas (éticas) pode contribuir para o estabelecimento de uma comunicação que considere a dimensão da intersubjetividade, da alteridade. Como ainda põe em relevo Segatto (2015, pp. 22-23), se o espírito da modernidade é marcado pela fusão entre utopia e história, o horizonte histórico não permite a Habermas apostar na atualidade nenhuma “alternativa reconhecível” ao Estado de bem-estar³². Podemos afirmar com relação às reservas utópicas de Habermas que

O conteúdo utópico de uma “sociedade de comunicação” se reduz aos aspectos formais de uma intersubjetividade não coagida, distinguindo apenas as “condições necessárias, mas universais, para uma práxis comunicativa cotidiana e para um procedimento de formação discursiva da vontade que poderiam colocar os próprios participantes em condições de realizar, por iniciativa própria, as possibilidades concretas de uma vida melhor e menos arriscada, segundo as necessidades e os discernimentos próprios (HABERMAS, 1980a, p. 23).

Se a filosofia, em sua origem grega, nasce como concorrente das religiões e seus mitos que procuravam responder ao que faltava ao homem, para Habermas, a filosofia e a religião são discursos que podem coexistir, sem, no entanto, serem confundidos. A filosofia não precisa negar a religião nem a arte, nem tampouco pode ser substituída por nenhuma delas. A religião parece apresentar-se como uma resposta a essa consciência do que falta. No entanto, cabe à filosofia ocupar-se de um conceito fundamental que nem a arte nem a religião podem incumbir-se de tratar: trata-se do conceito de razão. Nesse aspecto, Habermas se filia à antiga tradição da filosofia grega, para a qual a razão se constituía como a categoria fundamental. Ocupa-se em desenvolver um novo conceito de racionalidade e incorporá-lo no seio de sua Teoria Crítica. Além de perscrutar a ideologia, no que concorda com Horkheimer, Habermas advoga também, como os que se filiam a esta corrente de pensamento, que o papel da Teoria Crítica é nutrir a luta política capaz de modificar o existente. A teoria precisa ter implicações na vida pública. Nesse aspecto, também se filia à tradição da filosofia grega clássica,

³² A diferença entre as perspectivas utópicas de Habermas e Bloch são evidentes na observação feita por Habermas ao materialismo de Bloch: O materialismo de Bloch permanece especulativo, sua dialética do Iluminismo ultrapassa a dialética e se transforma em doutrina da potência. Usando uma linguagem metafórica – e um resíduo de metáfora adere à utopia – poderíamos dizer que Bloch orienta seu pensamento muito mais para o desenvolvimento de um mundo que ele supõe genericamente em gestação que para a solução das contradições sociais existentes. (HABERMAS, 1980c).

sobretudo aristotélica, que pensa a filosofia como algo que precisa relacionar-se com a vida pública (a vida da *polis*). A filosofia não é uma mera literatura que funciona como artigo de luxo para atender demandas intelectuais, psicológicas ou opções meramente estéticas da vida privada. Muito mais que um “modo de vida”, uma terapêutica, a filosofia diz respeito à vida pública, ao interesse da vida em comunidade. Vale aqui destacar a filiação à ideia de Aristóteles de que o homem é um “animal político” (*zoon politikon*), é um ser societário.

Em entrevista ao jornal espanhol *El País*, em maio de 2018, Jürgen Habermas (2008) defende que a filosofia deveria continuar com a busca de tentar responder àquelas questões para as quais Kant apontava: 1) O que é possível saber? 2) O que se deve fazer? 3) O que cabe esperar? 4) O que é o ser humano? Entretanto, Habermas desconfia da possibilidade da filosofia, como hoje é concebida, ter futuro, tendo em vista que atualmente segue, como as demais disciplinas, a tendência rumo a uma especialização cada vez maior. Isto se apresenta como um grande entrave, uma vez que para este filósofo “a filosofia deveria tentar explicar o todo, contribuir para a explicação de nossa forma de entender a nós mesmos e a o mundo” (HABERMAS, 2018). O que esperar da filosofia e dos filósofos num contexto no qual a filosofia segue a tendência da especialização, mas que deveria pensar o todo? Essa é uma das questões fundamentais que a obra de Habermas traz à tona e para as quais o mesmo procura apontar algumas saídas.

Habermas tenta restaurar o paradigma da universalidade³³ para o estabelecimento da racionalidade crítica e ao mesmo tempo, para além dos limites da filosofia da *Pólis* grega, purificar a tradição crítica de seu elitismo. Assim, Habermas se propõe a pensar 1) o papel de uma Teoria Social Crítica; 2) a filosofia como um saber especializado no conjunto dos conhecimentos acadêmicos, com os quais precisa, para ser relevante, estabelecer uma relação de cooperação interdisciplinar. A filosofia deve cooperar com as ciências humanas reconstrutivas cuja preocupação é tornar explícita as capacidades intuitivas humanas que pressupõem a linguagem, o juízo e a ação; 3) a necessidade de rejeição de buscar uma fundamentação epistemológica última ou qualquer tentativa de construir uma filosofia primeira; 4) destronar a filosofia de seu papel kantiano de um juiz supremo da cultura.

Atribui, assim, um papel duplo para a filosofia (HABERMAS, 1989, p. 19): a) deve ser guardador de um lugar para as inovações, novidades paradigmáticas (como o marxismo, a psicanálise, por exemplo); b) ser intérprete que guarda a racionalidade em sua função de

³³ Universalidade aqui significa o que deve ser válido para todos em contraposição ao contextualismo de Rorty, mas não no sentido da totalidade do real.

orientar o mundo da vida cotidiana. Somente exercendo esses papéis é que a filosofia pode tornar-se no padrão crítico capaz de examinar a irracionalidade do todo mundo atual em sua concretude e tentar reunir o que se tornou equivocadamente disperso. Dessa forma, a filosofia dá sentido ao projeto de uma teoria crítica da sociedade. Nessa perspectiva, é possível percebermos a herança que Habermas conserva do que se denominou Escola de Frankfurt. Ele se coloca como um pensador que atualiza em certa medida o que pretendia a Teoria Crítica.³⁴

Podemos afirmar, em certa perspectiva, que Habermas elabora sua *Teoria do agir comunicativo* como uma espécie de protótipo da *ágora* que atenda às condições da polis, numa versão contemporânea, que elege como instância fundamental o argumento, assim como era para os filósofos clássicos Platão e Aristóteles.³⁵ No entanto, ele pretende reorientar a razão, categoria filosófica fundante da filosofia para os antigos, só que agora a partir da racionalidade moderna que se estabelece com uma autocompreensão de tempo que funda um novo conceito de razão. Habermas pretende corrigir a rota ou o desvio de rota dos pós-modernos que tomaram a modernização e seus efeitos como leitura definitiva para julgar a razão apenas como instrumental, dominadora, e, portanto, incapaz de ser tomada como categoria filosófica. Para Habermas o erro da modernidade consistiu em absolutizar a razão instrumental. Ela constitui uma dimensão que é constitutiva da razão humana, mas não a única e esta é a distinção fundamental dele para os críticos radicais da razão. Assim, sua proposta não é eliminar a razão instrumental, o que é impossível, mas trabalhar a outra e fundamental dimensão da razão, a dimensão comunicativa. De certa forma, o empreendimento teórico de Habermas procura dar continuidade a uma discussão muito cara à

³⁴ Cf. (HABERMAS, 2015b, p. 241-295). Em algumas conversas no verão de 1981 com Axel Honneth, Knödler-Bunte e Widmann, Habermas falou de seu novo livro (*A Teoria da ação comunicativa*) e aponta os quatro motivos centrais do mesmo, a saber: uma teoria de racionalidade, a teoria do agir comunicativo, a dialética da racionalização social e o desenvolvimento de um novo conceito de sociedade que reúne a teoria sistêmica e a teoria da ação. (HABERMAS, 2015, p. 256-275). Ele faz uma ressalva de que o resultado disso “poderia parecer um retorno a posições para as quais a Teoria Crítica apontara nos anos de 1930. ‘Retorno’ com muitas aspas, naturalmente, já que pretendo efetuar-lo sem levar em conta o fundo de filosofia da história da Teoria Crítica”. (HABERMAS, 2015, p. 264). Como destaca Pinzani, isso vale de modo especial para a teoria da racionalidade, que se funda em um conceito de razão comunicativa que os ‘antigos’ teóricos de Frankfurt teriam aceitado. (PINZANI, 2009b, p. 98).

³⁵ Como afirma Stephen Eric Bronner, este é um tema que preocupa Habermas desde seu primeiro livro. “A ‘esfera pública’ era vista como mediadora do Estado e das forças econômicas da sociedade civil. Seus componentes iam da imprensa livre até a assembleia pública, da família aos bares, do sistema educacional e da produção barata de livros aos pressupostos liberais que sustentavam uma troca aberta de ideias. A esfera pública emergiu das tendências humanistas da Renascença e tornou-se parte da resposta burguesa contra o feudalismo e sua hierarquia. Ela pressupõe igualdade e a habilidade do ‘homem comum’ em empregar o ‘senso comum’. A esfera pública é a arena onde as liberdades civis são colocadas em prática; sua visibilidade é a prova real da ordem democrática. Na verdade, com sua ênfase sobre o livre discurso e os valores universais, a esfera pública torna-se um ponto de partida sociológico para, em última análise, uma preocupação filosófica com o papel do discurso na sociedade industrial avançada”. (BRONNER, 1997, p.346).

Modernidade que diz respeito aos limites e possibilidades do Iluminismo. Desde Kant até aos filósofos contemporâneos, procura-se pensar como se dá a *Dialética do Esclarecimento*, como se propuseram também a fazê-lo Horkheimer e Adorno com o livro que leva esse título.

Como destaca Segatto (2015, p. 21), como quadro teórico utilizado, Habermas permanece defendendo em seu tratamento uma teoria da modernização capaz de distinguir, por um lado, a racionalização comunicativa do mundo da vida, a qual torna as tradições vulneráveis à “força explosiva” do questionamento e da crítica intramundana em cada um de seus âmbitos de validade (isto é, da verdade empírica, da correção normativa e da experiência estético-expressiva), e por outro lado, o desenvolvimento de sistemas instrumentais de ação que se desacoplam do pano de fundo tradicional e passam a imprimir uma lógica pautada pelos meios linguisticamente empobrecidos do dinheiro e do poder – o qual também transforma as formas de vida tradicionais, mas segundo um movimento de monetarização e burocratização das estruturas sociais. Essa diferença no quadro referencial da modernidade é sintetizada, respectivamente, como “modernização cultural” e “modernização social”. Habermas vê a distinção entre esfera pública e esfera privada, mas também uma diferença entre dois níveis estruturais: o sistema e o mundo da vida. O sistema marcado por uma racionalidade com respeito a fins – conceito marxiano de trabalho, esta é a esfera da razão instrumental, e o mundo da vida forjado por uma racionalidade comunicativa (agir comunicativo) na qual se estabelece a interação de entendimento entre as pessoas. Ele aponta para uma racionalidade substantiva que se preocupa com a validade ou correção das normas e valores que se baseiam no consenso racional. A razão do iluminismo é acusada de degenerar a racionalidade tornando-a mais manipulativa e instrumental. A ideia básica fundamental de Habermas é que há um elemento indestrutível, ineliminável de racionalidade comunicativa na base da forma social da vida humana que se reproduz na linguagem, por isso Habermas se dedica à filosofia analítica e a filosofia da ciência e sobretudo se volta às ciências sociais. Essa ideia básica é o fundamento compreensivo para sua Teoria Crítica.³⁶ É central para essa noção social da linguagem e da razão o conceito de pretensões de validade que conecta nossos atos de fala à existência de uma força tênue persistente da razão que se manifesta por meio de pretensões distintas e interconectadas. São elas: 1) Pretensão de inteligibilidade: as pretensões devem ser inteligíveis; 2) Pretensão de verdade: o conteúdo proposicional deve ser verdadeiro; 3) Pretensão de sinceridade: o falante tem que expressar suas intenções de modo

³⁶ A esse respeito ver Habermas (2015b, p. 241-250).

sincero; 4) Pretensão de correção normativa: os proferimentos que os falantes selecionam tem que ser corretos no contexto de normas e valores existentes.

Apesar das dificuldades inerentes à situação real de fala e de consenso, tem sido possível a criação de ciências e de soluções que só são possíveis porque como sociedade somos capazes de nos reproduzirmos por meio da linguagem, do trabalho e da interação. A linguagem traz consigo a possibilidade de uma crítica ao existente, a possibilidade de mudança histórica. A existência dessa base crítica da linguagem da racionalidade comunicativa viabiliza a construção de uma ética discursiva que serve de meio para o exame de todos os pressupostos normativos dos discursos para o alcance de um consenso racional. A preocupação crítica aqui, diante de pretensões de correção de um discurso prático, deve ser com os interesses que possam ser universalizáveis. Essa perspectiva permite a revisão ou a substituição de sistemas linguísticos e a reformulação teórica dos conteúdos dos conceitos-chave de verdade, liberdade e justiça.

Habermas define sua ética do discurso³⁷ como uma versão do imperativo categórico de Kant, mas sem as pretensões metafísicas insustentáveis do kantismo, como a necessidade de uma subjetividade primordial autônoma. A ética discursiva possui a forma de uma teoria da argumentação moral. Possui as seguintes características: 1) deontológica: é uma ética do dever; 2) cognitivista: baseia-se em normas racionalmente fundamentadas; 3) formalista: preocupada com a racionalidade do mecanismo de justificação das normas e não com o conteúdo das normas que ela pode oferecer sozinha; 4) universalista: as normas têm que ser universalizáveis, imparciais e justas; 5) estética: no sentido de que apela para um certo nível de sensibilidade diante de falas e gestos por parte dos partícipes que podem ou não abrir mão de sua posição de autocentramento; 6) dialógico-argumentante: é uma ética que se funda sobretudo em argumentos forjados dialogicamente que coloca na dignidade da fala do outro e na sua capacidade de articular razões sua força-motriz. (PINZANI, 2009b, pp. 125-126).

Habermas vislumbra a possibilidade de salvar a racionalidade iluminista de seus críticos e detratores. O projeto moderno tinha como objetivo a organização racional da vida

³⁷ Cf. “As reflexões sobre a pragmática universal e sobre a competência linguística, assim como os estudos sobre o desenvolvimento da consciência moral que Habermas avançou nos anos de 1970 não somente fornecem a base para a teoria do agir comunicativo, mas contribuem para o avanço do projeto de uma ética comunicativa que já fora esboçado em obras como *A crise de legitimação no capitalismo tardio* e *Para a reconstrução do materialismo histórico*. Servindo-se da ética do discurso elaborada por Karl-Otto Apel, Habermas tenta agora sistematizar esse projeto. O resultado são dois livros importantes: no primeiro, *Consciência moral e agir comunicativo* (1983), ele apresenta sua própria versão da ética do discurso; no segundo, *Explicações sobre a ética do discurso* (1991), ele defende sua posição contra as objeções e a complementa usando o princípio de adequação de Klaus Günter”. (PINZANI, 2009b, p. 125).

social cotidiana. Para tal se constituiu no esforço de desenvolver a ciência objetiva, a lei e a moral universais e a autonomia da arte. Para além dos demais frankfurtianos (Horkheimer e Adorno), Habermas abraça a causa do reformismo daquela ambição e das premissas básicas do Iluminismo. Nem a revolução nem a recusa, mas uma reforma. O mundo social moderno é fundamentalmente válido e seu projeto deve ser concluído, efetivado. Assim, Habermas (2015b, pp. 249-258) chega a três conclusões com seu projeto filosófico: 1) É possível transcender os constrangimentos e limites impostos pela hermenêutica tradicional por meio da reconstrução das condições e pressupostos do discurso teórico e prático, com a comunicação voltada ao entendimento. 2) A teoria ética comunicativa pode ser baseada numa pragmática universal que apela para ao consenso racional a fim de determinar e validar as necessidades e interesses humanos. 3) Para superar a aparente divisão entre teoria e prática e prover uma base racional para a ação política, ele recomenda a reconstrução de uma lógica da evolução social estruturada a partir das linhas de uma teoria científica genética.

Habermas busca preservar a razão como uma possibilidade idealizada em face ao relativismo cultural, ao desenvolver a sua versão própria da teoria crítica.³⁸ Ele vê as ciências em função de interesses humanos. Rejeita qualquer concepção estreita de significado (como o fazia o positivismo) e advoga uma crítica reconstrutiva das ciências pela qual elas se permitam realizar sua autorreflexão. Para tal empreendimento necessita-se fazer uma reflexão sobre o auto-esclarecimento ou a dialética da razão. Habermas julga necessário fazer um acerto de contas com aqueles que trouxeram à tona a questão do auto-esclarecimento da razão na modernidade.³⁹

³⁸ Para Habermas, “os frankfurtianos se aferraram a um conceito de teoria, a um conceito de verdade que se apoia no conceito enfático de razão da tradição filosófica”, porém, “a razão deve mostrar em sua unidade os momentos racionais que foram decompostos em todas as três críticas kantianas: a unidade da razão teórica com o discernimento prático-moral e com a faculdade de julgar estética”. (HABERMAS, 2015b, p. 250-251).

³⁹ A respeito dessa discussão é muito interessante a posição de Apel, sobretudo a diferença entre sentenças empíricas[científicas] e sentenças filosóficas exposta por Oliveira (2004, p. 145-176).

2.3 Habermas, Modernidade e Razão: um acerto de contas com Kant e Hegel

O tema do auto-esclarecimento da razão na Modernidade tem sua origem em Kant, em sua *Crítica da Razão Pura*. A Modernidade se coloca como um novo paradigma filosófico e passa a ser compreendida a partir do princípio da subjetividade: o direito de se auto-referir. O modelo crítico de Kant aponta para a questão que, na sua perspectiva, era fundamental em todas as áreas: a questão da “validade” e esta questão continua central para Habermas. No entanto, essa subjetividade apresentada por Kant, que com a palavra “autonomia” quer exprimir sua maneira nova de entender o papel da subjetividade em contraposição ao pensamento clássico [antigo e medieval] que não pensou na “autonomia do sujeito”), configura-se como uma subjetividade encapsulada em si mesma. A tentativa de superação se dá em Hegel. A filosofia em sua necessidade surge pelo desaparecimento do poder de conciliação. Para Hegel, o papel da filosofia consiste em articular uma reflexão sobre a totalidade que contém em si mesma a razão subjetiva e o seu outro. Trata-se de estabelecer a razão unificadora (absoluta). Para Habermas, o mundo moderno dispensa fundamentação filosófica e metafísica nos moldes da antiguidade e do medievo. O moderno, filosoficamente falando, concentrou-se na questão do fundamento último do saber, da ação e do estetizar.

No seu empreendimento teórico, Kant procurou estabelecer para a filosofia o *status* de um saber que a equiparasse ao *status* das ciências. E para atingir tal objetivo acreditava ser necessário empreender uma crítica radical que conseguisse purificar a filosofia dos diversos saberes que a ela estiveram ligados ao longo da história. Nessa perspectiva do que se costuma chamar de revolução “copernicana” operada por Kant no cerne da teoria do conhecimento, já não é mais o pensamento que gira em torno dos objetos do mundo, mas são as coisas que giram em torno do pensamento. Dito de outro modo: o acesso aos objetos do mundo só se dá graças às formas de representação da consciência transcendental.

Como destaca Flávio Siebeneichler, na apresentação à edição brasileira da *Teoria do Agir Comunicativo*, Habermas compartilha com Kant a necessidade de encontrar um caminho que seja seguro, ou seja, a questão da validade, para manter a filosofia no nível das ciências, no entanto, discorda com relação ao caminho a ser tomado e opta por uma decisão ousada de “colocar nos trilhos da ciência uma nova teoria da sociedade, em geral tecida com elementos da prática comunicativa cotidiana” (SIEBENEICHLER *apud* HABERMAS, 2012c, p. VIII). A teoria do agir comunicativo submete o próprio método kantiano a uma espécie de guinada copernicana, pois substitui uma abordagem do conhecimento segundo uma razão centrada em um sujeito solitário numa consciência transcendental por uma outra na qual o sujeito gira em

torno de outros sujeitos, tendo em vista que o conhecimento racional é resultado de um intercâmbio linguístico entre eles.

Habermas demonstra em sua obra uma preocupação fundamental com o futuro da filosofia na contemporaneidade. E demarca uma ruptura clara com a tradição do pensamento ocidental metafísico e insiste no tema da unidade da razão. Trata-se de captar essa unidade sem cair num retorno à metafísica tradicional ou nas aporias do pensamento “pós-moderno”. Como põe em relevo o filósofo alemão na sua *Teoria do Agir Comunicativo* de 1981, “O tema fundamental da filosofia é a razão”. Esta se tem empenhado desde o início a explicar o mundo como um todo, através de princípios encontráveis na razão, assim como a unidade na diversidade dos fenômenos. O pensamento grego não pretendia ser uma teologia, nem uma cosmologia ética como se apresentava nas grandes religiões mundiais. Tinha como objetivo a ontologia. Nas palavras de Habermas (2012c, pp. 19-20): “Se há algo comum às doutrinas filosóficas, é a intenção de pensar o ser ou a unidade do mundo pela via de uma explanação das experiências da razão em seu trato consigo mesma”.

No entanto, Habermas aponta para uma redução das pretensões da filosofia hoje. A filosofia torna-se questionável caso se queira sugerir uma imagem de mundo que se baseie na mesma. Na sua atual configuração, a filosofia já não pode remeter-se ao mundo, à natureza ou à sociedade como um todo, no sentido de um saber totalizante. Assim, afirma Habermas (2012c, p. 20): “com a pergunta sobre o que é capaz de conquistar com suas competências reflexivas no âmbito das convenções científicas, o pensamento filosófico transforma-se em metafilosofia”. Aqui, mesmo que o tema se transforme, ainda continua o mesmo: trata-se da preocupação em torno das condições formais da racionalidade do conhecer, do entendimento verbal mútuo e do agir, seja na vida cotidiana, seja no plano das experiências ou nos discursos metodicamente instituídos. Como destaca Habermas (2012c, p. 21): “Com isso, a teoria da argumentação ganha significado especial, porque é dela a tarefa de reconstruir os pressupostos e condições formal-pragmáticos de um comportamento explicitamente racional”. No entanto, para pensar a questão da racionalidade ou do tema da unidade da razão, Habermas começa com Max Weber⁴⁰ e não com Kant ou mesmo os antigos gregos.

Como Max Weber, Habermas compreende a sociedade moderna como um processo de racionalização crescente. Ele pretende recuperar o status da razão olhando inicialmente para o que pensou Weber que teve sua concepção de modernidade adulterada ou confundida com a

⁴⁰ No seu livro *As aventuras da dialética*, Merleau-Ponty faz algo semelhante ao começar com Weber no capítulo que trata da crise do entendimento. Aqui Merleau-Ponty oscila entre Marx e Weber. Apropria-se de Marx com as ideias de Weber.

modernização descarrilhada. Hegel é o único que pensa a modernidade da forma mais adequada, embora se desvie da rota nos seus escritos da maturidade.

Para Habermas (2000, p.1), a modernidade é um projeto ainda não realizado plenamente, é um “projeto inacabado”. É um projeto que fez suas promessas e que não foram cumpridas e que por isso carece de acabamento. As promessas feitas pelo projeto da modernidade precisam ser efetivadas. A modernidade não é um projeto do qual se deve abrir mão. Por isso não faz sentido falar em uma pós-modernidade, seja por acreditar que a Modernidade não entregou o que prometeu, seja por acreditar que suas promessas são irrealizáveis, ou mesmo por acreditar que haja um “pós” que seja melhor.

O tema da modernidade tem acompanhado a produção teórica de Habermas, uma vez que, como o mesmo destaca, seus aspectos filosóficos têm penetrado visceralmente na consciência pública da mesma forma como o slogan “pós-modernidade”, depois da publicação do livro de Lyotard, *A condição pós-moderna* (2002). É a partir da perspectiva da necessidade de responder ao desafio proposto pela crítica neo-estruturalista da razão que Habermas se propõe a elaborar uma reconstrução passo a passo do discurso filosófico da modernidade. O pensador alemão se lança na tentativa de salvar a razão de seus algozes “pós-modernos” que olham para a razão com suspeita, com a desconfiança de que a mesma é cúmplice da dominação.

Colocar-se como um entusiasta defensor da razão nessa obra faz parte de um projeto mais amplo de Habermas como alguém que se propõe a esclarecer os limites e possibilidades do “Esclarecimento”. Na *Teoria do Agir Comunicativo* (1981), o filósofo alemão inicia por pensar a razão como instância fundamental para a elaboração de qualquer empreendimento teórico e como motor mesmo que deve impulsionar e justificar o falar e o agir. No *Discurso filosófico da Modernidade*, Habermas se propõe a realizar um acerto de contas com aqueles que se apresentam como protagonistas do cenário filosófico contemporâneo que olham com descrédito para a razão.

Para pensar o tema da modernidade, ou mais precisamente a consciência de tempo da modernidade e sua necessidade de auto-certificação, Habermas (2000, p. 3) aponta inicialmente para a relação interna, evidente para Max Weber, entre a modernidade e aquilo que este denominou de racionalidade ocidental. Weber compreende como “racional” o processo de desencantamento que se deu na Europa de criação de uma cultura profana com a destruição das imagens religiosas de mundo. A racionalização cultural e social da vida cotidiana fruto do desencantamento promoveu a dissolução das formas de vida tradicionais.

Em seguida, Habermas a partir da ótica de Durkheim⁴¹ e Mead⁴², destaca que esse mundo da vida racionalizado antes se caracterizava por um relacionamento reflexivo com tradições que já não apresentam mais sua espontaneidade natural. Este mundo da vida racionalizado se caracteriza pela “universalização das normas de ação e uma generalização dos valores que liberam a ação comunicativa de contextos estreitamente limitados, abrindo-lhes um leque de opções mais amplo” (HABERMAS, 2000, p. 4); como também por modelos de socialização que se voltam à formação de identidades abstratas do eu e que moldam a individualização dos adolescentes. Assim, Habermas apresenta o quadro da modernidade estabelecido pelos clássicos da teoria social.

No entanto, para Habermas, o tema da modernidade pensado por Max Weber é posto sob outra perspectiva. Essa problemática é retomada com o instrumental do funcionalismo sociológico, perspectiva esta que introduz a palavra “modernização”⁴³ como termo técnico nos anos 50.

Para Habermas (2000, p. 5), essa teoria da modernização produz um ofuscamento no modo como Weber concebia a “modernidade” de modo que tal conceito sofre uma abstração cheia de consequências: primeiro, ela arranca a modernidade de suas origens; segundo, dilacera os vínculos internos entre a modernidade e o contexto histórico do racionalismo ocidental. É exatamente essa investigação empreendida nas décadas de 50 e 60 a respeito da modernização que preparou o terreno para que a expressão “pós-moderno” passasse a fazer parte também do círculo dos cientistas sociais. Nessa perspectiva, pode-se dizer que Habermas faz aqui uma genealogia da ideia de “pós-modernidade”.

⁴¹ Como destaca Pinzani, Habermas salienta que Durkheim se ocupou em sua obra em explicar a validade de instituições e valores de um ponto de vista normativo. “O ponto de partida dessas reflexões é a diferença entre regras técnicas e regras morais. Diversamente das regras técnicas, cuja violação leva ao fracasso da ação, as regras morais possuem uma força obrigatória de tipo particular, já que a violação contra elas leva a uma sanção, não ao fracasso. Durkheim identifica a fonte dessa obrigação com a dimensão do sagrado. [...] Servindo-se de uma análise da evolução social do direito, Durkheim mostra como a autoridade do sagrado é ‘substituída pela autoridade de um consenso considerado cada vez mais fundado’. [...] Há lugar, em suma, para uma ‘linguistificação’ [*Versprachlichung*], isto é, uma transformação linguística, uma ‘fluidificação comunicativa’ do consenso básico religioso”. (PINZANI, 2009b, p. 107).

⁴² A reconstrução detalhada de forma minuciosa da teoria de Mead a respeito da formação da identidade do Eu por meio de um processo de socialização mediado linguisticamente demonstra a importância desse autor para o pensamento de Habermas. “A teoria de Mead representa a tentativa de construir uma teoria da sociedade a partir de uma teoria da comunicação. Ao fazer isso, ele parte da ‘utopia’ de uma comunidade ideal de comunicação, cujo sentido consiste em servir à reconstrução de uma intersubjetividade intacta que ‘permita o entendimento recíproco dos indivíduos sem coação e, do mesmo modo, a [formação] da identidade de um indivíduo que se entende consigo mesmo sem coação’”. Op. Cit, p. 107

⁴³ Aqui o conceito de modernização faz referência a um conjunto de processos cumulativos e que se reforçam mutuamente, a saber: “à formação de capital e mobilização de recursos; ao desenvolvimento das forças produtivas e ao aumento da produtividade do trabalho; ao estabelecimento do poder político centralizado e à formação de identidades nacionais; à expansão dos direitos de participação política, das formas urbanas de vida e da formação escolar formal; à secularização de valores e normas etc. (HABERMAS, 2000, p. 5).

Para que seja possível compreender o que significou a relação interna entre modernidade e racionalidade, que era evidente até Max Weber e que agora é colocada em questão, faz necessário retornar a Hegel, uma vez que este foi o primeiro filósofo a desenvolver um conceito claro de modernidade. Trata-se de reexaminar o conceito hegeliano de modernidade para observar se é legítima a pretensão dos que fundamentam suas análises sobre outras premissas.

Na ótica de Habermas (2000, p. 24), Hegel foi um divisor de águas, na medida em que foi o primeiro a eleger como problema filosófico o processo pelo qual a modernidade se desvencilha das pressuposições normativas do passado que já lhe são estranhas. Para Hegel, a modernidade não se refere somente a um período epocal, mas como “um novo tempo”, uma forma de autocompreender-se que já não mais se sustenta sobre as sugestões normativas de uma outra época. Ainda que já fosse possível vislumbrar uma certa linha de uma crítica da tradição com o advento da Reforma e do Renascimento e como derivação do surgimento da ciência natural moderna, a “filosofia dos novos tempos”, da escolástica até Kant já apontasse como uma expressão da autocompreensão da modernidade, entretanto, apenas no final do século XVIII é que o problema da auto-certificação da modernidade se coloca de modo fundamental. Tal problema se destaca como questão tão ineliminável que Hegel a percebeu como problema filosófico, aliás, como o problema fundamental de sua filosofia. Nas palavras de Habermas (2000, p. 24): “O fato de uma modernidade sem modelos ter de estabilizar-se com base nas condições por ela mesma produzidas causa uma inquietude que Hegel concebe como ‘a fonte da necessidade da filosofia’”. Quando a modernidade acorda para a consciência de si mesma, traz consigo a necessidade de auto-certificação, que Hegel elege, entende, como a necessidade da filosofia. A filosofia se vê diante da tarefa de apreender em pensamento o seu tempo, que ele denomina de “tempos modernos”. Dali em diante, ao ver de Hegel, não é mais possível chegar ao conceito que a filosofia elabora de si mesma independentemente do conceito filosófico da modernidade.

Antes de qualquer coisa, como põe em relevo Habermas (2000, p. 25), Hegel faz a descoberta do princípio dos “novos tempos”: a subjetividade⁴⁴. Tomando este princípio como norte, aponta para a grandeza e a miséria do mundo moderno: por um lado, o mundo moderno faz referência de si mesmo como o mundo do progresso, que não carece de legitimação nos valores de um tempo anterior; por outro, faz ao mesmo tempo a experiência do mundo do

⁴⁴ Cf. “O ponto central do iluminismo hegeliano consiste na ideia de que aquilo que é válido não pode valer por imposição da força, do costume, da autoridade, mas somente através dos argumentos da razão”. (SIEBENEICHLER, 1989, p. 13).

espírito alienado. Assim, pode-se dizer que a “primeira tentativa de levar a modernidade ao nível do conceito é originalmente uma crítica da modernidade”. Na ótica de Hegel, os tempos modernos comportam uma estrutura de auto-relação a qual ele nomeia de subjetividade. A grandeza desse tempo moderno “é o reconhecimento da liberdade, a propriedade do espírito pela qual este está em si consigo mesmo”. Nessa perspectiva a expressão subjetividade carrega antes de tudo quatro conotações fundamentais: a) individualismo: nesses “novos tempos”, a singularidade fundamentalmente particular pode fazer valer suas pretensões; b) direito de crítica: o mundo moderno se rege pelo princípio de que aquilo que deve ser reconhecido por todos se mostre a cada um como algo legítimo; c) autonomia da ação: é característico da modernidade que se queira responder pelo que se faz; d) a própria filosofia idealista: Hegel atribui aos tempos modernos que a filosofia apreenda a ideia que se sabe a si mesma. (HABERMAS, 2000, p. 26).

Para Habermas (2000, p. 28), se sob uma perspectiva histórica, o princípio da subjetividade se estabeleceu a partir de acontecimentos desencadeadores como a Reforma, o Iluminismo e a Revolução Francesa; numa ótica filosófica, sua estrutura é apreendida como a subjetividade abstrata do “*cogito ergo sum*” cartesiano e da figura da consciência de si absoluta kantiana. A subjetividade se apresenta como a estrutura da auto-relação do sujeito cognoscente que se volta para si mesmo como objeto que quer compreender-se enquanto uma imagem especular, fundamentalmente de modo “especulativo”. A base das três “críticas” de Kant é essa abordagem da filosofia da reflexão. “Ele faz da razão o supremo tribunal ante o qual deve se justificar tudo aquilo que em princípio reivindica validade”. (HABERMAS, 2000, p. 28).

Com Kant, a crítica da razão pura assume o papel de fazer a crítica a um uso inadequado de nossa faculdade de conhecimento, que só é capaz de estabelecer relações com o mundo fenomênico. Dessa forma, Kant coloca no lugar do conceito substancial de razão da tradição metafísica o conceito de uma razão que se divide em dois momentos, cuja unidade só tem um caráter formal. Há aqui uma separação entre conhecimento teórico e as faculdades da razão prática e do juízo e põe cada uma sobre seus próprios fundamentos. Nas palavras de Habermas (2000, p. 29),

Ao fundar a possibilidade do conhecimento objetivo, do discernimento moral e da avaliação estética, a razão crítica não só assegura suas próprias faculdades subjetivas e torna transparente a arquitetônica da razão, mas também assume o papel de um juiz supremo perante o todo da cultura.

Mediante um olhar retrospectivo Hegel pode entender a filosofia de Kant como auto-interpretação consistente da modernidade, que interpreta o mundo moderno em uma arquitetônica conceitual. Entretanto, Hegel se propõe a discernir o que não foi pensado nessa elaboração mais refletida da época, a saber, o fato de que Kant “não considera como cisões as diferenciações no interior da razão, nem as divisões formais no interior da cultura, nem em geral a dissociação dessas esferas” (HABERMAS, 2000, p. 30). Por causa disso, ele não leva em conta a necessidade que vem à tona com as separações impostas pelo princípio da subjetividade.

Coloca-se então a questão imprescindível de saber se

[...] o princípio da subjetividade e a estrutura de consciência de si que lhe é imanente são suficientes como fonte de orientações normativas, se bastam para “fundar”, não apenas a ciência, a moral e a arte, de um modo geral, mas ainda estabilizar uma formação histórica que se desligou de todos os compromissos históricos (HABERMAS, 2000, p. 30).

Trata-se de saber se da subjetividade e da consciência de si é possível extrair os critérios próprios ao mundo moderno e que, sirvam, ao mesmo tempo, para se orientar nele. Porém, significa também que se coloquem como critérios que possibilitem a crítica de uma modernidade em conflito consigo mesma. “Como é possível construir, partindo do espírito da modernidade, uma forma ideal interna que não se limite a imitar as múltiplas manifestações históricas da modernidade nem lhes seja exterior?” (HABERMAS, 2000, p. 30).

Habermas aponta para o fato de que mesmo que a subjetividade se coloque como um princípio com uma força inédita para propiciar uma formação da liberdade subjetiva e da reflexão e ainda fizer desmoronar a religião que se apresentava até então como o poder por excelência capaz de unificar, tal princípio se revela unilateral, uma vez que o mesmo não tem a força necessária para restabelecer no médium da razão o poder unificador da religião. Como afirma Habermas (2000, p. 31), “A orgulhosa cultura reflexiva do Iluminismo rompeu com a religião e ‘a pôs ao lado de si ou se pôs ao lado dela’. O rebaixamento da religião conduz a uma dissociação entre fé e saber que o Iluminismo não é capaz de superar por meio de suas próprias forças”.

Na ótica de Habermas, Hegel elege como sendo o desafio prático e a necessidade da filosofia a harmonia dilacerada da vida e como desafio teórico cabe à filosofia “assegurar de antemão a meta de apresentar a razão como o poder unificador”. Dito de outro modo, “A razão deve certamente superar o estado de cisão em que o princípio da subjetividade arremessara não só a própria razão, mas também ‘o sistema inteiro das relações vitais”.

(HABERMAS, 2000, p. 32). E se a modernidade deve lançar suas bases pelos seus próprios meios, Hegel terá que desenvolver o conceito crítico de modernidade, tendo como ponto de partida uma dialética imanente ao próprio princípio do esclarecimento. Ele executa seu programa e se coloca em um dilema, a saber: tendo sido “efetuada a dialética do esclarecimento, o impulso para a crítica do tempo presente se esgotará, impulso que, entretanto, a colocou em movimento” (HABERMAS, 2000, p. 32).

Habermas se propõe a descortinar o que se esconde na ‘antecâmara da filosofia’, na qual Hegel assenta o “pressuposto absoluto”, fazendo ver que os motivos da filosofia da unificação se remetem às experiências de crise do jovem Hegel. Tais experiências se dão no sentido de confirmar a ideia de que a razão pode ser convocada, enquanto poder reconciliador, contra as positivities da época dilacerada. No entanto, afirma Habermas (2000, p. 33), “a versão mito-poética de uma reconciliação da modernidade, que Hegel partilha inicialmente com Hölderlin e Schelling, permanece ainda presa aos passados exemplares do cristianismo primitivo e da Antiguidade”. É no período de Jena que Hegel consegue, com o seu próprio conceito de saber absoluto, uma postura que lhe possibilita ultrapassar os produtos do esclarecimento, a saber, arte romântica, religião nacional e sociedade burguesa, sem precisar valer-se de modelos que lhe fossem estranhos. Com tal conceito de absoluto, Hegel faz um retrocesso em relação às intuições de juventude: acredita poder superar a subjetividade sem sair do âmbito da filosofia do sujeito. Daí vem o dilema de ter que negar à autocompreensão moderna a possibilidade de uma crítica da modernidade.

Para Habermas (2000, p. 35), Hegel não procede de um modo rigorosamente imanente, quando tenta explodir a filosofia da subjetividade a partir do seu interior ao tratar dos sistemas de Kant, Jacobi e Fichte sob a perspectiva da oposição entre fé e saber. Nessa ocasião, apoia-se implicitamente no seu diagnóstico da época do Iluminismo. Somente este lhe pode autorizar pressupor o absoluto e, assim, a colocar a razão como poder unificador, ao contrário do que acontece na filosofia da reflexão. Hegel tem em mente a ideia de que a época do Iluminismo, que tem seu ponto alto em Kant e Fichte, erigiu a razão em um mero ídolo, ou seja, ela substituiu a razão pelo entendimento ou pela reflexão de forma equivocada e, dessa maneira, concedeu a algo finito o *status* de absoluto. “Na verdade, o infinito da filosofia da reflexão é algo racional simplesmente posto pelo entendimento e que se esgota na negação do finito”. (HABERMAS, 2000, p. 36).

No entanto, Hegel se coloca diante de um limite, ele introduz, sem explicar, aquilo que procura demonstrar. Primeiramente, ele precisaria mostrar, e não apenas pressupor, que uma razão, que é mais do que o entendimento levado ao absoluto, também pode reunificar de

modo igualmente efetivo aquelas oposições que precisam ser desenvolvidas de maneira discursiva. Para Habermas, as motivações que levaram Hegel a pressupor um poder absoluto de unificação estão mais relacionadas às suas experiências biográficas⁴⁵ do que a argumentos.

Na época dos estudos teológicos realizados por Hegel e Schelling há um “impulso rebelde”⁴⁶ que assume a forma mais moderada de um retorno que promove uma reforma aos moldes do cristianismo primitivo. Como destaca Habermas (2000, p. 37), eles atribuem a Jesus a intenção, que eles, inclusive, não têm, de introduzir moralidade na religiosidade de sua nação. Dessa forma, posicionam-se tanto contra o lado do partido do Iluminismo como contra o partido da ortodoxia. A postura de Hegel encara essas duas frentes. Concorde com Kant que a religião tem o poder de aplicar e validar os direitos que a razão concedeu. Por outro lado, pensa que tal poder só tem a possibilidade de alcançar a ideia de Deus se a religião se fizer presente nas instituições do Estado e nas práticas da sociedade de forma a engendrar o espírito e os costumes do povo. “Apenas como elemento da vida pública a religião pode conferir à razão uma eficácia prática” (HABERMAS, 2000, p. 38). Assim, a ortodoxia e a religião racional, a dupla à qual fazem frente os escritos teológicos de Hegel, aparecem como produtos complementares e parciais de uma lógica de esclarecimento que se lança, no entanto, para fora dos limites do esclarecimento.

Na ótica de Habermas, Hegel vê no Iluminismo apenas o reverso da ortodoxia. Da mesma forma que esta insiste na positividade da doutrina, o primeiro insiste na objetividade dos preceitos da razão. As duas perspectivas se utilizam dos mesmos instrumentos da crítica bíblica, ambos corroboram o estado de cisão e se mostram “incapazes de constituir a religião como totalidade ética de um povo e de inspirar uma vida em liberdade política” (HABERMAS, 2000, p. 40). Logo, Hegel atribui à religião e ao Estado o mesmo parecer de se terem reduzido a algo meramente mecânico, a uma engrenagem, a uma peça de uma máquina. Esses seriam os motivos históricos que teriam levado Hegel a pensar a razão apriorística como um poder, que por um lado, diferencia e fragmenta o sistema das relações de vida, e por outro, também o reunifica.

No conflito entre ortodoxia e Iluminismo, o princípio da subjetividade gera uma positividade que provoca a necessidade objetiva de sua superação. No entanto, antes de poder levar a cabo essa dialética do esclarecimento, Hegel

⁴⁵ “Aqueles relativas à crise de sua época, acumuladas e elaboradas em Tübingen, Berna e Frankfurt e depois levadas consigo para Jena” (HABERMAS, 2000, p. 36).

⁴⁶ “Para a maioria (dos seminaristas), a teologia de Storr, o regulamento do seminário e a constituição do Estado, que conferia a ambos a sua proteção, mereciam uma revolução”. (HABERMAS, 2000, p. 36).

tem de mostrar como a superação da positividade pode ser explicada a partir do mesmo princípio do qual deriva. (HABERMAS, 2000, p. 41).

Nos seus escritos de juventude, Hegel envereda por um caminho que foge do beco sem saída da subjetividade. Nesses primeiros escritos “opera com a força de reconciliação de uma razão que não se deixa deduzir de forma imediata da subjetividade” (HABERMAS, 2000, p. 41) O caráter repressivo da razão advinda do paradigma da subjetividade se dá pelo fato dessa mesma razão se fundar em geral na estrutura da auto-relação, ou seja, na relação de um sujeito que se toma como objeto de si mesmo. Ainda que o cristianismo tenha eliminado em parte a positividade da fé judaica, e o protestantismo, uma parte da fé católica, no entanto, mesmo na filosofia kantiana da moral e da religião, há um retorno de uma certa positividade, só que agora como elemento declarado da própria razão.

Como ressalta Habermas, no mesmo ensaio *O espírito do cristianismo e seu destino*, Hegel traz o conceito de uma razão reconciliadora que elimina a positividade não apenas de modo aparente. Como contraponto ao estado moral kantiano de cunho subjetivista, Hegel faz referência e enaltece um estado social ético no qual todos os membros têm seus direitos reconhecidos e suas necessidades satisfeitas, sem desconsiderar os interesses de outros. Hegel denuncia que as leis abstratas da moral esconde um contexto de culpa concreto fruto da divisão de uma totalidade ética pressuposta. Ele opõe à essa abstração moral a legalidade. Aquele processo de justo destino não pode ser derivado, como as leis da razão prática, do princípio da subjetividade por meio do conceito de vontade autônoma. Nas palavras de Habermas (2000, p. 43),

A dinâmica do destino resulta antes da perturbação das condições de simetria e das relações recíprocas de reconhecimento de um contexto de vida constituído intersubjetivamente, do qual uma parte se isolou, alienando de si todas as outras partes de sua vida em comum. Esse ato de livrar-se de um mundo da vida compartilhado intersubjetivamente produz, em primeiro lugar, uma relação sujeito-objeto. Esta, em todo caso, só posteriormente é introduzida como um elemento estranho nas relações, que originalmente obedeciam à estrutura de um entendimento entre sujeitos, e não à lógica da objetivação de um sujeito.

Como ressalta Manfredo Oliveira (2002, p. 71), na ótica de Habermas, o Hegel da juventude estava convencido de que as perguntas epistemológicas fundamentais sobre a origem e a dependência causal do conhecimento, como também as respostas dualistas apresentadas por Kant, são resultado de um paradigma mentalístico falso. A questão fundamental levantada e intensamente discutida no tempo de Hegel perguntava “como é possível captar conceitualmente uma realidade que se subtrai a qualquer conceito, já que os

conceitos só pertencem à esfera do entendimento”. Nisto consiste o paradoxo básico de todo pensamento dualista: como o não-conceituável pode exprimir-se em conceitos. Este “paradoxo que contamina os dualismos a ele correspondentes entre forma e matéria, universal e particular”.

Nas palavras de Manfredo Oliveira (2002, p. 72):

Para Hegel, o sujeito já se encontra sempre em processos de encontro com o outro de si mesmo em contextos específicos, uma vez que já estão preparadas as redes para as relações sujeito-objeto antes mesmo que o sujeito entre, de fato, nessas relações. Não existe para Hegel o abismo entre sujeito e objeto, pois o sujeito já está presente no outro: percepções e juízos já sempre se articulam num tecido linguístico de conceitos previamente estruturado, ações se dão por meio dos canais de práticas já consolidadas.

Tal sujeito só pode estar presente para si mesmo se estiver ao mesmo tempo presente ao outro, trata-se de uma experiência fundamental que se torna importante, inclusive, para os conceitos normativos de amor e de liberdade. Como põe em relevo Oliveira (2002, pp. 72-73), para Habermas, Hegel elabora sua reflexão tendo como pilares a linguagem, o trabalho e a interação, que já estruturam de modo prévio as relações entre sujeito e objeto, elementos que se tornaram filosoficamente importantes com a emergência da forma histórica de pensar, a consciência histórica, que trouxe à tona três temas que constituem dimensões básicas da vida humana: 1) A historicidade do espírito humano: Hegel faz uma consideração genética da formação da consciência individual e da espécie. A justificação genética assume a forma de uma reconstrução de processos de aprendizagem; 2) A estrutura simbólica do que agentes trocam intersubjetivamente enquanto interagem e falam entre si, a estrutura simbólica das cosmovisões, da mentalidade e das tradições, das formas culturais de vida, das normas e dos valores, das instituições e das práticas sociais; 3) A individualidade, que é o que distingue o ser humano do animal.

Habermas aponta como fragilidade no pensamento de Hegel, o fato de que a situação de absolutização de algo condicionado em incondicionado não é recuperada pela via de uma subjetividade dilatada que exceda seus próprios limites de pretensões, mas pelo contrário, fica presa ainda a uma subjetividade alienada, desencarnada da vida em comum. E a repressão que surge como resultado é fruto da perturbação de um equilíbrio intersubjetivo e não da mera submissão de um sujeito que é tornado objeto.

Como faz ver Habermas (2000, p. 44), Hegel não pode apontar para a restauração da totalidade dilacerada, é incapaz de conquistar a reconciliação a partir da consciência de si ou da relação reflexiva do sujeito cognoscente. Porém, ao recorrer ao princípio da

intersubjetividade das relações de entendimento, fracassa no objetivo essencial de auto-fundamentação da modernidade, ou seja, “pensar o positivo de tal modo que possa ser superado a partir do mesmo princípio de que derivou, precisamente a partir da subjetividade”. O Hegel da juventude explica as relações de vida solidificadas na positividade através da relação que estabelece entre a sua época e a decadência do período helenístico. Ele faz refletir seu presente em uma época de desmoronamento dos arquétipos clássicos. Assim, para tentar promover a reconciliação da modernidade em conflito, ele pressupõe uma totalidade ética cujo nascedouro não é o solo da modernidade, mas um passado idealizado da comunidade religiosa do cristianismo primitivo e da polis grega. Na contramão das personificações autoritárias da razão centrada no sujeito, Hegel elege o poder unificador da intersubjetividade que aparece nas denominações “amor” e “vida”.

Nas palavras de Habermas (2000, p. 45),

O lugar da relação reflexiva entre sujeito e objeto é ocupado por uma mediação comunicativa, no sentido mais amplo, dos sujeitos entre si. O espírito vivo é o médium que funda uma espécie de comunidade, onde um sujeito se sabe uno com outro, podendo, no entanto, permanecer ele mesmo. O isolamento dos sujeitos põe então em funcionamento a dinâmica de uma comunicação perturbada, à qual, entretanto, o restabelecimento da relação ética é imanente como télos.

Na visão de Habermas, essa guinada intersubjetiva poderia ter impulsionado a recuperação e a remodelação, em termos de uma teoria da comunicação, aquele conceito de reflexão da razão elaborado na filosofia do sujeito. Hegel, no entanto, não optou por este caminho. Até aquele momento, de seus escritos de juventude, pela ideia da via de uma religião popular, desenvolvera a ideia de totalidade ética, na qual a razão comunicativa assumia o modelo idealizado de comunidades históricas, tais como as cristãs primitivas e a polis grega. Na forma da religião popular, está entrelaçada com os traços ideias da época clássica, não só de modo ilustrativo, mas também de forma indissolúvel.

No entanto, os tempos modernos se haviam emancipado, pela tomada de uma consciência de si, por meio de uma reflexão que não permitia recorrer de modo sistemático a tais passados exemplares. A oposição entre fé e saber fora transferida para a filosofia. E como acentua Habermas, é com essa consideração que Hegel começa seu ensaio sobre fé e saber. “Sente-se obrigado a renunciar à ideia de que a religião positiva e razão possam se reconciliar pela via de uma renovação reformadora do espírito do cristianismo” (HABERMAS, 2000, p. 45). Tendo em vista que a eticidade da polis e do cristianismo primitivo não é mais capaz de oferecer o critério do qual uma modernidade dilacerada pudesse apropriar-se, Hegel desiste de

continuar seguindo os vestígios de uma razão comunicativa, esboçada de modo nítido nos seus escritos de juventude e aposta na elaboração de um conceito de absoluto que rompe com aqueles modelos clássicos dentro dos limites da filosofia do sujeito, caindo, porém, em outro dilema.

Habermas põe em relevo que Hegel faz uma substituição da “oposição abstrata entre finito e infinito pela auto-relação absoluta de um sujeito que alcançou a consciência de si da sua substância, que traz em si tanto a unidade quanto a diferença do finito e do infinito” (2000, p. 49). Aqui, o absoluto é concebido apenas como o processo mediador da auto-relação que se produz independente de toda condição. Como salienta Habermas, essa figura de pensamento de Hegel faz uso dos meios da filosofia do sujeito com o objetivo de sobrepujar a razão centrada no sujeito. Essa figura permite ao Hegel da maturidade convencer a modernidade de seus equívocos, sem a necessidade de outro princípio que não seja o da subjetividade que lhe é imanente.

No entanto, para Habermas (2000, p. 57), a solução apresentada por Hegel só se mostra concludente sob o pressuposto de um absoluto concebido segundo o modelo da auto-relação de um sujeito cognoscente. No âmbito da eticidade, essa lógica traz como resultado a primazia da subjetividade de grau superior do Estado sobre a liberdade subjetiva dos indivíduos. Um outro modelo que poderia estabelecer a mediação do universal e do singular é oferecido pelo modelo da intersubjetividade de grau superior da formação não forçada da vontade. “Nos escritos hegelianos de juventude havia a opção de explicar a totalidade ética como uma razão comunicativa incorporada em contextos de vida intersubjetivos” (HABERMAS, 2000, p. 59). Por essa via, uma auto-organização democrática da sociedade poderia oferecer-se como substituto do aparelho estatal monárquico. Porém, a lógica do sujeito que se concebe a si mesmo impõe o institucionalismo de um Estado forte.

Como demonstra Habermas, a crítica da subjetividade só pôde ser efetuada por Hegel no âmbito da filosofia do sujeito. Dessa forma, a filosofia de Hegel só atende a necessidade da modernidade de auto-fundamentação ao preço de uma desvalorização da atualidade e de um embotamento da crítica. Por último, “a filosofia tira o peso de seu presente, destrói o interesse por ele e lhe nega a vocação para a renovação autocrítica. Os problemas da época perdem a categoria de provocações, porque a filosofia, que está à altura do tempo, priva-os de seu significado” (HABERMAS, 2000, p. 61).

Na visão de Hegel a filosofia não tem a capacidade de ensinar ao mundo como ele deve ser, uma vez que em seus conceitos reflete-se apenas a efetividade como ela é. Ele vê a filosofia liberada da tarefa de confrontar a existência ordinária da vida social e política. Essa

postura de embotamento da crítica opera como desvalorização da atualidade. A modernidade elevada ao conceito concede a licença para uma retirada estoica da realidade. Nessa lógica, os filósofos viraram as costas à atualidade.

Como observa Habermas (2000, pp.62-63), se por um lado, Hegel pode ser considerado o primeiro filósofo para o qual a modernidade se tornou um problema ao tornar visível pela primeira vez a constelação conceitual entre modernidade, consciência do tempo e racionalidade, por outro, o próprio Hegel desfaz tal constelação, uma vez que “a racionalidade dilatada em espírito absoluto neutraliza as condições sob as quais a modernidade toma consciência de si mesma”. Assim, ele não conseguiu resolver o problema da auto-certificação da modernidade. Depois da absolutização da razão por Hegel, para a época posterior segue-se a consequência de que, pelo menos em princípio, só resta uma opção para o tratamento desse tema: “compreender o conceito de razão de um modo mais modesto”.

Para Habermas, Kant resolve o problema do pensamento da identidade, do uno e do múltiplo com a duplicação do conceito de mundo, porém, deixa em aberto a questão dos dois mundos, recorrendo assim ao terceiro tipo de ideias da razão. Hegel deu um passo decisivo em relação ao pensamento metafísico, que só se compreendia cosmologicamente, ao trazer a história para dentro da filosofia. Habermas questiona essa perspectiva de superação da dualidade kantiana proposta por Hegel, apresenta um conceito de razão menos pretensioso. Um conceito de razão que nos tira do dilema de ter que escolher entre Kant e Hegel, que substitui o paradigma da filosofia consciência pela filosofia da linguagem. O paradigma da Teoria do Agir Comunicativo que tem a linguagem como base da emancipação se oferece como substituto para ocupar o lugar do paradigma da subjetividade.

2.4 A superação do pensamento metafísico e as motivações para um pensamento pós-metafísico

No seu livro *Pensamento Pós-metafísico* (1990), Habermas se propõe inicialmente a esboçar o quadro de como se articulava esse conjunto multiforme da filosofia. Começa levantando a questão: “Até que ponto a filosofia do século XX é moderna?” (HABERMAS, 1990, p. 11). Aqui Habermas se dedica à reconstrução histórico-conceitual do contexto filosófico contemporâneo. Ele demonstra sua preocupação com o futuro da filosofia na contemporaneidade que, por um lado, é marcada por uma ruptura com a tradição do pensamento ocidental metafísico, e que por outro lado, advoga a não necessidade de um novo médium de unidade. Habermas insiste no tema da unidade da razão. A questão de fundo é:

como encontrar essa unidade sem entrar num caminho de volta à metafísica tradicional ou cair nas aporias do pensamento “pós-moderno”?

Nesse movimento da filosofia, o pensador alemão põe em relevo o fato de que mesmo que movimentos filosóficos como o platonismo e o aristotelismo, assim como o racionalismo e o empirismo, tenham conseguido sobreviver por muitos séculos, não anula outra verdade inegável: a de que “os movimentos filosóficos não passam de fenômenos produzidos pela história” (HABERMAS, 1990, p. 12). Nessa senda, Habermas (1990, p. 12) destaca quatro movimentos filosóficos complexos que adquiriram fisionomia própria no último século: a) a filosofia analítica; b) a fenomenologia; c) o marxismo ocidental; e o d) estruturalismo. Destes, a fenomenologia e a filosofia analítica deixam vestígios mais profundos na configuração do cenário filosófico atual. Tais movimentos ramificam-se na análise da linguagem, que tem como desdobramentos, uma teoria da ciência e uma teoria da linguagem cotidiana; e na fenomenologia, que se estende, numa perspectiva horizontal, de maneira antropologizante; e que se aprofunda de “modo ontologizante”, numa atitude existencialista.

Habermas (1990, p. 13) denuncia a diluição desses dois últimos movimentos apontando que a despedida assume formas contrárias: enquanto que no marxismo ocidental a produtividade adquire forma de teoria social e de filosofia profissional, o pós-estruturalismo atual apresenta sintomas de quem está em vias de desaparecer, com uma crítica da razão que se radicaliza no pensamento de Nietzsche. Já a filosofia analítica, na medida em que se supera a si mesma, reduz a fenomenologia a frangalhos, reduzindo assim, tudo à ciência ou mesmo às cosmovisões.

Para Habermas (1990, p. 14), o elemento especificamente moderno na atual constelação da produção filosófica, não reside necessariamente no método, mas nos motivos modernos de pensamento que caracterizam uma ruptura fundamental com a tradição. São quatro esses motivos: 1) Pensamento pós-metafísico; 2) a virada linguística; 3) historificação da razão (“*Situierung der Vernunft*”). Aqui são fundamentais os conceitos de finitude, temporalidade e historicidade; 4) a inversão do primado da teoria em relação à prática, noutras palavras, a “superação do logocentrismo”.

Com relação ao primeiro motivo, ou seja, ao fato de que na atual conjuntura de pensamento filosófico desenha-se cada vez mais no horizonte a instauração de um pensamento pós-metafísico, deve-se levar em consideração o fato de que as ciências experimentais adquirem um *status* de independência. A racionalidade do método científico, ancorada em procedimentos, ganhou a credibilidade quanto à capacidade de decidir sobre a possibilidade de uma proposição em geral, ser verdadeira ou falsa. A filosofia precisa levar

este fato como fundamental. Esse fato antimetafísico levou alguns a empreenderem ainda que, na ótica de Habermas (1990, p. 14), de forma não bem sucedida, esforços no sentido de tentar estabelecer um critério de sentido que fosse capaz de demarcar de forma definitiva, os limites entre a metafísica e a ciência, como é o caso do empirismo lógico do Círculo de Viena. Por outras vias outros tentaram concretizar esse empreendimento, seja o primeiro Husserl, o jovem Horkheimer e depois os estruturalistas, todos à sua maneira se propuseram a dobrar o pensamento filosófico à pretensão exemplar das ciências.

Quanto ao segundo motivo moderno de pensamento: a passagem do paradigma da filosofia da consciência para o paradigma da filosofia da linguagem, pode-se dizer que tal passagem se constitui num corte profundo e fundamental, que marca decisivamente os rumos da história da filosofia na contemporaneidade. Nesse sentido, as relações sujeito-objeto são substituídas pelas relações entre linguagem e mundo, proposição e estados de coisas. O que implica dizer que “o trabalho de constituição do mundo deixa de ser uma tarefa da subjetividade transcendental para se transformar em estruturas gramaticais” (HABERMAS, 1990, p. 15). Essa mudança de paradigma marca de maneira estrutural a filosofia contemporânea, como destaca Manfredo Oliveira, no seu livro *A Reviravolta Pragmático-linguística na filosofia*. Ainda nas palavras de Habermas: “não somente a filosofia analítica e o estruturalismo constroem para si uma nova base metódica; a partir da teoria husserliana do significado constroem-se pontes em direção à semântica formal. A própria teoria crítica é surpreendida no final pela guinada linguística” (HABERMAS, 1990, p. 15).

Com relação ao terceiro motivo moderno de pensamento: “o modo de situar a razão”, pode-se vislumbrar, por exemplo, a fenomenologia ontológica, que sob a justificativa da finitude, da temporalidade e da historicidade, subtrai da razão os seus atributos clássicos, a saber: a consciência transcendental deve a partir de então corporificar-se, tomar forma nas práticas do mundo da vida, ou seja, tornar-se carne e sangue em concretizações históricas. Nessa perspectiva, a fenomenologia, antropológicamente orientada, traz como acréscimos que encarnam tal incorporação, o corpo, a ação e a linguagem. Como põe em relevo Habermas (1990, p. 15):

As gramáticas dos jogos de linguagem, de Wittgenstein, os conjuntos de tradição que tem influência na história, de Gadamer, as estruturas profundas de Lévi-Strauss e a totalidade social, dos marxistas hegelianos, constituem outras tantas tentativas de restituir a uma razão endeusada e abstrata os seus contextos e de situá-las nos campos de operação que lhe são próprios.

Quanto ao quarto motivo de pensamento moderno, elencado por Habermas, a saber: a inversão do primado da teoria em relação à prática, que este chama de “superção do logocentrismo”, pode-se constatar, a partir deste pensador alemão, que esta inversão é devida a uma radicalização do pensamento de Marx. Diversas perspectivas teóricas como o pragmatismo de Peirce passando por Mead até Dewey, a psicologia do desenvolvimento de Piaget e a teoria da linguagem de Vigotski, apontam para evidências suplementares que dão provas de que nossas realizações cognitivas lançam suas raízes na prática das relações pré-científicas que se operam entre pessoas e coisas. No entanto, Habermas salienta o fato do mérito da sociologia do conhecimento de Scheler, como das análises do mundo da vida, de Husserl, o que “esclarece os entrelaçamentos que se estabeleceram entre a fenomenologia e o marxismo em nome da filosofia da práxis (desde o jovem Marcuse até o Sartre tardio” (HABERMAS, 1990, p. 16).

No entanto, para Habermas (2000, p. 16), esses motivos que marcam o pensamento moderno – pensamento pós-metafísico, guinada linguística, modo de situar a razão e superção do logocentrismo – produziram alguns efeitos colaterais, algumas consequências ou mais precisamente, produziram algumas limitações: Primeiramente, o modelo metódico das ciências obrigou a filosofia a se desenvolver como uma disciplina especializada que não guarda mais nenhum privilégio quanto a questão do conhecimento. Por outro lado, entretanto, tal modelo desembocou num cientificismo que submete não somente a representação do pensamento filosófico a modelos analíticos mais precisos, mas também impõe ideais de cientificidade bem sofisticados.

Em segundo lugar, a virada linguística concedeu à filosofia uma base metódica mais sólida e a libertou das aporias das filosofias da consciência. Nas palavras de Habermas (1990, p. 16):

[...] configurou-se, além disso, uma compreensão ontológica da linguagem, que torna sua função hermenêutica, enquanto intérprete do mundo, independente em relação aos processos intramundanos de aprendizagem e que transfigura a evolução dos símbolos linguísticos inserindo-os num evento poético imaginário.

Em terceiro, quanto às consequências de pensar a razão situada historicamente, pode-se constatar, por um lado, que os conceitos céticos de razão ocasionaram um efeito terapêutico sobre a filosofia, produzindo uma relação de desencantamento quanto à mesma e confirmando-a no seu papel de guardiã da racionalidade. Por outro lado, porém, a razão foi radicalmente criticada, tendo sido acusada de transformar o entendimento em razão

instrumental, como também “identifica a razão em geral com repressão procurando, a seguir, de modo fatalista ou extático, encontrar refúgio em algo totalmente outro”. (HABERMAS, 1990, p. 16).

Finalmente, o motivo da superação do logocentrismo, trouxe como efeito um esclarecimento a respeito dos nexos da teoria com a prática que protege o pensamento filosófico das ilusões de independência absoluta e abre a possibilidade para um universo de pretensões de validade que estão para além do nível de uma pretensão assertórica.

Como põe em relevo Habermas (1990, p. 17):

No momento atual, em que somos colocados numa situação que se tornou menos transparente, desenham-se novas convergências: continua a discussão sobre temas que não envelhecem: a discussão sobre a unidade da razão na multiplicidade das vozes; a discussão sobre a posição do pensamento filosófico no conceito da ciência; a discussão sobre o esoterismo e exoterismo, ciência especializada e esclarecimento; finalmente, a discussão sobre os limites que se põem entre filosofia e literatura.

Na compreensão de Habermas, a onda restauracionista que atinge o mundo ocidental nos últimos anos, traz à tona um tema que sempre foi muito caro à modernidade que é a substancialidade imitada de uma metafísica que se renova mais uma vez. Assim, pergunta-se que metafísica é possível pensar após Kant?

Desde Parmênides, passando por Platão e Aristóteles, a totalidade do pensamento metafísico toma como ponto de início a questão do ser do ente, é isso o que o torna ontológico. Aqui, “o verdadeiro conhecimento tem a ver com aquilo que é pura e simplesmente geral, imutável e necessário” (HABERMAS, 1990, p. 22).

Entretanto, se a metafísica surge como a ciência do geral que é marcado pela imutabilidade e pela necessidade; a partir da modernidade só é possível para ela encontrar um equivalente numa teoria da consciência, “a qual fornece as condições necessárias para a objetividade de juízos gerais, sintéticos *a priori*” (HABERMAS, 1990, p. 22). Em outras palavras, pode-se dizer que as condições modernas da filosofia da reflexão não podem admitir a persistência de um pensamento metafísico em sentido estrito. Podem, no máximo, permitir a elaboração de questionamentos metafísicos transmutados ao modo da filosofia da consciência. Isso explica a ambígua relação de Kant com a metafísica, como também “a mudança de significado que esse termo sofre através da crítica kantiana à razão”. Logo, depois de Kant, as tarefas reconstrutivas da filosofia têm a ver com “o esclarecimento dos modos elementares de realização da inteligência”. O que quer dizer que não se limita apenas a uma “metafísica da natureza (conhecimento que determina objetos)” e uma “metafísica dos costumes”, ou seja, a

arquitetônica da razão, que separa as faculdades do conhecimento objetivador, da intuição moral e do juízo estético, de Kant. Assim, na ótica de Habermas (1990, p. 23), “todas as competências da espécie, de sujeitos capazes de falar e de agir, são acessíveis a uma reconstrução racional, na qual se detecta aquele saber prático do qual lançamos mão intuitivamente quando produzimos qualquer realização já comprovada”. O que implica dizer que, nesta perspectiva, o trabalho filosófico se articula em continuidade com o trabalho científico. Com exceção dos questionamentos que se referem ao universal, “a filosofia não tem nada de especial em relação às ciências, muito menos a infalibilidade de um acesso privilegiado à verdade” (HABERMAS, 1990, p. 23).

Excetuando alguns detalhes, para Habermas, o papel teórico da filosofia não difere profundamente do papel da opinião. Entretanto, ao seu ver, é uma postura questionável restringir à filosofia à tarefa estritamente esclarecedora, voltada para a práxis social. Há questões “imperiosas”, canonizadas por Kant, que surgem de forma espontânea e que requerem respostas orientadoras para a vida. Assim, cabe à filosofia “possibilitar uma vida ‘consciente’, clarificada através de um auto-entendimento reflexivo, uma vida ‘sob controle’ num sentido não disciplinar. E neste sentido, ainda nas palavras de Habermas (1990, p. 24):

[...] o pensamento filosófico, agora como antes, vê-se perante a tarefa de apropriar-se das respostas da tradição, isto é, do saber salvífico das religiões, desenvolvido nas culturas superiores e do saber acerca do mundo, contido nas cosmologias; isso tudo à luz mais reduzida e, ao mesmo tempo, intensa daquilo que pode ser aceito com boas razões pelos filhos e filhas da modernidade. Por trás da disputa verbal – se é possível ou não uma “metafísica” após Kant – esconde-se realmente uma discussão sobre a consistência e a envergadura das velhas verdades que ainda podem ser assimiladas criticamente, mas também sobre o modo de transformação do sentido pelo qual devem passar as velhas verdades no caso de uma apropriação crítica.

Para Habermas (1990, p. 24), a filosofia precisa ainda prestar contas de alguma forma com “esse círculo de problemas” relacionados com o que ele chama de “velhas verdades”, ao qual se refere com um auxílio de uma tradicional designação de “questões metafísicas e religiosas”. No seu modo de ver, os europeus poderiam entender de modo sério conceitos como o de moralidade e eticidade, de pessoa e individualidade, de liberdade e emancipação caso se apropriassem da substância do pensamento salvífico advindo da tradição judaico-cristã, muito mais próxima, inclusive, que o cabedal conceitual platônico, “que gira em torno da ordem e da contemplação catártica de ideias”.

No entanto, esse potencial semântico das grandes tradições religiosas será insuficiente se não houver uma “mediação socializadora” e uma “transformação filosófica” de tais

conteúdos. Cabe a cada nova geração explorá-lo de modo novo, caso se pretenda “manter pelo menos um resto do auto-entendimento partilhado intersubjetivamente, o qual torna possível uma convivência humana recíproca” (HABERMAS, 1990, p. 24). Ainda nas palavras de Habermas (1990, p. 24):

[...] Cada um deve poder reconhecer-se em tudo aquilo que traz a feição humana. Manter vivo e esclarecer esse sentido de humanidade – não através de uma intervenção direta, mas através de esforços teóricos indiretos, detidos – é certamente uma tarefa da qual o filósofo não pode sentir-se inteiramente dispensado, mesmo correndo o risco de ter que assumir a tarefa dúbida de um “mediador do sentido.

Há quem empreenda uma crítica à metafísica, como o jovem Horkheimer, “porque são de opinião que os conceitos universais do idealismo encobrem de modo demasiado complacente e sutil o sofrimento concreto decorrente de condições de vida humilhantes” (HABERMAS, 1990, p. 25). Na ótica de Habermas (1990, p. 25), Horkheimer procurou “transportar os motivos do pensamento dos grandes filósofos para os conceitos fundamentais de uma teoria da sociedade elaborada de modo interdisciplinar, a fim de que esses motivos, capazes de abrir perspectivas, não viessem a ser profanados”. Porém, a filosofia marxista da história, o lastro sobre o qual ele intentou conduzir essa transformação, não teve solidez suficiente para suportar as críticas. Para Habermas, no entanto, tal fato não anula o valor das razões a favor de um ceticismo materialista, que serve de antídoto contra o abuso ideológico de ideias colonizadoras; nem tampouco nega a intuição razoável de que a filosofia perdeu a sua autonomia com relação às ciências, das quais ela deve ser cooperadora. Ainda que ao seu ver, a ideia de ciência modelar que deve servir de parâmetro para as demais ciências se constitua numa ficção elaborada por filósofos, há entre a filosofia e as ciências particulares relações de parentesco, ainda que em diferentes graus. Nas palavras do pensador alemão:

A filosofia não executa mais as suas partituras de modo independente, nem mesmo quando sai do sistema das ciências, procurando esclarecer globalmente sobre si mesmo um mundo da vida opaco em meio a certezas – que é a resposta àquela questão imperiosa. (HABERMAS, 1990, p. 24).

Para Habermas, a filosofia e a ciência precisam entrar numa relação de cooperação, no entanto, parece haver um hiato, uma lacuna que ambas não podem preencher, que diz respeito à instância das certezas pré-reflexivas do mundo da vida partilhadas intersubjetivamente que estabelecem laços de compreensão. Para aquilo que ele pretende pensar

[...] é suficiente que as biografias individuais e as formas de vida compartilhadas intersubjetivamente estejam reunidas nas estruturas do

mundo da vida e participem de sua totalização. Os horizontes de nossas biografias e das formas de vida nas quais nos encontramos desde sempre formam um todo poroso que se compõe de familiaridades presentes de modo pré-reflexivo, que escapam a qualquer intervenção reflexiva. (HABERMAS, 1990, pp. 25-26).

A fonte natural de problematização do pano de fundo comum a todos – do mundo em geral, “empresta às questões filosóficas a sua relação com o todo, bem como o seu caráter integrador e conclusivo”, como também “as possibilidades de responder a tais questões também são influenciadas por transformações que tem lugar no próprio mundo da vida” (HABERMAS, 1990, p. 26). No entanto, como destaca Habermas (1990, p. 26) até o despontar da modernidade, ou seja, no mundo pré-moderno, “os sistemas de interpretação, nos quais se concentravam respectivamente os atos de auto-entendimento de uma cultura, mantinham uma estrutura homóloga à estrutura global – estrutura de horizonte – do mundo da vida”. Até aquele momento a unidade suposta de um mundo da vida inevitável e inquestionável, forjado no aqui e no agora, de modo comum tanto em torno “de mim”, como de “nós”, encontrava ressonância na unidade englobante, totalizante das narrativas míticas, nas doutrinas religiosas e nas respostas metafísicas. Porém, na modernidade há a irrupção de uma percepção que implode as formas de esclarecimento que tinham como sustentação aquela força unificadora dos mitos originários. Nas palavras do filósofo alemão: “a síndrome de validade, da qual dependiam os conceitos básicos da religião e da metafísica, desfez-se no momento em que surgiram, de um lado, as culturas de especialistas em ciência, em moral e em direito e, de outro, a arte se tornou independente”. (HABERMAS, 1990, p. 26).

Diante dessa ruptura cultural e epistemológica o que resta à filosofia? Qual o papel da filosofia diante da autonomização dessas esferas que provoca a abertura de uma fenda, a instauração de um abismo entre o saber dos especialistas e a práxis cotidiana? Na visão de Habermas, Kant já apresentou uma reação diante desse processo de independência desses diferentes complexos de racionalidade com as suas três “críticas”. Porém, com essa reação

[...] as formas de argumentação especializadas em termos de conhecimento objetivo, de inteligência prática e moral e de juízo estético, entram num processo de dissociação a partir do século XVIII, e isso no quadro de instituições que podiam, sem contradições, chamar a si o poder de definição sobre os respectivos critérios de validade. (HABERMAS, 1990, p. 27)

Atualmente a filosofia poderia estabelecer critérios próprios de validade, distintos dos anteriores, como o fizeram alguns filósofos apelando para a genealogia, a recordação o esclarecimento ou a clarificação da existência, a fé filosófica, a desconstrução, dentre outros critérios. Entretanto, isso se daria ao preço de um retrocesso que desconsideraria o nível de

fundamentação já alcançado, acarretaria a perda de sua credibilidade. Assim, o que cabe à filosofia tem a ver com a mediação interpretadora entre o saber dos especialistas e a práxis cotidiana, carente de orientação. É essa mediação que pode estabelecer o que resta para a filosofia e que alcance a mesma tem. Noutras palavras: “sobra para a filosofia uma promoção iluminadora dos processos de auto-entendimento de um mundo da vida referido à totalidade, o qual precisa ser preservado da alienação resultante das intervenções objetivadoras, moralizantes e estetizantes das culturas de especialistas”. (HABERMAS, 1990, p. 27).

A filosofia se coloca num dilema aqui. Se por um lado, resta-lhe o papel de promover uma iluminação dos “processos de auto-entendimento de um mundo da vida referido à totalidade”, ou seja, se é tarefa da filosofia iluminar hoje em dia o “sadio bom senso humano”, por outro lado, os critérios de validade capazes de promover tal iluminação não estão mais disponíveis à própria filosofia. A filosofia sofre hoje o constrangimento de ter que operar sob condições de racionalidade que funciona à sua revelia. Por causa disso, a filosofia se depara com os seguintes condicionamentos: primeiro, mesmo na função de intérprete, “não pode reclamar para si, perante a ciência, a moral e a arte, um acesso privilegiado a intuições essenciais, porque ela dispõe apenas de um saber falível; segundo, a filosofia precisa abdicar das formas de tradição de uma doutrina eficaz e suficiente no âmbito da socialização e permanecer teórica; e finalmente, “não pode mais integrar numa hierarquia do mais ou menos valioso as totalidades das diferentes formas de vida, que surgem sempre no plural; ela se limita à apreensão de estruturas gerais de mundos da vida em geral” (HABERMAS, 1990, p. 27). Essas são as três nuances pós-kantianas que não mais admitem a vigência da metafísica como um pensamento “conclusivo” e “integrador”. Assim, mesmo perdendo seu lugar privilegiado como metafísica englobante, conclusiva, a filosofia, em cooperação com as ciências, pode oferecer uma possibilidade de auto-entendimento, de iluminação do mundo da vida referido à totalidade, ainda que essa não seja uma tarefa na qual a mesma possa contar com o controle das condições de racionalidade.

Habermas ao empreender o caminho da pragmática da linguagem acredita ter chegado a conceitos de mundo mais complexos e abandonado as premissas que alimentam a tradicional problemática corpo-espírito, quando elabora a sua Teoria do agir comunicativo.

Para Habermas, o paradigma da linguagem, articulado em termos de uma teoria da comunicação, está mais apto a desenvolver uma maior força de resistência contra aquele tipo de naturalismo operante a nível filosófico. Para tanto, faz-se necessário esclarecer as diferenças entre o paradigma da consciência e o do entendimento. Ele constata, na época de *Pensamento Pós-metafísico*, que há quase cem anos começou-se a se configurar, um amplo

espectro de argumentos dos mais diferentes tipos que apontam para a passagem da filosofia da consciência para uma teoria da linguagem. Argumentos que

[...] sugeriram a passagem da clássica lógica do raciocínio para a lógica dos enunciados, a passagem da interpretação do conhecimento como teoria dos objetos para a teoria dos estados de coisas, a passagem da explicação intencionalista das realizações da compreensão e da comunicação para a explicação no âmbito de uma teoria da linguagem, ou seja, em geral, a passagem da análise introspectiva dos dados da consciência para a análise reconstrutiva de realidades gramaticais publicamente acessíveis. Nesta medida existe uma assimetria entre a força explicativa da filosofia da consciência, de um lado, que toma como ponto de partida a autorreferência de um sujeito que representa e manipula objetos, e uma teoria da linguagem, de outro, que toma como ponto de partida as condições de compreensão de expressões gramaticais. (HABERMAS, 1990, p. 32).

A teoria da linguagem advogada por Habermas procura levar em consideração tanto a autorreferência quanto a forma da proposição e considerá-las equivalentes, “a partir do momento em que ela não se orienta mais semanticamente pela compreensão de proposições, mas pragmaticamente, pelos proferimentos através das quais os falantes se entendem mutuamente sobre algo” (HABERMAS, 1990, p. 33). Para que haja comunicação, para que participantes possam entender-se sobre algo, eles precisam não apenas compreender as proposições utilizadas nos proferimentos, mas precisam ser capazes de se comportar uns em relação aos outros, ao assumir o papel de falantes e ouvintes. Aqui, a autorreferência surge de um contexto de interação. Como afirma Habermas: “esta auto-relação, resultante da assunção de perspectivas do agir comunicativo, pode ser analisada através do sistema dos três pronomes pessoais, interligados através de nexos transformacionais, e diferenciada de acordo com o respectivo modo de comunicação”. (HABERMAS, 1990, p. 34).

Ao ver de Habermas (1990, p. 37) o cenário filosófico na atualidade apresenta um aspecto de falta de transparência em função da “disputa em torno de uma premissa” colocada no centro após Hegel, que se torna motivo de todas as querelas filosóficas: o fato de que se tornou obscura a posição com relação à metafísica. Por muito tempo o positivismo conseguiu desmascarar os questionamentos da metafísica como desprovidos de sentido. Este “furor antimetafísico” trouxe à tona “um motivo cientificista não esclarecido”, que consistiu na elevação ao absoluto do pensamento científico-experimental. De um lado, observaram-se os esforços de Nietzsche em pôr abaixo a metafísica, esforços esses, na ótica de Habermas, bastante ambíguos. De outro, Heidegger e a sua destruição da história da metafísica e a crítica da ideologia de Adorno contra as formas disfarçadas da moderna filosofia das origens, tinham como meta uma metafísica negativa, procurando delimitar o que a metafísica sempre

almejava, sem, porém, nunca ter tido sucesso. Habermas (1990, p. 37), porém, observa que agora ressurgem dos escombros da negação da metafísica fragmentos de uma renovação metafísica – “uma metafísica que tenta afirmar-se na linha pós-kantiana, ou que se apressa em retroceder atrás da dialética transcendental”.

Estes movimentos de pensamentos são ofuscados em suas oscilações por uma gama de “cosmovisões fechadas”, alimentadas por migalhas teórico-científicas sem consistência de um ponto de vista especulativo. “A New Age preenche ironicamente as lacunas deixadas pela perda do uno e do todo através da invocação abstrata da autoridade de um sistema científico cada vez menos transparente” (HABERMAS, 1990, p. 38). No entanto, cosmovisões fechadas não conseguem sobreviver de maneira estável no horizonte de uma compreensão descentrada do mundo, a menos que se feche cada vez mais em pequenas ilhas de cultura, em subcultura de guetos.

Na percepção de Habermas, apesar da “nova obscuridade” que marca o atual cenário filosófico, o presente momento não é muito diferente daquele momento no qual vivia a primeira geração dos discípulos de Hegel. Depois de Hegel houve uma transformação no estado de agregação do fazer filosófico, ou seja, desde então não se tem uma alternativa para o pensamento pós-metafísico. Mas o que Habermas chama de pensamento metafísico?⁴⁷. Ele mesmo responde da seguinte forma:

[...] Deixando de lado a linha aristotélica e simplificando bastante, caracterizo como “metafísico” o Pensamento de um idealismo filosófico que se origina em Platão, passando por Plotino e o neoplatonismo, Agostinho e Tomás, Cusano e Pico de Mirandola, Descartes, Spinoza e Leibniz, chegando até Kant, Fichte, Schelling e Hegel. O materialismo antigo e o ceticismo, bem como o nominalismo da alta Idade Média e o empirismo moderno constituem movimentos anti-metafísicos que permanecem, porém, no interior do horizonte das possibilidades do pensamento da metafísica. [...] Tratarei do motivo da unidade da filosofia das origens, da equiparação entre ser e pensar e da importância salvífica de uma vida guiada pela teoria. Em síntese: abordarei o pensamento da identidade, a doutrina das ideias e o conceito forte de teoria. Convém ressaltar que estes três momentos sofrem uma peculiar refração, quando da passagem para o subjetivismo moderno. (HABERMAS, 1990, p. 38).

Como acentua Manfredo Oliveira (2002, p. 59), para Habermas, a dialética de Hegel se constitui como a última ligação da grande tradição do pensamento ocidental, a tradição metafísica, que na verdade é, em última instância “idealismo filosófico”. “Foi a reviravolta

⁴⁷ Mais adiante discutiremos as críticas de Puntel ao pensamento pós-metafísico de Habermas. (PUNTEL, 2013b, p.173-223)

linguístico-pragmática do pensar que transformou, radicalmente, o conceito de racionalidade hegemônico no Ocidente e tornou possível uma superação definitiva da metafísica”.

As características fundamentais da metafísica segundo Habermas (1990, pp. 39-41) são: Pensamento de identidade, Idealismo, filosofia da consciência como filosofia primeira e o conceito forte de teoria. Quanto ao primeiro motivo do pensamento metafísico posto em destaque por Habermas, o pensamento de identidade, refere-se ao fato de que o pensamento unitário da filosofia idealista estabelece uma ruptura com o concretismo da visão mitológica de mundo. “O uno e o múltiplo, delineado abstratamente como a relação de identidade e diferença, constitui a relação fundamental, que o pensamento metafísico interpreta como sendo lógica e ontológica ao mesmo tempo” (HABERMAS, 1990, p. 39). Aqui, o uno assume as duas instâncias: proposição fundamental e fundamento do ser, princípio e origem. O múltiplo é uma dedução, é uma consequência disso, no sentido da fundamentação e da constituição, e por causa dessa origem, ela se multiplica como uma variedade ordenada. “Para Habermas, a metafísica levanta a pretensão de ser pensamento da totalidade, de pensar o mundo como um todo” (OLIVEIRA, 2002, pp. 59-60). Como ainda afirma Oliveira (2002, p. 60), “A relação metafísica fundamental ao mesmo tempo lógica e ontológica é a relação de identidade e diferença. O Uno é tanto princípio como origem, sentença fundamental e fundamento essencial. O múltiplo deriva do Uno, tanto no sentido da fundamentação como no da gênese”.

O segundo motivo, é o Idealismo, ou seja, a equiparação entre ser e pensar. “Desde Parmênides se articulou, como cerne do pensamento ocidental, uma ‘relação interna’ entre o pensamento abstrativo e seu produto, o ser” (OLIVEIRA, 2002, P. 60). O Idealismo surge a partir de um esforço do pensamento no sentido de forjar o uno e o múltiplo. O conceito de ser aparece quando acontece a passagem do nível conceitual da narrativa para o esclarecimento dedutivo. Nas palavras de Habermas (1990, P. 40):

[...] A dinâmica interna da história da metafísica resulta, de um lado, da tensão entre duas formas de conhecimento, introduzida na doutrina das ideias: entre a forma discursiva, apoiada na empiria, e o anamnésico, voltado para a contemplação intelectual; de outro, da oposição paradoxal entre ideia e fenômeno, entre matéria e forma.

Como ressalta Manfredo Oliveira (2002, p. 61), segundo Habermas, a metafísica carrega uma tensão fundamental e insuperável, uma vez que está enraizada em sua estrutura, que é a tensão entre um conhecimento discursivo que tem base na experiência e um conhecimento que se radica na intuição intelectual. Assim, o grande mérito do nominalismo é

a sua tese básica, que vai marcar a racionalidade moderna, de que as formas das coisas não passam de sinais atribuídos às coisas pelo sujeito do conhecimento. Como reação a essa dissolução moderna, o idealismo articula uma saída, uma nova variante, a filosofia da subjetividade, o que representou uma mudança paradigmática dentro do horizonte básico da metafísica, na ótica de Habermas. “Em suma, o idealismo moderno se articula como teoria da subjetividade entendida seja como fonte última das ações transcendentais, seja como espírito absoluto” (OLIVEIRA, 2002, p. 61).

Segundo Oliveira (2002, p. 61), para Habermas, o que acontece aqui é uma transformação imanente à postura metafísica. As essencialidades ideais – o objeto da metafísica, se transformam em determinações de uma razão produtora que se apresenta numa dupla versão: a) a “transcendental”, na qual a razão é a subjetividade constituidora do sentido do mundo; e b) a “dialética”, em que a razão se compreende enquanto o espírito processual, que tem sua efetivação na natureza e na história e retorna a si. Nas duas versões, a razão se afirma como uma reflexão que é, ao mesmo tempo, totalizante e autorreferida.

O terceiro motivo do pensamento metafísico é *Prima philosophia* como filosofia da consciência. Habermas observa que a filosofia idealista renova tanto o pensamento da identidade como a doutrina das ideias na base da subjetividade em ocasião da passagem do paradigma da ontologia para o do mentalismo. “A autoconsciência, a relação do sujeito cognoscente consigo mesmo, oferece, desde Descartes, a chave para a esfera interna, absolutamente consciente, das representações que temos dos objetos. No idealismo alemão, o pensamento metafísico assume a figura de teorias da subjetividade” (HABERMAS, 1990, p. 41). A filosofia idealista assume a herança da metafísica na medida em que garante a primazia da identidade com relação à diferença e a precedência da ideia diante da matéria.

A quarta característica do pensamento metafísico é ter um conceito forte de teoria. Para falar desse conceito forte de teoria, faz-se necessário remeter-se ao fato de que as grandes religiões se apresentam como um caminho privilegiado para alcançar a salvação individual da alma, seja o caminho salvífico trilhado pelo monge budista ou o do eremita cristão em sua peregrinação, por exemplo. Já a filosofia indica, “como seu caminho salvífico próprio, a vida dedicada à contemplação – *o biotheoretikos*; ele está no ápice das antigas formas de vida, acima da *vida activa* do homem de Estado, do pedagogo ou do médico” (HABERMAS, 1990, p. 42). A teoria é determinada pelo modo como se insere numa forma de vida exemplar. Nessa perspectiva, “A teoria exige o abandono do enfoque natural mundano e promete o contato com o extraordinário” (HABERMAS, 1990, p. 42).

Na modernidade, o conceito de teoria se desgarra dessa conexão com o sagrado. Além disso, perde o caráter elitista, que se atenua na forma de um privilégio social. “O que se mantém é a interpretação idealista do distanciamento em relação ao contexto de interesses e da experiência cotidiana”. Ainda nas palavras de Habermas (1990, p. 42): “A independência da condução teórica da vida sublima-se na moderna filosofia da consciência, assumindo a forma de uma teoria que se fundamenta absolutamente a si mesma”.

Assim, Habermas caracteriza o pensamento metafísico que vigora até Hegel como um conceito forte de teoria, como doutrina das ideias e como transformação do pensamento de identidade que se consuma pela filosofia da consciência. Essa forma de pensamento foi radicalmente abalada, questionada por desenvolvimentos históricos que atingiram a metafísica a partir de fora; na verdade, por desenvolvimentos condicionados socialmente, a saber:

Primeiro, o pensamento totalizante, englobante, preocupado com o uno e o todo, é posto em xeque pelo “novo tipo de racionalidade metódica” que desponta desde o século XVII, com o surgimento do método experimental das ciências da natureza, e desde o século XVIII, com o “formalismo na teoria moral, no direito e nas instituições do Estado de direito”. “A filosofia da natureza e o direito natural deparam-se com um novo tipo de exigências de fundamentação. Estas causam um estremecimento do privilégio atribuído ao conhecimento filosófico” (HABERMAS, 1990, p. 42). Como afirma Oliveira (2002, p. 63):

Racional, de agora em diante, não é mais a ordem das coisas encontrável no mundo (ontologia clássica) ou constituída pelo sujeito (filosofia transcendental) ou produzida pelo processo de formação do espírito (filosofia dialética), mas única e exclusivamente a solução de problemas a que chegamos por meio de procedimentos corretos para lidar com a realidade.

Segundo, surgem as ciências histórico-hermenêuticas, no século XIX, que são o reflexo das novas contingências e experiências do tempo, numa sociedade ditada pela economia que se torna moderna e cada vez mais complexa. A irrupção de uma consciência histórica ocasionou um forte senso de finitude em todas as dimensões que se contrapõe a uma razão que não seja situada, a uma razão idealisticamente idolatrada. Dessa forma, entra em cena uma “destranscendentalização dos conceitos tradicionais fundamentais” (HABERMAS, 1990, p. 43).

Terceiro, a generalização da crítica contra a “reificação e a funcionalização de formas de vida e de relacionamento”, no decorrer do século XIX, como também, a “autocompreensão objetivista da ciência e da técnica”. Tais motivos desembocam numa crítica aos fundamentos de uma filosofia que compacta tudo nas relações sujeito-objeto. Como destaca Habermas: “A

mudança de paradigmas da filosofia da consciência para a filosofia da linguagem situa-se precisamente neste contexto” (HABERMAS, 1990, p. 43).

Finalmente, inclusive, o “clássico primado da teoria frente à práxis” (HABERMAS, 1990, p. 43) não consegue mais se sustentar diante das interdependências que se tornam cada vez maiores. A imersão das realizações teóricas nos contextos práticos nos quais as mesmas se formam e são aplicadas pode fazer emergir uma consciência da importância dos contextos cotidianos do agir e da comunicação. Estes contextos podem alcançar um nível filosófico através do esboço do pano de fundo do mundo vital.

O modo de pensar metafísico sofre um abalo sísmico, sobretudo pelos condicionamentos sócio-históricos relacionados acima. Há alguns aspectos que marcam fundamentalmente esse estremeamento da maneira de pensar da metafísica, ou seja, a passagem para o pensamento pós-metafísico nos coloca diante de um novo cenário de problemas. Habermas (1990, p. 44) se propõe enfrentar esta nova situação problemática, que surge após a metafísica na perspectiva de sua teoria do agir comunicativo.

a) Uma racionalidade procedimental⁴⁸

A filosofia só poderá continuar fiel às suas origens metafísicas se for capaz de pressupor que a razão cognoscente encontra ressonância no mundo estruturado racionalmente ou se ela puder emprestar à natureza ou à história uma estrutura racional, “seja ao modo de uma fundamentação transcendental, seja pelo caminho de uma penetração dialética do mundo” (HABERMAS, 1990, p. 44). Uma totalidade racional em si mesma (do mundo ou da subjetividade formadora do mundo), oferece aos seus membros e aos seus momentos particulares a participação na razão. No entanto, nas ciências experimentais modernas e na moral que adquiriu autonomia opera uma outra lógica, uma vez que ambas confiam somente na racionalidade de seu procedimento, ou seja, no método científico ou no ponto de vista abstrato sob o qual se gestam as ideias morais. A razão que rege a ciência moderna não pode mais dar conta da totalidade, ela encolheu-se, reduziu-se ao aspecto formal, faz a racionalidade dos conteúdos depender somente da racionalidade dos procedimentos, apta a resolver problemas, seja os empíricos e teóricos levantados pela comunidade de pesquisadores, seja os problemas prático-morais na comunidade dos cidadãos de um Estado democrático de direito. Na lógica da razão procedural a validade dos conteúdos se dissipa na validade dos resultados.

⁴⁸ Cf. OLIVEIRA M. A. de. *A Metafísica do Ser Primordial*, São Paulo: Loyola, 2019, pp. 255.

Passa a valer como racional, não mais a ordem das coisas encontradas no próprio mundo ou concebida pelo sujeito, nem aquela surgida do processo de formação do espírito, mas somente a solução de problemas que aparecem no momento em que se manipula a realidade metodicamente (HABERMAS, 1990, p. 44).

A partir de meados do século XIX, quando a autoridade das ciências empíricas obrigou à filosofia à assimilação, qualquer esforço no sentido de tentar ressuscitar a metafísica era visto como reacionário. Entretanto, como acentua Habermas (1990, p. 46) a adaptação da filosofia às ciências da natureza ou às ciências do espírito, à lógica ou mesmo à matemática, acarretou problemas novos. Como afirma Habermas (1990, p. 46):

Quer se trate do materialismo vulgar [...] ou do positivismo [...], que pretendiam constituir uma cosmovisão apoiada nas ciências naturais, ou de Dilthey e do historicismo, que dissolveram a filosofia em história da filosofia e em tipologia de cosmovisões, ou ainda do Círculo de Viena, que encaminhou a filosofia na pista estreita da metodologia e da teoria da ciência, em qualquer uma destas reações a filosofia parece ter abandonado a sua especificidade – a saber, o conhecimento enfático do todo, sem que ela tenha podido concorrer seriamente com o respectivo modelo da ciência.

Habermas ressalta que houve como outra oferta de alternativa, uma divisão de trabalho que oferecia a possibilidade de assegurar um campo de objetos próprio e um método próprio à filosofia. A fenomenologia e a filosofia analítica, cada uma ao seu modo, enveredaram por esse caminho. Porém, a antropologia, a psicologia e a sociologia não respeitaram essas fronteiras; “as ciências humanas transgrediram as linhas de demarcação da abstração e da análise “idealizadora”, invadindo os santuários filosóficos” (HABERMAS, 1990, p. 46).

Um outro último caminho sugerido, por alguns, para a filosofia, conforme aponta Habermas, foi “uma guinada em direção ao irracional”. Nesta perspectiva, a filosofia deveria garantir-se quanto às suas propriedades e a sua referência à totalidade ao custo de renunciar a um conhecimento que fosse apto a concorrer no “mercado epistemológico” instaurado pela ciência moderna. O filósofo alemão elenca alguns exemplos dessa “saída” rumo ao irracional:

[...] Ela apresentou-se como fé filosófica e iluminação da existência (Jaspers), como mito complementar das ciências (Kolakowski), como pensamento místico do ser (Heidegger), como tratamento terapêutico da linguagem (Wittgenstein), como atividade desconstrutiva (Derrida) ou como dialética negativa (Adorno). (HABERMAS, 1990, p. 47).

No entanto, o anti-cientificismo de tais esforços só permite dizer o que a filosofia não é ou não se propõe a ser. E como não ciência, ela tem que manter indefinido o seu status próprio. Diante desse complexo cenário, tornou-se impossível articular determinações positivas do que seja filosofia, enquanto capaz de concorrer com boas razões, uma vez que as

realizações de conhecimento somente podem ser comprovadas pela via procedural, “lançando mão de procedimentos, em última instância, de procedimentos de argumentação” (HABERMAS, 1990, p. 47).

Tal clima epistemológico exige que se delimite novamente, qual a relação entre filosofia e ciência. Depois de ter perdido seu status ou pretensão de ser a ciência primeira ou mesmo um saber enciclopédico, a filosofia não pode mais assegurar o seu lugar no sistema das ciências tomando a via de uma assimilação a ciências particulares, tomadas como exemplares, nem tampouco, a rota da exclusividade ou do distanciamento em relação às ciências. 1) Ela precisa estabelecer conexões com a autocompreensão falibilista e com a racionalidade metódica das ciências experimentais; 2) ela precisa desistir de querer ter um acesso privilegiado à verdade, nem ter mesmo um método próprio, nem mesmo um estilo próprio de intuição. Somente tomando essas precauções, a filosofia poderá entrar numa divisão de trabalho não exclusiva e dar o melhor de si própria, a saber, “um questionamento universalista, mantido teimosamente, bem como um processo de reconstrução racional que toma como ponto de partida o saber intuitivo, pré-teórico, de sujeitos dotados da competência de falar, agir e julgar”. Isso “torna a filosofia recomendável como uma participante insubstituível no processo de cooperação daqueles que se esforçam por uma teoria da racionalidade”. (HABERMAS, 1990, p. 47).

Como acentua Manfredo Oliveira (2002, p. 64):

A única saída verdadeiramente possível nesse contexto, segundo Habermas, para a filosofia consiste simplesmente em assumir a racionalidade procedimental, falível, das ciências empíricas. Ela nem tem acesso privilegiado à verdade, nem um método próprio, nem um campo próprio de objetos ou mesmo um estilo próprio de intuição. É somente nessa nova perspectiva que ela pode trazer sua contribuição específica ao saber humano, ou seja, os questionamentos universalísticos e o procedimento da reconstrução racional, que se vincula ao saber intuitivo pré-teórico dos sujeitos competentes da linguagem, da ação e do julgamento.

Quando a filosofia se insere de tal maneira no sistema das ciências, não se faz necessário que a mesma precise renunciar inteiramente à relação com o todo, que caracterizava a metafísica. Só não é plausível que ela mantenha esta relação com o todo sem apresentar uma pretensão de conhecimento que seja definível. O mundo da vida é um complexo ao qual todos nós temos sempre acesso, de maneira intuitiva e não-problemática, como sendo uma totalidade pré-teórica, não-objetiva, como instância das auto-evidências cotidianas, do senso comum. Este, o *common-sense* sempre foi, mesmo de maneira quase bastarda, meio irmão da filosofia. “Como ele, a filosofia move-se no círculo do mundo da

vida, numa relação com a totalidade do horizonte fugidio do saber cotidiano” (HABERMAS, 1990, p. 48). Porém, a filosofia opõe-se também, e de modo total, ao comum entendimento humano, através da via subversiva da reflexão, da análise crítica, esclarecedora, fragmentadora. Nas palavras de Habermas (1990, p. 48):

[...] Devido a esta relação íntima e, ao mesmo tempo, rompida com o mundo da vida, a filosofia se adequa a uma função aquém do sistema das ciências – ao papel de um intérprete, que faz a mediação entre as culturas especializadas da ciência, da técnica, do direito e da moral, de um lado, e a comunicativa, de outro – de modo semelhante ao que acontece na crítica da literatura e da arte, que realizam a mediação entre a arte e a vida.

É fundamental que entendamos que não podemos confundir o mundo da vida, com o qual a filosofia mantém um contato de tipo não objetivador, como aquela totalidade do uno (*All-Eine*), a partir da qual a metafísica pretendia fornecer uma cópia, precisamente uma imagem de mundo ou cosmovisão. “O pensamento pós-metafísico opera com um conceito diferente de mundo” (HABERMAS, 1990, p. 48). Como afirma Oliveira (2002, pp. 64-65):

Mesmo inserindo-se, assim, no sistema das ciências, a filosofia não perde sua relação ao todo, que caracterizou a metafísica. Só que agora a compreensão desse todo é inteiramente diferente: a todos nós está sempre presente, de uma forma intuitiva e não-problemática, o mundo-vivido enquanto uma totalidade não-objetivável, pré-teórica, a esfera das evidências cotidianas. A filosofia, por um lado, se movimenta sempre no mundo vivido, mas, por outro, é contraposta radicalmente a ele por meio da força subversiva da reflexão, da análise crítica, esclarecedora. É precisamente mediante essa sua relação com o mundo vivido que a filosofia pode cumprir sua missão específica na vida humana: a de ser mediadora entre a cultura dos especialistas das ciências e da técnica, do direito e da moral, por um lado, e a práxis comunicativa cotidiana, por outro lado.

Para Habermas, não é possível renunciar a fazer afirmações sobre a totalidade, como respondeu a Teoria Crítica ao racionalismo crítico, por sua engenharia fragmentária. Ele critica a metafísica negativa dos contextualistas, que absolutizam a pluralidade com relação à unidade. Rejeita que a totalidade possa ser tematizada, unificada e abarcada a partir de uma instancia tradicional, como Deus, a natureza ou a consciência. Apresenta uma visão global da realidade cognoscível e defende “a unidade da razão na multiplicidade de suas vozes”. Ao rejeitar a síntese dos paradigmas tradicionais, afirma que não há uma estrutura total inteligível e unitária e oferece como alternativa que a filosofia assuma uma tarefa reconstrutiva e exerça como guardador e juiz entre os distintos saberes e culturas, sobretudo a da tradição humanista da que vive.

b) Uma razão situada historicamente

Para Habermas o pensamento pós-metafísico apresenta como primeira expressão a forma de uma crítica ao idealismo ao estilo hegeliano. Os primeiros discípulos de Hegel viram como fratura na sua obra “a preponderância secreta do geral, do atemporal e do necessário sobre o particular, mutável e casual, portanto, a moldura idealista do conceito de razão” (HABERMAS, 1990, p. 48). Feuerbach destaca o primado do objetivo, a inserção da subjetividade numa natureza interior e seu conflito com a natureza externa. Já Marx enxerga o espírito lançando suas raízes na produção material e encarnado na totalidade das condições sociais. Enquanto Kierkegaard toma a facticidade da própria existência e a interioridade radical do querer-ser-eu-mesmo para fazer frente à ilusória razão na história. Embora estes tenham conseguido conceder força de convicção ao objetivo de uma “razão produzida na história da natureza encarnada corporalmente, situada socialmente e contextualizada historicamente” (HABERMAS, 1990, p. 49), em nome da objetividade, da finitude e da facticidade; não conseguiram, entretanto, alcançar o objetivo no nível pré-moldado por Kant e Hegel. Dando margem assim para a crítica radical da razão elaborada por Nietzsche, a qual se coloca ela mesma reduzida na forma de uma crítica totalizadora.

No rumo tomado por Nietzsche não se firmou nenhum conceito apropriado de razão situada, mas as premissas das novas ciências do espírito que fazem frente à posição transmundana da subjetividade transcendental – para a qual tinham sido transportadas aqueles atributos metafísicos de generalidade, atemporalidade e necessidade, encontram em suas áreas de objetos determinadas formações pré-estruturadas simbolicamente, chegando, inclusive, a carregar uma dignidade parecida com a dos produtos transcendentais. Entretanto, essas novas ciências do espírito precisam ser submetidas a uma análise puramente empírica. Como salienta Habermas (1990, pp. 49-50):

[...] Foucault descreveu o modo como as ciências humanas alcançam as condições empíricas sob as quais os sujeitos transcendentais, multiplicados e isolados, produzem seus mundos, sistemas de símbolos, formas de vida e instituições. Neste processo, eles se enredam perdidamente numa perspectiva transcendental-empírica, dúplice e confusa.

Conforme Habermas (1990, p. 50), tal impasse desafiou Dilthey a elaborar uma crítica à razão histórica, no sentido de pretender reformular os conceitos fundamentais da filosofia transcendental de maneira que as realizações sintéticas, desprovidas de origem e guardadas de todas as contingências e necessidades da natureza, pudessem achar um lugar no mundo, sem precisar renunciar à sua ligação interna com o processo de constituição do mundo.

De um lado, “o historicismo e a filosofia da vida atribuíram à mediação da tradição, à experiência estética e à existência histórica, social e corporal do indivíduo um significado gnosiológico” (HABERMAS, 1990, p. 50), o qual sem demora explodiria o conceito clássico de sujeito transcendental. A produtividade da ‘vida’ é introduzida como substituta da síntese transcendental. Porém, essa produtividade da vida, aparentemente concreta, é desprovida de estrutura. Por outro lado, Husserl equipara o Ego transcendental com a consciência fática de cada fenomenólogo particular. No entanto, ambas as perspectivas desembocam no *Ser e Tempo* de Heidegger. Aqui, a subjetividade criadora (sob o nome de Dasein) é transportada do reino inteligível e colocada não no aquém da história, mas nas dimensões da historicidade e da individualidade. Essa historicização e singularização do sujeito transcendental obriga a uma reviravolta na arquitetônica dos conceitos fundamentais. Enquanto o sujeito transcendental perde sua dupla posição como um frente ao todo e como um entre muitos, ou seja, um sujeito que se situava perante o mundo e a totalidade dos objetos e ao mesmo tempo se colocava no mundo como consciência empírica, “Heidegger, pelo contrário, quer compreender a subjetividade que projeta o mundo como sendo ser-no-mundo, como um Dasein singular que se encontra na facticidade de um contorno histórico, que não precisa perder sua espontaneidade transcendental” (HABERMAS, 1990, p. 50-51).

No entanto, como indaga Habermas, é preciso nos perguntar “se o projetar mundos e o deixar-se do ente ainda podem ser entendidos como uma atividade imputável a um sujeito realizador” (HABERMAS, 1990, p. 51). Heidegger sustenta esta versão em *Ser e tempo*. “O Dasein individual – a potência formadora do mundo vista sem a correspondente posição transmundana – conserva a autoria do soberano projeto do mundo, apesar de seu enraizamento existencial no mundo” (HABERMAS, 1990, p. 51). Com esta posição, entretanto, na ótica de Habermas, Heidegger provoca um problema:

Pois, no momento em que a consciência em geral se desfaz no pluralismo de mônadas singulares fundadoras de mundos, coloca-se o problema: como é possível constituir, a partir da perspectiva de cada uma delas, um mundo intersubjetivo, no qual cada subjetividade pode defrontar-se com a outra, não somente como um poder objetivador oposto, hostil, mas em sua espontaneidade originária, que projeta mundos? Este problema da intersubjetividade torna-se insolúvel quando se parte das premissas de um Dasein que não pode projetar-se autenticamente em direção às suas possibilidades, a não ser estando solitário. (HABERMAS, 1990, p. 51).

Heidegger, em sua filosofia tardia, aponta para uma alternativa. Aqui, ele já não lança sobre os ombros do *Dasein* individual a tarefa de projetar o mundo; deixa de interpretar a constituição do mundo em geral como sendo uma realização, mas “como o evento imponente

e anônimo de uma força originária temporalizada. A transformação das ontologias dá-se no meio da linguagem, como um evento situado além da história ôntica. O problema da intersubjetividade é esvaziado” (HABERMAS, 1990, pp. 51-52). Nessa fase de sua obra, Heidegger eleva a potência da linguagem, geradora de sentido, à categoria do absoluto. O que traz um novo problema, a saber: “A força prejudicadora da exploração linguística do mundo desvaloriza todos os processos de aprendizagem que se dão no interior do mundo. A pré-compreensão ontológica reinante forma uma moldura fixa para a práxis dos indivíduos socializados no mundo” (HABERMAS, 1990, p. 52). Nessa perspectiva, o movimento dos elementos no e do mundo se dão de forma fatalista, de forma que não podem ser influenciados por intervenções solucionadoras de problemas, através de um saber acumulado.

No modo de ver de Habermas, todas as tentativas empreendidas até então no sentido de destranscendentalizar a razão, ficam amarradas ainda a pré-decisões da filosofia transcendental. Essas alternativas sem consistência só são suplantadas quando ocorre a passagem para um novo paradigma, o do entendimento mútuo. Nas suas palavras:

Os sujeitos capazes de fala e de ação, que ante o pano de fundo de um mundo da vida, entendem-se mutuamente sobre algo no mundo, podem ter frente ao meio de sua linguagem uma atitude tanto dependente como autônoma: eles podem utilizar os sistemas de regras gramaticais, que tornam possível sua prática, em proveito próprio. Ambos os momentos são co-originais. De um lado, os sujeitos, encontram-se sempre num mundo aberto e estruturado linguisticamente e se nutrem de contextos de sentido gramaticalmente pré-moldados. [...] De outro lado, o mundo da vida, aberto e estruturado linguisticamente, encontra o seu ponto de apoio somente na prática de entendimento de uma comunidade de linguagem. (HABERMAS, 1990, p. 52).

Essa historicização da razão pode ser vislumbrada na evolução do paradigma ontologista para o mentalista, e deste para o comunicativo-linguístico que torna possível um pensamento pós-metafísico. Essa mutação se caracteriza pelo abandono de uma razão cognoscente em um mundo racionalmente estruturado, tanto sobre a base de uma fundamentação transcendental ou pela penetração dialética do mundo. Este paradigma pós-metafísico parte de uma razão situada e contextualizada, da superação do logocentrismo e da revalorização do método e da práxis num contexto pluralista e diversificado.

c) A Virada linguística

Na concepção de Habermas (1990, p. 53), a passagem da filosofia da consciência para a filosofia da linguagem traz consequências inelimináveis para a filosofia. Além de ter trazido vantagens objetivas, trouxe também vantagens metodológicas. A crítica à filosofia da

consciência, preparatória do caminho para o pensamento pós-metafísico, é guiada por uma gama de motivos. Os mais importantes são: a) “a autoconsciência não pode ser um fenômeno originário, pois a espontaneidade da vida consciente não consegue assumir a forma de objeto sob o qual ela deveria ser subsumida para que pudesse ser detectada no momento em que o sujeito se debruça sobre si mesmo”; b) a lógica e a semântica, desde a época de Frege, atingiram radicalmente a concepção da teoria do objeto oriunda da estratégia conceitual da filosofia da consciência, uma vez que o esboço representado por tal filosofia “não faz jus à estrutura proposicional dos estados de coisas pensados e enunciados”; c) o naturalismo coloca em dúvida a possibilidade de tomar a consciência como base, como algo que seja incondicional e originário. Foi necessário que se estabelecesse um acordo entre Kant e Darwin. Categorias como corpo, ação e linguagem, por exemplo, escaparam ao dualismo dos conceitos fundamentais da filosofia; d) A guinada linguística ofereceu um solo firme para tais considerações e reservas. “A nova compreensão da linguagem, cunhada transcendentalmente, obtém relevância paradigmática graças, principalmente, às vantagens metódicas que exhibe, face a uma filosofia do sujeito, cujo acesso às realidades da consciência é inevitavelmente introspectivo” (HABERMAS, 1990, pp. 53-55).

Falar, descrever instâncias ou entidades que se remetem ao interior do espaço de representação ou do âmbito das vivências traz à tona a desconfiança, a mácula de parecer ser algo apenas do campo da subjetividade, ainda que se queira basear-se em “experiências interiores”, na “contemplação intelectual” ou mesmo na “evidência imediata”. A reviravolta linguística traz a vantagem de possibilitar o empreendimento de analisar representações e pensamentos seguindo as formações gramaticais, através das quais eles são expressos. E nesse sentido, “A posição modelar da matemática e da lógica trouxe um elemento a mais, que terminou levando a filosofia em geral à área de objetos, pública, das expressões gramaticais. Frege e Peirce marcam o momento de transição” (HABERMAS, 1990, p. 55).

Apesar da importância desse momento de transição, a guinada linguística se dá num terreno não totalmente propício à exploração mais plena do seu potencial enquanto novo paradigma, tendo em vista ela se ter dado inicialmente no interior dos limites do semanticismo. A análise semântica se circunscreve essencialmente aos limites de uma análise das formas de proposição, sobretudo das formas de proposição assertóricas, prescindindo da “situação da fala, do uso da linguagem e de seus contextos, das pretensões, das tomadas de posição e dos papéis dialogais dos falantes, numa palavra: prescinde da pragmática da linguagem, a qual iria deixar a semântica formal entregue a um outro tipo de abordagem, a saber, à consideração empírica” (HABERMAS, 1990, p. 55).

A abstração da abordagem semanticista da filosofia da linguagem peca por podar a linguagem, reduzindo-a a um formato que não permite o reconhecimento de seu peculiar caráter autorreferencial. Habermas oferece um exemplo desse limite: em ações linguísticas, a intenção de quem age não pode ser deduzida do comportamento que se manifesta; no máximo, pode ser possível decifrá-la de modo indireto. Já num ato de fala acontece o contrário: o falante manifesta de maneira explícita sua intenção ao ouvinte. “Expressões linguísticas identificam-se a si mesmas, porque estão estruturadas de modo autorreferencial e comentam o sentido de aplicação do conteúdo nelas expresso”. (HABERMAS, 1990, p. 56).

Conforme Habermas, a análise da linguagem só conseguiu reaver a amplitude e os questionamentos da filosofia do sujeito através da passagem para uma pragmática formal com a descoberta desta estrutura proposicional-performativa por parte de Wittgenstein, Austin e outros seguidores, fato que se constituiu no primeiro passo no caminho de uma integração de componentes pragmáticos no contexto de uma análise formal. O passo seguinte consistirá na análise dos pressupostos gerais que devem ser atendidos para que os participantes da comunicação possam entrar num entendimento sobre alguma coisa no mundo. Ainda que esses pressupostos pragmáticos da formação do consenso apresentem uma boa dose de idealização, por um lado; por outro, tais pressupostos contrafáticos transformam-se em fatos sociais, uma vez que “este aguilhão crítico está fincado na carne de uma realidade social que tem de reproduzir-se através do agir orientado pelo entendimento” (HABERMAS, 1990, pp. 56-57).

Além da semântica da proposição, a semiótica, como a de Saussure, foi fundamental para completar a virada linguística. No entanto, como ressalta Habermas (1990, p. 57), o estruturalismo se desvia, de maneira semelhante, pela via das falácias abstrativas. “Elevando as formas anônimas da linguagem a uma categoria transcendental, ele degrada os sujeitos e sua fala à condição de algo meramente acidental”. Logo, somente a virada pragmática oferece uma solução diante da abstração estruturalista. As realizações transcendentais não se transportaram para o sistema de regras gramaticais enquanto tais: “a síntese linguística é muito mais o resultado da obra construtiva do entendimento, a qual se efetua através das formas de uma intersubjetividade rompida” (HABERMAS, 1990, p. 57). Para Habermas: (1990, pp. 57-58)

[...] O agir voltado ao entendimento pode ser indicado como meio de processos de formação que tornam possíveis, de uma só vez: a socialização e a individuação, porque a intersubjetividade do entendimento linguístico é de si mesma porosa e porque o consenso obtido através da linguagem não apaga, no momento do acordo, as diferenças das perspectivas dos falantes,

pressupondo-as como irrevogáveis. [...] O alcance desta salvação profana do não-idêntico torna-se reconhecível apenas quando lançamos fora o clássico primado da teoria e superamos simultaneamente o estreitamento logocêntrico da razão”.

O giro linguístico da filosofia, dentro do qual Habermas lastreia sua própria teoria, que cria as condições da compreensão intersubjetiva, coloca o acento no aspecto pragmático comunicativo, superando a autorreflexão do sujeito e a centralização nos aspectos semântico-referenciais do discurso. Essa virada linguística culmina com a razão comunicativa com aparência transcendental, que não pode hipostasiar-se convertendo-se num ideal de um estado futuro caracterizado por um acordo definitivo. Seu momento de incondicionalidade não é absoluto, no máximo, é um absoluto fluidificado e convertido em procedimento crítico, trata-se, apenas, de um resíduo metafísico.

d) Deflação do Extraordinário

Para Habermas (1990, p. 58), a filosofia foi obrigada a deixar de lado a pretensão de se constituir enquanto um “acesso privilegiado” à verdade e à significação salvífica à teoria. Ainda que ela continue sendo uma tarefa de poucos, no sentido de ser um saber especializado, por um lado; por outro, ela continua preservando algo que as demais disciplinas científicas não possuem, a saber, o caráter de poder estabelecer “um certo nexos com o saber pré-teórico e com a totalidade do mundo da vida que não pode ser objetivada”. A partir dessa perspectiva, a elaboração filosófica pode voltar-se para a ciência tomada como um todo e realizar uma auto-reflexão das ciências, que pode ultrapassar os limites da metodologia e da teoria da ciência, “pondo a descoberto o sentido subjacente na formação científica das teorias – opondo-se à fundamentação última, metafísica, do saber em geral”. Como destaca Habermas (1990, 59):

O pragmatismo de Peirce a Quine, a hermenêutica filosófica de Dilthey a Gadamer, também a sociologia do saber, de Scheler, a análise do mundo da vida, de Husserl, a antropologia do conhecimento, de Merleau-Ponty a Apel e a epistemologia pós-empirista desde Kuhn, descobriram tais nexos internos entre gênese e validade. As realizações mais esotéricas do conhecimento tem raízes na prática das relações pré-científicas que mantemos com coisas e pessoas. Cai, assim, a precedência clássica da teoria frente à prática.

No entanto, esse tipo de ideias, esse novo horizonte que se abre, traz à tona uma fonte de inquietações para a filosofia, inclusive, as modernas formas de ceticismo nutrem-se principalmente desta desconfiança de que a filosofia já não dispõe mais de critérios de validade que lhe sejam próprios e diferentes, que sejam capazes de deixar ileso à ideia da precedência da práxis frente à teoria, uma vez que a cultura dos especialistas (“experts”)

passou a dispensar uma justificação, assumindo em si mesma a capacidade de definição sobre os respectivos critérios de validade. Desta maneira, impõem-se, como efeitos colaterais, consequências que colocam em xeque a pretensão universalista de uma razão situada. Porém, tal consideração da prática frente à teoria só pode levar a um ceticismo radical da razão se a visão filosófica sobre as dimensões das questões de verdade elaboradas nas ciências forem muito estreitadas. Entretanto, como denuncia Habermas (1990, p. 59), foi a própria filosofia quem contribuiu para essa redução cognitivista, ao amarrar a razão a apenas uma de suas dimensões, primeiramente de modo ontológico, depois no nível da teoria do conhecimento, e, finalmente, no espectro de uma análise da linguagem. Dito de outro modo, o modo como a filosofia ocidental caracteriza o logos reduz a razão “àquilo que a linguagem realiza em uma de suas funções, na representação de estados de coisas”. Como resultado dessa redução, tem-se uma perspectiva na qual só é válido como racional a elaboração metódica de questões de verdade, excluindo, porém, questões de justiça e questões de gosto, como também questões de auto-representação autêntica. Assim, é taxado de irracional tudo aquilo que circunda e delimita a cultura da ciência, especializada em questões de verdade.

Entretanto, uma filosofia que não se deixa enredar somente na auto-reflexão das ciências, que se arvora em lançar seu olhar para além da fixação no sistema das ciências e que se detém nas veredas do mundo da vida, é uma filosofia que se emancipa, se liberta da compulsão logocêntrica típica da cultura dos experts. Tal filosofia descobre uma razão já atuante na própria prática comunicativa cotidiana. Como ressalta Habermas (1990, p. 60):

[...] Aqui se cruzam as pretensões à verdade proposicional, à correção normativa e à autenticidade subjetiva no interior de um horizonte concreto do mundo que se abre linguisticamente; por serem pretensões criticáveis, elas transcendem os contextos nos quais são formuladas e nos quais elas pretendem valer. No espectro da validez da prática cotidiana de entendimento aparece uma racionalidade comunicativa que se abre num leque de dimensões. Esta oferece, ao mesmo tempo, uma medida para as comunicações sistematicamente deformadas e para desfigurações das formas de vida, caracterizadas pela exploração seletiva de um potencial de razão tornado acessível com a passagem para a modernidade.

Com o seu papel de intérprete, de mediadora entre o saber dos especialistas e a prática cotidiana carente de orientação, a filosofia pode fazer uso deste saber e contribuir para uma tomada de consciência das deformações do mundo da vida. Isto, porém, só como instância crítica, uma vez que ela já não possui uma teoria afirmativa da vida correta, da vida boa. Depois da metafísica, “o todo não objetivo de um mundo da vida concreto, presente apenas como pano de fundo, escapa a toda captura teórica” (HABERMAS, 1990, p. 60). Na esteira

de Marx, a respeito da realização da filosofia, pode-se dizer que “com a decomposição das cosmovisões religiosas e metafísicas, não temos outra maneira de juntar – e reequilibrar – aquilo que, a nível de interpretação cultural, se pulverizou em diferentes aspectos de validade”. (HABERMAS, 1990, p. 60-61).

Com o fim da metafísica, a teoria filosófica perdeu seu status extraordinário. “Os conteúdos explosivos e extraordinários da experiência emigraram para a arte, que se tornou autônoma” (HABERMAS, 1990, p. 61). No entanto, apesar deste processo de deflação do extraordinário, o cotidiano totalmente profanizado não ganhou imunidade quanto à irrupção de acontecimentos extraordinários. Nas palavras de Habermas (1990, p. 61):

A religião, que foi destituída de suas funções formadoras de mundo, continua sendo vista, a partir de fora, como insubstituível para um relacionamento normalizador com aquilo que é extraordinário no dia-a-dia. É por isso que o pensamento pós-metafísico continua coexistindo ainda com uma prática religiosa. E isto não no sentido de uma simultaneidade de algo que não é simultâneo. A continuação da coexistência esclarece inclusive uma intrigante dependência da filosofia que perdeu seu contato com o extraordinário. Enquanto a linguagem religiosa trazer consigo conteúdos semânticos inspiradores, que não podem ser jogados fora, que escapam (por ora?) à força de expressão de uma linguagem filosófica e que continuam à espera de uma tradução para discursos fundamentadores, a filosofia, mesmo em sua figura pós-metafísica, não poderá desalojar ou substituir a religião.

Como salienta Pinzani (2009b, p. 119), a filosofia já não se mostra capaz de oferecer respostas às grandes questões do homem. Entretanto, cabe-lhe, tanto hoje como antes, o papel de apropriar-se das respostas da tradição, ou seja, do saber salvífico das religiões, elaborado nas culturas superiores. “Os europeus não podem compreender conceitos como moralidade e eticidade, pessoa e individualidade, liberdade e emancipação sem recorrer ao substrato do pensamento salvífico de proveniência judaico-cristã” (PINZANI, 2009b, pp. 119-120). Assim, “a questão da relação entre filosofia se coloca [...] também para um pensamento pós-metafísico”. (PINZANI, 2009b, p. 120).

2.5 Sobre o papel da filosofia e dos filósofos no âmbito do pensamento pós-metafísico

Ainda que Kant, Hegel e Marx sejam os filósofos de Habermas (1989, p. 17), na sua ótica, a ideia de “mestres pensadores”, como Hegel, Marx e, inclusive, Kant, caíram em descrédito. Não há mais lugar para “mestres-pensadores” em tempos pós-metafísicos. Hegel foi desmascarado por Popper como um adversário da sociedade aberta. Marx foi visto como um “falso profeta” pelos “Novos Filósofos”. Ultimamente, inclusive Kant vê-se atingido por essa onda de descrédito que marca nosso tempo. Basta apurar um pouco o olhar para perceber

que a reputação de Kant está cada vez mais apagada, dando lugar cada vez mais à vigência do pensamento de Nietzsche.

É verdade que Kant inaugurou um novo modo de fundamentação na filosofia. Ele vislumbra no avanço do conhecimento atingido pela física de seu tempo (a física de Newton) um fato notável que deveria despertar o interesse dos filósofos, não como um simples fato no mundo, mas como uma “confirmação das possibilidades do conhecimento humano” (HABERMAS, 1989, p. 17). Antes de uma explicação empírica, a física newtoniana necessita da explicação que seja uma resposta de tipo transcendental a pergunta: “como é possível em geral o conhecimento empírico?” Valendo lembrar que “Kant chama de transcendental a uma investigação voltada para as condições a priori da possibilidade da experiência”. (HABERMAS, 1989, p. 17).

A razão pela qual Kant cai em descrédito é o fato de ter criado uma nova disciplina – a teoria do conhecimento, se valendo das fundamentações transcendentais. Tendo em vista que ao realizar tal façanha, alterou ou redefiniu a tarefa da filosofia. Definiu a tarefa ou a missão da filosofia de uma maneira antes não vista, inclusive, mais exigente. É possível lançar um olhar duvidoso quanto ao papel do filósofo sob dois aspectos: primeiramente, tal dúvida relaciona-se, de forma imediata, ao “fundamentalismo da teoria do conhecimento”. Ao ver de Habermas: “Quando a filosofia se presume capaz de um conhecimento antes do conhecimento, ela abre entre si e as ciências um domínio próprio, do qual se vale para passar a exercer funções de dominação” (HABERMAS, 1989, p. 18). Dito de outro modo, na sua presunção de clarificar de forma definitiva os fundamentos da ciência e de maneira conclusiva definir os limites do experienciável, a filosofia mostra, indica às ciências o seu lugar. Porém, tal papel de indicador de lugar que caberia à filosofia parece extrapolar suas possibilidades.

Em segundo lugar, a filosofia transcendental não se reduz à teoria do conhecimento. Tendo em vista que ela consiste na análise dos fundamentos do conhecimento, a crítica da razão pura toma para si a tarefa de criticar o abuso de uma faculdade cognitiva que se limita ao âmbito dos fenômenos. “Kant coloca no lugar do conceito substancial de razão da tradição metafísica o conceito de uma razão que se dividiu em seus elementos e cuja unidade de agora em diante só tem caráter formal” (HABERMAS, 1989, p. 18). Ao separar do conhecimento teórico as faculdades da razão prática e da capacidade de julgar e coloca cada uma delas em fundamentos próprios, ele atribui à filosofia a tarefa, o papel de juiz supremo perante a cultura.

No entanto, para Habermas (1989, p. 19), em tempos pós-metafísicos, não é razoável partir da suposição de que a voz da filosofia possa ter a pretensão de ser ouvida pelos demais

atores do diálogo com a primeira e a última palavra a ser tomada em consideração. Nem tampouco é possível mais acreditarmos que deva haver um “método filosófico” que possa munir os filósofos profissionais da capacidade de emitir pontos de vista determinantes quanto a pensar a respeitabilidade da psicanálise, a legitimidade de leis de sustentação duvidosa, a solução de conflitos de ordem moral, dentre outras coisas.

O que caberia então à filosofia com o abandono desses dois papéis? Habermas (1989, p. 19) vê dois papéis que ainda cabem à filosofia, apesar dela ter perdido os papéis de indicador de lugar e de juiz perante a cultura, a saber: a) o papel de “guardião da racionalidade”; b) a filosofia deve guardar um resíduo do incondicional, a ideia do verdadeiro ou do incondicional.

Como põe em relevo Habermas (1989, p. 20), no conceito de razão kantiano – uma razão formal e em si diferenciada – delinea-se uma teoria da modernidade. Esta modernidade caracteriza-se, por um lado, “pela renúncia à racionalidade substancial das interpretações do mundo da tradição religiosa e metafísica”, e por outro, “pela confiança numa racionalidade procedural, à qual nossas concepções justificadas, seja no domínio do conhecimento objetivador, seja do discernimento moral-prático ou do juízo estético, tomam sua pretensão de validade”.

Apesar de se propor a mostrar os limites da filosofia transcendental de Kant, Habermas concorda com as duas implicações apontadas acima pela sua teoria da modernidade e aponta uma saída para cada uma das consequências dessas implicações. A saber, diante da implicação de que não seja possível uma racionalidade nos moldes da tradição substancial religiosa e metafísica, Habermas quer atribuir à filosofia o papel de guardião da racionalidade e essa racionalidade é procedimental. Do mesmo modo, ainda que a modernidade traga como consequência, a marca de uma racionalidade procedural, que autonomiza as diversas pretensões de validade, seja no âmbito do conhecimento objetivador, do discernimento moral-prático ou do juízo estético, Habermas quer garantir um caráter, ainda que residual, da universalidade da ideia do verdadeiro. Habermas pretende defender a tese de que a filosofia, mesmo tendo perdido os papéis de indicador de lugar e de juiz, pode e deve conservar “sua pretensão de razão nas funções mais modestas de um guardador de lugar e de um intérprete”. (HABERMAS, 1989, p. 20).

Porém, diante do quadro da modernidade colocado por Kant, Habermas (1989, p. 20) se pergunta se este conceito de modernidade ou um outro semelhante deve sustentar-se ou deve ser posto abaixo com as exigências fundamentalistas da teoria do conhecimento. Para analisar tal questão Habermas (1989, p. 20) começa com a crítica de Hegel ao

fundamentalismo de Kant, na qual substitui o modelo de fundamentação transcendental pelo modo dialético. Esse modo de fundamentação dialético é elaborado no confronto de Hegel com a maneira da fundamentação transcendental. Inicialmente, Hegel concorda com a ideia de que Kant teria simplesmente achado e “colhido historicamente” os conceitos puros do entendimento, na tábua das formas do juízo, sem, no entanto, fundamentá-los. Portanto, na “Fenomenologia”, Hegel pretende preencher essa lacuna por meio de uma consideração genética. Naquilo que Kant vê como uma virada copernicana singular na história, Hegel descobre na reflexão transcendental, “o mecanismo de uma conversão da consciência, que volta sempre a entrar em ação na história da gênese do espírito” (HABERMAS, 1989, p. 21). No sujeito que toma consciência de si mesmo e que assiste uma após outra a ruptura das figuras da consciência, opera-se a experiência de que “aquilo que o confronto de início como algo que é em si só pode se tornar um conteúdo nas formas que o próprio sujeito comunicou antes ao objeto. A experiência do filósofo transcendental repete-se de uma maneira nativa no vir-a-ser-para-a-consciência do em si” (HABERMAS, 1989, p. 21). O que Hegel chama de dialética é a reconstrução da elaboração dessa experiência que se repete, da qual surgem estruturas cada vez mais complexas, não apenas a figura da consciência nos moldes kantianos, mas o saber que se torna independente, o saber absoluto que permite a Hegel, enquanto fenomenólogo “assistir a gênese das estruturas da consciência que Kant meramente encontrara” (HABERMAS, 1989, p. 21).

Ao ver de Habermas, no entanto, Hegel se expõe ao mesmo equívoco que ele atribuíra a Kant, uma vez que a reconstrução da sequência das figuras da consciência não se constitui ainda como uma prova da necessidade imanente com que pretensamente uma surge da outra. Hegel realiza essa reconstrução precisamente sob a forma da lógica, entretanto, fundamenta um absolutismo com o qual atribui à filosofia exigências mais complexas que as de Kant. Nas palavras de Habermas (1989, p. 21):

O Hegel da “Lógica” atribui à filosofia a tarefa de trazer ao conceito, de maneira enciclopédica, os conteúdos desdobrados nas ciências. Ao mesmo tempo, Hegel torna explícita a teoria da modernidade, que estava apenas delineada no conceito kantiano de razão, e desenvolve-a em uma crítica das divisões de uma modernidade em conflito consigo própria. Isso, mais uma vez, confere à filosofia em face da cultura como um todo um papel de relevância atual e universal-histórica. É assim que Hegel e mais ainda seus discípulos atraem para si a suspeita que dá ensejo à formação da imagem de mestre-pensador.

Entretanto, como acentua Habermas (1989, p. 21), a crítica aos mestres pensadores é um produto tardio, seja contra o absolutismo de Hegel ou contra o fundamentalismo de Kant.

Tal crítica segue os passos de uma autocrítica praticada a um tempo pelos sucessores de Kant e de Hegel. Há duas linhas de autocrítica que se complementam e que são importantes de serem lembradas: “A linha da crítica ao transcendentalismo kantiano deixa-se caracterizar muito grosseiramente através da posição analítica de Strawson, a construtivista de Lorenzen e a criticista de Popper”; na linha do hegelianismo, pode-se apontar a “crítica materialista do conhecimento do jovem Lukács”, o “practicismo de um Karl Korsch ou Hans Freyer” e o “negativismo de Adorno” (HABERMAS, 1989, pp. 22-23).

Em se tratando da crítica ao fundamentalismo transcendental kantiano, *a recepção analítica* dessa abordagem livra-se da pretensão de uma fundamentação última. Abre mão desde o começo ao objetivo kantiano de atingir com a dedução dos conceitos puros do entendimento “a partir da unidade da autoconsciência e limita-se a alcançar os conceitos e regras que devem estar subjacentes a toda experiência que se possa expor em enunciados elementares” (HABERMAS, 1989, p. 22). Nessa perspectiva, o filósofo transcendental, já consciente de seu limite, assume o papel de cético que procura elaborar contraexemplos falsificadores; noutros termos, ele se comporta “como um cientista testando hipóteses”.

Já a *posição construtivista* procura compensar de outra forma a deficiência de fundamentação que se originou do ponto de vista da filosofia transcendental. Admite de início o caráter convencional da organização conceitual básica de nossa experiência, “valendo-se, porém, dos meios de uma crítica construtivista da linguagem para uma crítica do conhecimento. Valem então como fundamentadas as convenções que são produzidas de maneira transparente” (HABERMAS, 1989, p. 17).

A posição criticista se propõe a romper totalmente com o transcendentalismo. Aqui a ideia de fundamentação é substituída pela ideia do exame crítico. No entanto, como denuncia Habermas (1989, p. 23), a crítica levantada como equivalente da fundamentação é um procedimento que não é possível sem se utilizar de pressupostos. Dessa forma, com a discussão a respeito das regras não rejeitáveis da crítica, “uma versão fraca do modo de fundamentação kantiano reaparece dentro dos muros do criticismo”.

Quando se trata da crítica levantada na perspectiva do hegelianismo, os esforços da autocrítica seguem, em certa medida, uma linha paralela: seja com a crítica materialista do conhecimento de Lukács, em sua juventude, que “tira da natureza a pretensão de fundamentação da dialética e limita-se ao mundo feito pelos homens”; seja pelo praticismo de Karl Korsch ou Hans Freyer, que inverte a relação clássica entre teoria e prática e “vinculam a reconstrução do desenvolvimento social à perspectiva interessada da produção de uma ordem social futura”, e por último, o negativismo de Adorno que, num contexto mais

amplo da lógica do desenvolvimento, só vislumbra a perspectiva da impossibilidade de se romper com a magia da razão instrumental que de modo sofisticado transformou-se em totalidade social. (HABERMAS, 1989, p. 23)

Habermas (1989, p. 23) ressalta que ambas as linhas da crítica, seja em relação à dedução transcendental, seja com relação à passagem hegeliana ao saber absoluto, em ambas as perspectivas a autocrítica “se volta contra a pretensão de que se possam mostrar como necessários o equipamento categorial ou o modelo evolutivo da formação do espírito humano”. Como ainda destaca Habermas (1989, p. 23):

A seguir, o construtivismo, de um lado, e o praticismo, de outro, efetuam a mesma virada da reconstrução racional para uma prática produtora que deve possibilitar posteriormente a reafirmação teórica dessa prática. Finalmente, o criticismo e o negativismo tocam-se no sentido de que ambos repudiam os meios de conhecimento transcendentais e dialéticos, ao mesmo tempo que, paradoxalmente, se servem deles. [...] essas duas tentativas radicais de negação no sentido de que os dois modos de fundamentação justamente não se deixam abolir sem autocontradição.

Habermas questiona se a comparação dessas duas tentativas paralelas de restringir auto-criticamente as pretensões de fundamentação transcendental e dialética traz à tona a questão de se os descontos realizados em ambas as propostas de fundamentação vieram simplesmente se somar, fomentando mais ainda as reservas cétricas quanto à fundamentação, ou se, pelo contrário, a desistência em querer metas de prova de ambos os lados não se constitui “justamente uma condição para que as estratégias de fundamentação reduzidas possam se complementar, ao invés de se confrontarem como até agora” (HABERMAS, 1989, p. 24).

Como saída para esse impasse, Habermas (1989, p. 24) aponta para o estruturalismo de Jean Piaget, como sendo capaz de oferecer um modelo instrutivo para os próprios filósofos e para os que pretendem continuar sendo. Para o filósofo alemão, Piaget tem a concepção de que a “abstração reflexionante” é um mecanismo de aprendizagem que pode explicar, na ontogênese, o desenvolvimento cognitivo que desemboca numa compreensão descentrada do mundo. Nas suas palavras:

A abstração reflexionante assemelha-se à reflexão transcendental no sentido em que é por meio dela que os elementos formais inicialmente escondidos no conteúdo cognitivo enquanto esquemas de ação do sujeito cognoscente são trazidos à consciência, diferenciados e reconstruídos no estágio de reflexão imediatamente superior. Ao mesmo tempo, esse mecanismo de aprendizagem tem uma função semelhante à que tem em Hegel a força da negação que supera dialeticamente as figuras da consciência tão logo essas caíam em contradição consigo mesmas. (HABERMAS, 1989, p. 24)

Como destaca Habermas (1989, p. 24), as posições críticas mencionadas acima que seguem a linhagem de Kant e Hegel socorrem-se de uma pretensão de razão a despeito do modo como é dosada, é isso o que distingue Popper e Lakatos de Feyerabend; Horkheimer e Adorno de Foucault. Todos têm o que dizer a respeito das condições “da inevitabilidade de uma pretensão transcendente que, remetendo para além de todas as limitações locais e temporais, reclama validade para as opiniões que consideramos justificadas” (HABERMAS, 1989, p. 24). É precisamente tal pretensão de razão que a crítica aos mestres-pensadores coloca em pauta agora. Esta crítica é, para ser mais preciso, “um discurso de defesa de despedida da filosofia”. Tal virada radical pode ser compreendida se nos ocuparmos de uma outra crítica que atinge diretamente Kant e Hegel. Trata-se da filosofia pragmatista e da filosofia hermenêutica que situam, de modo mais contundente e profundo, a dúvida quanto às pretensões de fundamentação e auto-fundamentação do pensamento filosófico do que os críticos que se alinham com Kant e Hegel. Tendo em vista que ambas as perspectivas “abandonam o horizonte no qual se move a filosofia da consciência com seu modelo do conhecimento baseado na percepção e na representação de objetos” (HABERMAS, 1989, pp. 24-25). Ao invés de se pensar a partir da perspectiva de um sujeito solitário que se coloca diante de objetos, vendo inclusive a si mesmo como objeto, vem à tona não somente a ideia de um conhecimento linguisticamente mediatizado e em relação com o agir, como também a ligação da prática e da comunicação quotidianas, “no qual estão inseridas as operações cognitivas que têm desde a origem um caráter intersubjetivo e ao mesmo tempo cooperativo”. (HABERMAS, 1989, p. 25).

Ainda que esta ligação, este nexos da prática cotidiana e da comunicação quotidianas seja tematizado de diversas maneiras – como forma de vida ou mundo da vida, como prática ou interação linguisticamente mediatizada, como jogo de linguagem ou diálogo, como pano de fundo cultural, tradição ou história dos efeitos, o que é decisivamente importante é que todos esses conceitos ocupam agora um lugar que até então só estava reservado aos conceitos básicos epistemológicos, em que, no entanto, precisem funcionar do mesmo modo que antes. Dito de outro modo:

[...] As dimensões do agir e do falar não devem ser simplesmente pré-ordenadas à cognição. Ao contrário, a prática finalizada e a comunicação linguística assumem um outro papel conceitual-estratégico, muito diferente do que tocara à auto-reflexão na filosofia da consciência. Elas só continuam a ter funções de fundamentação na medida em que é com a ajuda delas que se deve rejeitar como injustificada a necessidade do conhecimento de fundamentos. (HABERMAS, 1989, p. 25)

Como acentua Habermas, Peirce duvida da possibilidade de uma dúvida radical com o mesmo objetivo com que Dilthey põe em dúvida a possibilidade de uma compreensão neutra. Não é possível prever toda sorte de problemas, estes só nos convocam em situações particulares. Eles aparecem diante de nós como algo em certa medida objetivos, uma vez que não temos controle, não dispomos ao nosso bel-prazer da totalidade de nossos contextos de vida práticos. Não somos capazes de compreender uma expressão simbólica sem uma pré-compreensão intuitiva do contexto onde ela foi construída, pois não temos condições de transformar livremente em saber explícito o saber que compõe a tessitura do pano de fundo de nossa cultura e que está posta para nós como algo inquestionável. Como põe em relevo ainda Habermas (1989, p. 25-26):

[...] Toda solução de problemas e toda interpretação depende de uma rede de pressupostos que é impossível de se abranger; e essa rede não pode ser recolhida por uma análise visando o universal, por causa de seu caráter ao mesmo tempo holístico e particular. Esta é a linha de argumentação na qual também sucumbe à crítica o mito do dado e, com ele, as distinções entre sensibilidade e entendimento, intuição e conceito, forma e conteúdo, do mesmo modo como as distinções entre juízos analíticos e sintéticos, entre o a priori e o a posteriori. Essa fluidificação dos dualismos kantianos lembra ainda a metacrítica de Hegel; mas o contextualismo e o historicismo a ela ligados também cortam o caminho de volta a Hegel.

As abordagens pragmatistas e hermenêuticas trazem um significativo discernimento no sentido de mostrar que a orientação em função das operações da consciência dá lugar à orientação em função das objetivações do agir e do falar. Aponta para a passagem do paradigma da consciência para o paradigma da linguagem. Vale aqui um conceito de opiniões que se justifiquem que abrange tudo aquilo que pode ser dito, seja com Wittgenstein e Austin, com toda a extensão dos jogos de linguagens das forças ilocucionárias, e não apenas conteúdos do discurso que constata fatos. Entretanto, questiona Habermas: “será que esses discernimentos só são compatíveis com uma interpretação do pragmatismo e da filosofia hermenêutica que recomende a renúncia à pretensão de razão do pensamento filosófico e assim o despedimento da própria filosofia?” ou ainda, nas suas palavras: “será que esses discernimentos caracterizam um novo paradigma que vem, é verdade, substituir o jogo de linguagem mentalista da filosofia da consciência, mas não ab-rogar os modos de fundamentação da filosofia da consciência apropriados e moderados pela autocrítica?” (HABERMAS, 1989, p. 26)

Para responder a tais questionamentos Habermas (1989, p. 26) desvia-se para uma rota de exposição narrativa. Destaca que Marx se propusera a uma superação da filosofia com o

intuito de realizá-la. Este teria aderido tão intensamente ao conteúdo de verdade da filosofia hegeliana que não estaria disposto a tolerar as discrepâncias tão evidentes entre conceito e realidade, negadas por Hegel. No entanto, uma postura muito diferente tem sido adotada atualmente nesse empreendimento de uma despedida da filosofia. Habermas aponta para três formas através das quais se realiza essa despedida da filosofia: a) a forma terapêutica; b) a forma heroica; e c) a forma salvífica da despedida.

Habermas (1989, p. 26) vê em Wittgenstein o exercício conceitual de uma filosofia que se volta contra si mesma de modo terapêutico, na medida em que este denuncia que a filosofia se coloca como a própria doença que deveria vir a remediar. Os filósofos ao longo da história confundiram os jogos de linguagem que se operam no cotidiano. Dessa forma, “uma filosofia que busca o seu próprio desaparecimento acaba deixando tudo como está; pois as normas de sua crítica, ela vai tomá-las às formas de vida autossuficientes, que se entrosaram na prática e nas quais ela se encontra” (HABERMAS, 1989, p. 26-27). Portanto, caso seja necessário eleger um sucessor para a filosofia dispensada, é na pesquisa de campo da antropologia cultural que se encontra o melhor partido: “a história da filosofia virá um dia apresentar-se a ela como essa atividade difícil de entender que era a dos chamados filósofos – uma tribo estranha e felizmente extinta” (HABERMAS, 1989, p. 27).

Habermas classifica como heroico o dismantelamento da história da filosofia e da cultura estabelecido por George Bataille ou Heidegger se comparado com a atitude de despedida quietista dos filósofos que apostaram numa atitude terapêutica. Nessa perspectiva, as formas mais elaboradas da reflexão filosófica são carregadas por “hábitos falsos de pensamento e de vida”. Diferentemente do que pensavam os de abordagem terapêutica, os descaminhos da metafísica e do pensamento ordenador, que precisam passar por uma desconstrução agora, não se reduzem a meros erros categoriais ou em transtornos da prática quotidiana, mas guardam um caráter epocal. Nas palavras de Habermas (1989, p. 27):

[...] Essa despedida mais dramática da filosofia não promete simplesmente a cura, mas conserva algo do pathos hölderliniano de uma salvação em meio ao maior perigo. O modo de pensar filosófico desvalorizado não deve ser substituído por outro oferecido a menor preço; ele deve dar lugar a um outro meio que possibilite o retrocesso não-discursivo à esfera imemorial da soberania ou do ser.

Finalmente, a forma mais discreta de despedir a filosofia, na ótica de Habermas (1989, p. 27), é a que assume sua forma salvífica, podendo ser tomadas como exemplos muitas interpretações por um viés de um “aristotelismo de matriz hermenêutico”. Entretanto, tais exemplos pecam por querer salvaguardar antigas verdades. “É antes sub-repticiamente e em

nome de sua conservação que a filosofia se vê despedida, quer dizer, exonerada de suas pretensões sistemáticas” (HABERMAS, 1989, p. 27). Nessa perspectiva a filosofia não é tomada nem como um contributo para um debate profícuo sobre as diversas problemáticas, nem tampouco como um patrimônio cultural elaborado pela história da filosofia que teria o papel de tornar relevante e presente as doutrinas dos clássicos. Pelo contrário, há uma apropriação transformadora dos textos que devem ser tomados como fontes de iluminação e do despertar.

Como destaca Habermas (1989, p. 27), na medida em que a filosofia contemporânea segue essa orientação, ela atende a uma exigência resultante da crítica ao mestre-pensador Kant, de modo especial ao fundamentalismo de sua teoria do conhecimento. A filosofia já não reivindica mais em relação às ciências o papel de um indicador de lugar. As orientações pós-estruturalistas, tardio-pragmatistas, neo-historicistas concebem a ciência como um campo reducionista e objetivista. Diante de um conhecimento que tem a marca de um comprometimento com os ideais de objetividade da ciência, tais orientações se propõem a formular um pensamento que seja capaz de iluminar ou despertar, um pensamento não objetivante que se desprenda das pretensões de validade universais e criticáveis, que não ambicione o estabelecimento de um consenso inabalável e que fuja da lógica de concepções fundamentadas, sem, no entanto, abrir mão de apresentar uma autoridade de uma compreensão superior das coisas. “A posição que a filosofia que se despede assume em face das ciências coincide com a divisão de trabalho existencialista tal como se propagou de Jaspers e Sartre até Kolakowski: com a esfera da ciência defrontam-se a fé filosófica, a vida, a liberdade existencial, o mito, a formação cultural, etc.” (HABERMAS, 1989, p. 28).

Como acentua Habermas (1989, p. 28), R. Rorty traz à tona uma perspectiva interessante na sua contraposição entre o Discurso normal e o Discurso não-normal. No seu modo de ver, as ciências estabelecidas atingem a normalidade quando seus progressos teóricos são reconhecidos no sentido de se fazer valer de procedimentos capazes de resolver problemas e julgar disputas. Tais Discursos podem ser chamados de “comensuráveis”, uma vez que se pode confiar em normas que sustentam o consenso. No entanto, na medida em que as orientações básicas forem controversas, os Discursos receberão o status de incomensuráveis ou não-normais. Porém, quando esses diálogos incomensuráveis não avançam no sentido de alcançarem a normalidade, desviando-se da meta do acordo universal e se satisfazem “com a esperança de um “desacordo interessante e fecundo” – tão logo, pois, os Discursos não-normais se bastem a si próprios, eles podem alcançar as qualidades que Rorty caracteriza com a palavra “edifying” (edificante)” (HABERMAS, 1989, p. 28).

Nessa perspectiva apresentada por Rorty, a filosofia desemboca em “diálogos edificantes”, quando abre mão de seu objetivo de resolver problemas. Nessa versão, a filosofia faz convergir “todas as virtudes que adquiriu mediante uma despedida da filosofia sob a forma da exoneração terapêutica, da superação heroica e do re-despertar hermenêutico: a forma discretamente subversiva do ócio associa-se então a uma fantasia elitista da criação linguística e à sabedoria da tradição” (HABERMAS, 1989, pp. 28-29). Tal desejo de edificação, porém, se dá ao preço do desejo de verdade. Habermas cita Rorty (Rorty *apud* Habermas, 1989, p. 29) quando este afirma em sua obra *A filosofia e o espelho da natureza*: “Os filósofos edificantes não poderão levar a cabo a filosofia, mas podem evitar que ela comece a trilhar o caminho seguro de uma ciência”. Ainda que essa divisão de papéis possa contar com certa simpatia uma vez que a mesma dispensa a filosofia das pretensões exageradas de ser um juiz nas questões da ciência e da cultura, ela, no entanto, não é convincente, “porque é impossível, mesmo a uma filosofia avisada pela pragmática e pela hermenêutica de seus limites, deter-se além das ciências em diálogos edificantes, sem cair imediatamente de novo na esteira da argumentação, isto é, do discurso fundamentador” (HABERMAS, 1989, p. 29).

Para Habermas (1989, p. 29), fica evidente que essa divisão de trabalho existencialista, exclusiva, estabelecida por Rorty, entre filosofia e ciência não pode funcionar. Ora, se a validade das concepções não podem ser balizadas por nenhum outro parâmetro a não ser um acordo alcançado de forma argumentativa, logo tudo “aquilo sobre cuja validade podemos disputar em geral está assentado sobre um fundamento vacilante”. No entanto, a respeito da questão se a base que sustenta a argumentação em torno das disputas no campo da física é mais sólida do que as questões em torno da moral e da estética é uma questão de grau, como aponta a epistemologia pós-empirista, e não uma normalização dos Discursos, esta deixa de ser um critério capaz de distinguir de forma nítida a ciência e o diálogo de edificação filosófica.

Como assinala Habermas (1989, p. 29), os partidários da divisão de trabalho exclusiva no campo do conhecimento sempre olharam com escândalo para aquelas tradições de pesquisa que encarnam de maneira mais enfática o elemento filosófico no interior das ciências. O marxismo e a psicanálise, por exemplo, são vistos como pseudociências, contaminadas por uma mistura híbrida de Discursos normais e não-normais, uma vez que não se enquadram na divisão de trabalho estabelecida, seja pela via de Rorty ou pela via de Jaspers. Entretanto, quando se pensa a partir da história das ciências sociais e da psicologia,

tais abordagens não são consideradas como atípicas; pelo contrário, elas caracterizam de forma bem sucedida o tipo de teoria a partir das quais se baseiam novas tradições de pesquisa.

Para Habermas, o que se diz de Freud pode-se dizer também nessas disciplinas para todos os teóricos que fizeram descobertas pioneiras, seja Durkheim, G. H. Mead, Max Weber, Piaget e Chomsky, a saber, que todos estes pensadores enxertaram um pensamento verdadeiramente filosófico como um potencial explosivo em uma situação de pesquisa social. Como destaca Habermas (1989, p.30),

A função do recalçamento na formação de sintomas, a função do sagrado na instituição da solidariedade, a função do sagrado na instituição da solidariedade, a função da adoção de papéis na formação da identidade, a modernidade como racionalização social, o descentramento como consequência da abstração reflexionante de ações, a aquisição linguística como atividade formadora de hipóteses – cada um desses títulos representa um pensamento a se desenvolver filosoficamente e, ao mesmo tempo, uma problemática passível de tratamento empírico, mas universalista.

Nessas abordagens teóricas é possível vislumbrar contra-ataques empiristas, o que não significa uma busca de unidade das ciências como ponto de convergência; “elas atestam antes uma transformação das ciências humanas no sentido da filosofia do que o cortejo triunfal de abordagens objetivistas como a da neurofisiologia, esse estranho filho dileto dos filósofos analíticos” (HABERMAS, 1989, p. 30).

Assim, não é equivocado pensar para a filosofia com relação a algumas ciências, substituir o papel insustentável do indicador de lugar pelo papel de um guardador de lugar. Isso pode ser visto na inclusão da filosofia “na cooperação científica por toda parte em que os filósofos atuam trazendo subsídios para uma teoria da racionalidade, sem elevar pretensões fundamentalistas ou, mesmo, de tudo englobar num abraço absolutista” (HABERMAS, 1989, p. 30-31). Os filósofos trabalham, pelo contrário, com a consciência falibilista de que aquele papel que a filosofia se julgara capaz de cumprir sozinha só pode ser alcançada a partir de uma combinação bem sucedida de diferentes fragmentos teóricos.

Da perspectiva dos interesses de Habermas (1989, p. 31), é possível observar tal cooperação

[...] entre a epistemologia e a história da ciência, entre a teoria dos atos de fala e diferentes abordagens da pragmática empírica da linguagem, entre as teorias das argumentações informais e diferentes abordagens para a investigação das argumentações naturais, entre éticas cognitivistas e uma psicologia do desenvolvimento moral, entre teorias filosóficas da ação e a investigação da ontogênese das competências de ação.

Entretanto, ao se inserir nessa divisão de trabalho não-exclusivista com as ciências humanas, a filosofia parece colocar em risco sua identidade. Habermas concorda com R. Spaemann no fato de “que toda filosofia ergue uma pretensão de totalidade prática e teórica. Não erguê-la significa não fazer filosofia” (SPAEMANN *apud* HABERMAS, 1989, p. 31). E salienta o fato de que uma filosofia que se esforça, mesmo nesse quadro de uma divisão de trabalho, por esclarecer os fundamentos racionais do conhecer, do agir e do falar conserva de qualquer modo uma relação temática com a totalidade. Entretanto, pode-se perguntar até onde vai a teoria da modernidade, a via de acesso ao todo da cultura, que Kant e Hegel haviam alcançado com seu conceito de razão, seja fundador ou absolutizador? Se a filosofia abre mão de suas funções de juiz nas questões da cultura e nas questões da ciência, ela não estaria consequentemente renunciando sua relação com a totalidade na qual deveria se sustentar enquanto “guardião da racionalidade?”, pergunta Habermas, na mesma página.

No entanto, depois de Max Weber, com a descoberta e a descrição das esferas culturais de valor, a totalidade da cultura e das ciências não precisam mais de nenhuma fundamentação e de nenhuma classificação hierárquica. Como bem ressalta Habermas (1989, p. 32):

Com a ciência moderna, com o direito positivo e as éticas profanas baseadas em princípios, com uma arte que se tornou autônoma e uma crítica de arte institucionalizada, cristalizaram-se três dimensões da razão e isso também sem a intervenção da filosofia. Mesmo sem a orientação da crítica da razão, os filhos e filhas da modernidade aprendem a dissociar e desenvolver a tradição cultural, sob cada um desses aspectos da racionalidade, em questões de verdade, da justiça ou de gosto.

As ciências se constituem como o grande pano de fundo, o grande horizonte que agora determina a o modo de ver dos filhos e filhas da modernidade, de modo que tais ciências ofuscam cada vez mais aqueles elementos pertencentes a imagens do mundo e renunciam a uma interpretação fundante da natureza e da história. Do mesmo modo, as chamadas éticas cognitivas substituem os problemas em torno do bem-viver e focalizam os aspectos estritamente deontológicos, restando uma primazia do justo sobre o bom. Tem-se ainda uma arte autonomizada na qual “a subjetividade libera-se aqui das convenções da percepção cotidiana e da atividade finalizada, dos imperativos do trabalho e da utilidade”. (HABERMAS, 1989, p. 32).

A modernidade, marcada pela autonomização da ciência, da moral e da arte, traz uma realidade epistemológica na qual a ideia de fundação e de justificação perdem seu lugar para a necessidade da mediação. Portanto, um pensamento filosófico que queira ser levado a sério,

ou seja, que não tenha dispensado uma análise das condições do incondicional, tem que levar em consideração a dupla necessidade de mediação. Precisa considerar as seguintes questões: “Como é que a razão dividida em seus elementos pode conservar sua unidade no domínio cultural e como é que as culturas de especialistas, retraídas para altaneiras formas esotéricas, podem preservar o contato com a prática comunicativa do cotidiano?” (HABERMAS, 1989, p. 32).

Nas práticas comunicativas do dia-a-dia, as interpretações cognitivas, as expectativas morais, as expressões e valorações precisam ser interpretadas. Por isso, os processos de entendimento mútuo do mundo da vida necessitam de uma “tradição cultural em toda sua latitude e não apenas das bênçãos da ciência e da técnica” (HABERMAS, 1989, p. 33). Nesse contexto, a filosofia pode atualizar sua relação com a totalidade se abandonar seu papel de árbitro que fiscaliza a cultura e assumir o papel de intérprete que se volta para o mundo da vida. Tem o potencial de auxiliar num movimento que possibilite a cooperação do fator cognitivo-instrumental com o moral-prático e o estético-expressivo. A filosofia pode manter aberta uma via de estratégias teóricas profícuas no interior do sistema da ciência e oferecer, para além da ciência, um serviço de tradução, de modo que se estabeleça uma mediação entre o mundo do cotidiano e uma modernidade cultural retraída em seus domínios, quando ela confere autoridade epistêmica à comunidade dos que cooperam e falam uns com os outros, a filosofia pragmatista e a filosofia hermenêutica abriam esse caminho. Como afirma Habermas (1989, p. 33):

Essa prática comunicativa cotidiana possibilita um entendimento mútuo orientado por pretensões de validade – e isso como única alternativa à atuação mais ou menos violenta de uns sobre os outros. Mas, como as pretensões de validade que associamos, no diálogo, às nossas convicções visam além de cada contexto particular, como elas remetem além de horizontes limitados, no espaço e no tempo, segue-se que todo acordo alcançado ou reproduzido comunicativamente deve se apoiar num potencial de razões que podem ser atacadas, mas não deixam de ser razões. Razões são coisas de um estofado especial; elas forçam-nos a tomar posição por sim ou por não.

Dessa maneira, pode-se perceber, embutido nos fatores do agir orientado para o entendimento, um fator de incondicionalidade, uma questão de possibilidade de fundamentação. Há um interesse filosófico em ver as práticas de justificação social mais do que meras práticas. É com este interesse que a filosofia se agarra ao papel de guardião da racionalidade.

2.6 A crítica de Lorenz Puntel ao pensamento pós-metafísico habermasiano

2.6.1 Jürgen Habermas e a leitura pragmática da Filosofia transcendental

Como põe em relevo Manfredo Oliveira (2012a, p. 87), segundo Habermas, a história do pensamento ocidental pode ser pensada em três grandes períodos: a) a Metafísica – trata da consideração do ser dos entes; b) a Epistemologia – cuja questão básica consistiu no conhecimento dos objetos ou dos fatos; c) a Semântica – que tomou a forma essencial das sentenças declarativas como sua preocupação primeira.

A filosofia se vê diante de dois desafios fundamentais no momento presente. Nas palavras de Habermas (2004c, p. 8):

Trata-se, de um lado, da questão ontológica do naturalismo: como a normatividade (incontornável da perspectiva dos participantes) de um mundo da vida linguisticamente estruturado, no qual ‘sempre já’ nos encontramos como sujeitos capazes de falar e agir, pode ser conciliada com a contingência de um desenvolvimento histórico-natural de formas de vida socioculturais. De outro, trata-se da questão epistemológica do realismo: como conciliar a suposição de um mundo independente de nossas descrições, idêntico para todos os observadores, com a descoberta da filosofia da linguagem segundo a qual nos é negado um acesso direto, não mediatizado pela linguagem, à realidade “nua”.

Como ressalta Manfredo Oliveira, no nível ontológico, se coloca a questão do naturalismo. “A compatibilidade entre a normatividade irrecusável que marca o mundo vivido linguisticamente estruturado e a contingência da evolução histórico-natural das formas histórico-sociais de vida que é fática” (OLIVEIRA, 2012a, pp. 87-88); no nível epistemológico, emerge a questão do realismo. Trata-se de pensar em como conciliar a tese da pressuposição necessária de um mundo objetivo independente de nossos esquemas conceituais e igual para todos os observadores com a tese central da reviravolta linguística de que não é possível um acesso direto, não linguisticamente mediado, a uma realidade desnuda. (OLIVEIRA, 2012a, p. 88).

Assim, como afirma Oliveira (2012a, pp. 87-88), para Habermas, a filosofia tem diante de si um grande desafio: a articulação de um novo paradigma teórico, que tem como ponto de partida, a reviravolta linguística iniciada por Frege e radicalizada, consolidada por Wittgenstein teve seu cerne, basicamente, na substituição de uma “análise mentalista” das sensações, representações e juízos por uma “análise semântica” das expressões linguísticas.

Em *Verdade e Justificação*⁴⁹, Habermas distingue dois sentidos do viés linguístico. Primeiramente, elege o paradigma linguístico como uma alternativa frente ao paradigma mentalista, enquanto que outros o tomam como uma simples inovação metodológica. “Estes simplesmente empregam as ferramentas da semântica formal e da análise lógica para resolver os antigos problemas de Hume e Kant (estou citando Rorty)” (HABERMAS, 2004a, p. 44). O pensador alemão estabelece uma distinção entre um sentido forte e um sentido fraco do viés linguístico e afirma que nem Quine nem Carnap assumem um novo paradigma, mas que o único a assumi-lo, pelo menos de início, é Wittgenstein em seu *Tractatus*. Este opera essa mudança quando escreve que a gramática da linguagem é a essência do mundo.

Como afirma Dummett em seu livro sobre a história da filosofia analítica, foi só com esse movimento que os pensamentos foram colocados ‘fora da mente’. Se os significados ‘não estão na cabeça’, como quer Putnam, só a linguagem pode ser o veículo intersubjetivo pelo qual esses significados tomam corpo. É uma mudança de perspectiva com a qual Carnap jamais teria concordado. (HABERMAS, 2004a. p. 45).

Para Habermas (2004a, p. 51-52), a mudança paradigmática, da filosofia mentalista para a filosofia da linguagem se desdobrou de duas maneiras: a) com Frege e a tradição analítica em geral que se interessam antes de tudo pela função representativa da linguagem e pela estrutura propositiva de sentenças afirmativas simples enfocando assim a relação entre a sentença e o fato; b) com Heidegger e os filósofos hermeneutas que analisam a função por meio da qual a linguagem comum revela o mundo e procuram encontrar as visões de mundo inscritas nas características gramaticais da linguagem. Trata-se de dois caminhos distintos: de um lado, os instrumentos da análise lógica; e de outro, o método da linguística do conteúdo. Ambos, no entanto, tanto a abordagem da semântica da forma quanto a abordagem holística da semântica do conteúdo, incorrem no mesmo erro ao caírem numa falácia abstrativa: “desconsideram os aspectos pragmáticos do diálogo, que Humboldt, constituíam o próprio lugar da racionalidade comunicativa”. (HABERMAS, 2004a, p. 52).

Como acentua Habermas (2004a, p. 52-53), a estrutura mais abrangente proposta por Humboldt⁵⁰ postula três níveis analíticos diferentes e igualmente importantes, a saber: 1)

⁴⁹ Nesse livro Habermas afirma que a parte mais substancial são as questões de filosofia teórica. Destaca que antes deste livro, só tratou de questões epistemológicas no contexto de sua *Teoria da ação comunicativa*. No livro em questão passa a se debruçar nestas questões pelo que elas são em si mesmas: a) a questão de como defender o realismo segundo o viés pragmático; b) como salvar uma concepção não-epistêmica da verdade diante da inevitável interpenetração entre linguagem e realidade; c) como reconciliar o realismo epistemológico com o construtivismo moral. (HABERMAS, 2004c, p. 8).

⁵⁰ A respeito da perspectiva de Humboldt, Manfredo Oliveira destaca que ele “afirmava que só com o auxílio da linguagem captamos o mundo, seus objetos, propriedades e relações, e a linguagem é sempre um todo, uma

Visões de mundo linguísticas; 2) Estrutura pragmática da fala; 3) Condições necessárias para a representação dos fatos. Para Habermas (2004c, p. 9),

Seguindo de perto as pegadas do platonismo, a filosofia da consciência privilegiara o interior em relação ao exterior, o privado em relação ao público, a imediação da vivência subjetiva em relação à mediação discursiva. A teoria do conhecimento tomara o lugar de uma Filosofia Primeira, enquanto a comunicação e o agir caíram na esfera dos fenômenos, ou seja, ficaram com um status derivado. Depois da passagem da filosofia da consciência para a da linguagem, era de supor, não uma reversão dessa hierarquia dos passos de explicação, mas sua nivelção. Pois a linguagem presta-se tanto à comunicação como à representação; e o proferimento linguístico é, ele mesmo, uma forma de agir que serve ao estabelecimento de relações interpessoais.

Como nos mostra Oliveira (2012a, p. 88), na ótica de Habermas, na modernidade, a teoria do conhecimento ocupa a posição de nova “filosofia primeira”, que carrega em seu arcabouço a herança de todas as dicotomias do pensamento metafísico oriundo de Platão. No entanto, a reviravolta linguística que se coloca como paradigma radicalmente novo, perde esse caráter de novidade pela concentração na estrutura da sentença declarativa, o que levou à continuação da filosofia da consciência por outros meios, agora com instrumentos semânticos. Somente a reviravolta pragmática pôde efetivar “as virtualidades já presentes na primeira fase da reviravolta linguística e de considerar a linguagem em sua integralidade, uma vez que ela serve tanto para a apresentação como para a comunicação, e o proferimento linguístico é ele mesmo uma forma de ação”. (OLIVEIRA, 2012b, p. 88).

Como ressalta Habermas (2004a, p. 53), as abordagens hermenêutica e analítica localizam-se respectivamente no primeiro e no terceiro níveis. Ambas afirmam o primado da semântica sobre a pragmática. Mesmo quando o Wittgenstein tardio mudou de perspectiva, a alternativa básica continuou inalterada. As filosofias da linguagem do século passado deixaram como herança, de um lado, uma cisão entre o historicismo de nível superior dos jogos de linguagem de Wittgenstein e as revelações de mundo ontológicas de Heidegger; e de outro lado, a continuação empirista da semântica da verdade de Frege. Habermas, aponta, entretanto, que alguns autores como Dummett, Putnam e Brandom ocupam o espaço mediano da pragmática formal. Estes se voltam contra duas frentes: o contextualismo dos seguidores

estrutura, cujas partes devem ser vistas em sua função no todo. Fazemos isso, no entanto, sempre numa linguagem determinada, de uma forma determinada. Cada linguagem contém uma transformação do mundo em linguagem, uma visão de mundo (*Weltansicht*), uma concepção específica do mundo e de sua estrutura, uma ontologia própria. Nesse sentido, se a cultura é criadora de linguagem, a linguagem é, perante o indivíduo, um poder que determina seu pensamento e sua experiência na forma de sua visão do mundo. (OLIVEIRA, 2014, p. 200).

dos dois baluartes do século, Wittgenstein e Heidegger, mas também contra uma análise linguística frouxa que procura resolver por novos meios os antigos problemas de Hume e Kant. Como afirma Habermas (2004c, pp. 9-10),

[...] mesmo depois da virada linguística, o *mainstream* da filosofia analítica se ateu ao primado da proposição enunciativa e de sua função de representação. A tradição da semântica da verdade fundada por Frege, o empirismo lógico de Russel e do Círculo de Viena, as teorias da significação de Quine a Davidson e de Sellars a Brandom partem todos da ideia de que a análise da linguagem deve tratar a proposição enunciativa ou a asserção como o caso paradigmático. Com exceção do segundo Wittgenstein e de seus discípulos não-ortodoxos (...), a filosofia analítica deu continuidade à teoria do conhecimento por outros meios. Como sempre, as questões da teoria da comunicação e da ação, da moral e do direito foram consideradas de segunda ordem.

Como põe em destaque Manfredo Oliveira (2012a, p. 89), a tarefa mais fundamental em nossos dias, para Habermas, é articular uma releitura pragmática da filosofia transcendental, que levantou a pretensão de reconstruir as condições universais e necessárias sob as quais algo pode tornar-se objeto da experiência e do conhecimento. Para tal empreendimento “Habermas defende a tese da co-originariedade de exposição, comunicação e a ação como as dimensões constitutivas da linguagem, o que significa dizer que a linguagem humana é sempre relação ao mundo e relação aos outros sujeitos.” (OLIVEIRA, 2012b, p.88). Nas palavras de Habermas (2004c, p. 9),

Ao estabelecer uma relação intersubjetiva entre falante e ouvinte, o ato de fala está ao mesmo tempo numa relação objetiva com o mundo. Se concebemos “entendimento mútuo” como o telos inerente à linguagem, impõe-se a co-originalidade de representação, comunicação e ação. Uma pessoa entende-se com outra sobre alguma coisa no mundo. Como representação e como ato comunicativo, o proferimento linguístico aponta em duas direções ao mesmo tempo: o mundo e o destinatário.

Nessa perspectiva apresentada por Habermas (2004c, p. 11), compreender uma expressão significa saber como alguém poderia se utilizar dela para se entender com outra pessoa sobre alguma coisa. Sendo assim, se podemos compreender uma oração apenas em relação com as condições nas quais a empregamos em proferimentos racionalmente aceitáveis, deve haver, portanto, uma conexão interna entre a função representativa da linguagem e as condições de sucesso da comunicação. Assim, conclui-se “que as funções da representação e da comunicação se pressupõem mutuamente, ou seja, são co-originais”. (HABERMAS, 2004c, p. 11).

No entanto, como ressalta Habermas (2004c, p.12), “uma pragmática que conta com a constituição linguística do mundo da vida como um todo e leva em igual consideração as diversas funções linguísticas não precisa se comportar de modo antiteórico”. Ela não tem que se limitar (a exemplos dos discípulos de Wittgenstein) ao ofício terapêutico de uma fenomenologia linguística, nem tampouco ter como pretensão (a exemplo dos discípulos de Heidegger) a superação epocal de uma cultura platonicamente alienada.

A essa autonomização da função de abertura ao mundo própria da linguagem, Habermas juntamente com Apel respondem “com uma teoria dos interesses do conhecimento que deveria reconduzir a hermenêutica a um papel em que ela se absteria de toda metafísica. No entanto, *Conhecimento e interesse* também se viu determinado pelo primado dos questionamentos da teoria do conhecimento”. (HABERMAS, 2004c, p. 13).

Por isso, como põe em relevo Habermas, ainda estavam presentes nele os temas que ocuparam um lugar secundário no caminho para a Teoria do agir comunicativo. “*Conhecimento e interesse* respondeu às questões básicas da filosofia teórica no sentido de um naturalismo fraco e de um realismo cognitivo calcado sobre a pragmática transcendental”. (HABERMAS, 2004c, p. 13) Porém, esses temas deixaram de vigorar, uma vez que se tornou supérflua a necessidade de uma justificação epistemológica da teoria crítica da sociedade em virtude da tentativa de uma fundamentação direta pela pragmática linguística. Desde então, foi de modo independente das condições transcendentais do conhecimento que o pensador alemão analisou os pressupostos pragmáticos da ação orientada ao entendimento mútuo.

Habermas (2004c, pp. 13-14) se propõe a retomar sob as premissas dessa teoria da linguagem os problemas que permaneciam suspensos, postos por um pragmatismo de inspiração kantiana. Se a pragmática formal surgiu da necessidade de uma teoria sociológica da ação, cabia ainda a ela “explicar as forças de determinação, favoráveis à integração social, inerentes aos atos de fala pelos quais os falantes levantam pretensões de validade criticáveis e levam seus ouvintes a tomadas de posição racionalmente motivadas”.

O pragmatismo kantiano, cuja concepção Habermas partilha com Hilary Putnam, apoia-se no fato transcendental de que, ao deixarem afetar-se por razões, sujeitos capazes de falar e agir podem aprender. E mais, a longo prazo, inclusive, não podem não aprender. Uma vez deflacionada pragmaticamente a conceitualidade kantiana, análise transcendental “significa a busca de condições supostas universais, mas apenas inevitáveis, que devem ser preenchidas para que determinadas práticas ou operações fundamentais possam ocorrer”. (HABERMAS, 2004c, p. 18). Como acentua Habermas (2004c, p. 18-19),

No lugar da certificação auto-reflexiva de uma subjetividade ativa in foro interno, para além de espaço e tempo, entra a explicação de um saber que é de natureza prática e habilita sujeitos capazes de falar e agir a partilhar de tais práticas privilegiadas e a realizar operações correspondentes. Não se trata mais de juízos empíricos, mas de proposições gramaticais, objetos geométricos, gestos, atos de fala, textos, contas, enunciados de encadeamento lógico, ações, relações ou interações sociais; trata-se, portanto, em geral, de tipos elementares de comportamento regido por regras. [...] O saber intuitivamente adquirido sobre como se faz algo – o domínio prático de uma regra de produção ou o fato de conhecer bem uma práxis – goza de primazia sobre o saber explícito relativo às regras. O saber implícito relativo às regras, encontrado nessas “aptidões”, sustenta o conjunto ramificado das práticas e operações fundamentais de uma sociedade nas quais sua forma de vida se articula. Por causa da natureza implícita e de certo modo holística desse saber de uso, Husserl já descrevera o mundo da vida intersubjetivamente partilhado como um “pano de fundo” presente de maneira não-temática.

Dessa forma, o objeto da análise transcendental deixa de ser uma “consciência em geral” desprovida de origem e que formaria o núcleo comum de todos os espíritos empíricos e a investigação passa a voltar-se muito mais para as estruturas profundas do pano de fundo do mundo da vida, estruturas que tomam forma nas práticas e operações de sujeitos capazes de falar e agir. “A análise transcendental procura os traços invariáveis recorrentes na diversidade histórica das formas de vida socioculturais. Por consequência, ampliam-se, no questionamento transcendental mantido firme, as perspectivas da investigação” (HABERMAS, 2004a, p. 19). Tendo em vista que o conceito da experiência⁵¹ é compreendido pragmaticamente, o conhecimento passa a ser considerado uma função de processos de aprendizagem⁵², para os quais o conjunto das práticas do mundo da vida fornece sua contribuição⁵³. O resultado disso

⁵¹ “A experiência que se apresenta em enunciados empíricos não é mais derivada introspectivamente da faculdade subjetiva da “sensibilidade”, por meio da auto-observação do sujeito cognoscente. Ela é agora analisada da perspectiva de um ator envolvido, no contexto que põe à prova as ações guiadas pela experiência. O mentalismo viveu o “mito do dado”; após a virada linguística, foi-nos vedado um acesso a uma realidade interna ou externa que não fosse mediado pela linguagem [...] Performativamente vivenciado, o fracasso ante a realidade pode, contudo, apenas abalar, não refutar, as concepções que estão subjacentes de maneira não-temática. O controle da ação pelo sucesso não substitui a autoridade dos sentidos em sua função de garantir a verdade. Mas dúvidas empíricas suscitadas pela perturbação de uma ação podem ativar discursos que levem a interpretações corretas.” (HABERMAS, 2004c, p. 19-20).

⁵² “A solução construtiva dos problemas provocados por uma perturbação das práticas habitualizadas conduz a convicções modificadas, que por sua vez são e precisam ser postas à prova. Do ponto de vista pragmático, os conhecimentos resultam do processamento inteligente de decepções performativamente vivenciadas. [...] a totalidade das práticas que se entrelaçam constituindo uma forma de vida torna-se relevante de um ponto de vista epistemológico. [...] A dimensão epistêmica atravessa de tal modo todas as esferas não-epistêmicas da ação que o questionamento transcendental precisa se estender às estruturas fundamentais do mundo da vida como um todo”. (HABERMAS, 2004c, p. 20-21).

⁵³ “O mundo da vida engloba diferentes tipos de atividade regida por regras. Os discursos e os atos de fala distinguem-se conforme a linguagem é empregada essencialmente para atender a fins de comunicação ou de representação. [...] A “ascensão” da ação ao discurso significa que os recursos do mundo da vida podem ser mobilizados em toda a sua amplitude para o processamento cognitivo dos problemas que se põem no trato

é uma arquitetônica de mundo da vida e mundo objetivo, à qual corresponde um dualismo metodológico de compreensão e observação.⁵⁴

Como afirma Oliveira (2012a, p. 89),

A leitura pragmática do transcendental provoca uma deflação do pensamento de Kant, de tal maneira que agora a análise transcendental significa a busca de condições presumivelmente universais e inevitáveis somente, de fato que tornam os sujeitos capazes de linguagem e de ação aptos a participar de determinadas práticas e executar certas obras. Não se trata mais aqui de juízos da experiência, mas de tipos elementares de comportamentos regrados, de tal modo que a análise transcendental vai tematizar as regras que subjazem aos mundos vividos como sua condição de possibilidade e que se encarnam nas práticas e nas obras desses sujeitos. A análise transcendental busca os traços invariantes que retornam na pluralidade histórica de formas de vida socioculturais... Linguagem e realidade estão mutuamente imbricados, de tal modo que toda experiência humana é linguisticamente impregnada.

Como destaca Habermas (2004a, pp. 55-56), o pragmatismo kantiano explica as duas coisas: tanto a questão da experiência do senso comum de ter de lidar com a resistência de uma realidade decepcionante como o fato de que não temos nenhum acesso imediato a uma realidade não interpretada ou desnuda. Há duas ideias que precisam ser integradas na mesma estrutura conceitual. Por um lado, o viés pragmático não nos possibilita levantar dúvidas quanto à existência de um mundo percebido independentemente de nossas descrições e visto

prático com o mundo. [...] Tanto prática como semântica, a referência a objetos nos confronta com “o” mundo, enquanto a pretensão de verdade que levantamos para os enunciados sobre objetos nos confronta com a contradição “dos outros”. O olhar vertical sobre o mundo objetivo justapõe-se à relação horizontal com os membros de um mundo da vida intersubjetivamente partilhado. A objetividade do mundo e a intersubjetividade do entendimento mútuo remetem uma à outra. Isso modifica a imagem do sujeito transcendental, que, por assim dizer, se põe diante dos objetos fenomênicos num mundo por ele constituído. Os sujeitos enredados em suas práticas referem-se, a partir do horizonte de seu mundo da vida, a alguma coisa no mundo objetivo, que eles, não importa se na comunicação ou na intervenção, supõem como um mundo de existência independente e idêntico para todos. Essa suposição exprime a facticidade de todos os desafios e contingências provocados e, a um só tempo, limitados pela rotina da compreensão e da ação”. (HABERMAS, 2004c, p. 21, 24).

⁵⁴“Essa arquitetônica do “mundo da vida” e do “mundo objetivo” é acompanhada de um dualismo metodológico entre compreender e observar. [...] Essa clássica diferença é substituída pelo dualismo entre as perspectivas da segunda e da terceira pessoa – entre o trabalho de interpretação de um participante da comunicação e a percepção de objetos por um observador. [...] Dois problemas como consequência: a objetividade do conhecimento é ameaçada, e a diferença entre mundo e intramundano é apagada. Com a destranscendentalização altera-se o próprio conceito do transcendental. A consciência transcendental perde as conotações de uma grandeza situada “no além”, no âmbito do inteligível; na forma dessublimada da práxis cotidiana comunicativa, ela desce à terra. O mundo da vida profana assumiu o lugar transmundano do numenal. Mesmo que mantenha o questionamento transcendental, o pragmatismo abranda a oposição entre o transcendental e o empírico. Sem dúvida, mesmo o uso comunicativo da linguagem ainda exorta os participantes a íngremes idealizações. Na medida em que os falantes se orientam por pretensões de validade incondicional e supõem uns dos outros plena responsabilidade, seu alvo está além de todos os contextos contingentes e meramente locais. Mas esses pressupostos contrafactuais tem sua sede na facticidade das práticas cotidianas. Os sujeitos capazes de falar e agir aprendem no decorrer de sua socialização as práticas fundamentais de seu mundo da vida e o correspondente saber relativo às regras. Para que o entendimento mútuo e o agir comunicativo, por meio do qual o mundo da vida se reproduz, não desmoronem, eles não poderão evitar fazer idealizações”. (HABERMAS, 2004c, p. 24-25).

como o mesmo por todos nós. Por outro lado, não podemos sair do círculo da “nossa” linguagem, de modo que nosso conhecimento falível não pode ter justificações fundamentais. Habermas articula este argumento em três passos:

1) O pragmatismo kantiano, a filosofia transcendental, ainda está em busca de condições supostamente universais, ou seja, “condições necessárias para as práticas e realizações básicas de um sujeito que fala e age, bem como para as estruturas profundas dos mundos vitais partilhados intersubjetivamente nos quais esses sujeitos se socializam”. A pragmática formal, ao contrário da filosofia transcendental, “só faz alegações transcendentais fracas em favor de uma análise dos inevitáveis pressupostos de facto da fala, do conhecimento e da ação”. As condições transcendentais funcionam a partir de então como um dado *a priori*, tendo em vista que nossas vivências estão imersas em uma forma cultural de vida, que, no entanto, não se localizam num mundo inteligível fora do espaço e do tempo. “Dessa maneira”, afirma Habermas, “compatibilizam-se Kant e Darwin”. (HABERMAS, 2004a, p. 56-57).

2) Para Habermas, “a inserção da busca dos traços universais de nossas competências mais básicas num pano de fundo naturalista não combina com uma imagem representacionista do conhecimento humano como o “espelho da natureza” (HABERMAS, 2004a, p. 57). O conhecimento é o resultado de três processos simultâneos, que se corrigem entre si, a saber: a) “a atitude de resolver problemas diante dos riscos impostos por um ambiente complexo”; b) “a justificação das alegações de validade diante de argumentos opostos”; c) “um aprendizado cumulativo que depende do reexame dos próprios erros”. (HABERMAS, 2004a, p. 57).

3) Esse contexto, no entanto, “não deve conduzir à negação da verdade e da objetividade” (HABERMAS, 2004a, p. 58). Enquanto temos que lidar com problemas dos quais não é possível escapar, precisamos pressupor, “não só na fala como também na ação, um mundo objetivo que não foi construído por nós e que é em grande parte o mesmo para todos nós” (HABERMAS, 2004a, p. 58). Habermas concorda com Putnam, quando este diz que não existe uma linguagem do mundo – um livro da natureza que se imporia aos nossos espíritos. “Só existem as linguagens que inventamos a partir de diversos pontos de vista”. (HABERMAS, 2004a, p. 58). Dependendo das linguagens teóricas que forem escolhidas, pode haver descrições diferentes que podem referir-se, porém, às mesmas coisas. Assim, “o mundo não deve ser concebido como a totalidade dos fatos dependentes da linguagem, mas com a totalidade dos objetos”. (HABERMAS, 2004a, p. 58). Habermas ainda salienta que “a esse conceito semântico do mundo como um sistema de referências possíveis corresponde o conceito epistemológico do mundo como a totalidade dos constrangimentos que se impõem

implicitamente sobre as diversas maneiras pelas quais podemos vir a saber o que está acontecendo no próprio mundo” (HABERMAS, 2004a, p. 58).

Como afirma Manfredo Oliveira (2012a, p. 93), Habermas considera o “realismo pragmático”, a postura de Putnam, uma posição perfeitamente aceitável em sua própria posição. Os sujeitos se relacionam em suas práticas cotidianas a partir do horizonte de seu mundo vivido partilhado intersubjetivamente, em sua comunicação ou em suas intervenções, se referem a algo no mundo objetivo que eles reconhecem como algo independente e idêntico para todos, e enquanto algo que se distingue fundamentalmente da comunicação intersubjetiva. “Putnam, segundo Habermas, combina um pluralismo teórico de descrições científicas com uma teoria do conhecimento de um realismo interno” (OLIVEIRA, 2012a, p. 93).

Como salienta Habermas (2004a, p. 59), o conceito de conhecimento como representação não pode ser dissociado do conceito de verdade como correspondência. Se a linguagem e a realidade estão de uma maneira indissolúvel para nós, a verdade de uma sentença só pode ser justificada com a ajuda de outras sentenças já estabelecidas como verdadeiras. Isso aponta para uma concepção anti-fundacionista do conhecimento e da justificação e, concomitantemente, para a noção de verdade como coerência. No entanto, caso concebamos a verdade como uma possibilidade justificada de afirmação, deixaremos de lado um aspecto importante quando efetivamente alegamos a verdade de algo, a saber: “a verdade que alegamos para uma proposição aqui e agora, no nosso contexto e na nossa linguagem, deve transcender qualquer contexto dado de justificação”. (HABERMAS, 2004a, p. 59).

Nessa perspectiva, cabe ainda ao pragmatismo kantiano explicar o vínculo interno entre a justificabilidade e a verdade. Habermas (2004a, p. 60) afirma que até há pouco tempo, procurava explicar a verdade em função de uma justificabilidade ideal. De lá para cá, percebe que tal assimilação não é possível. Reformula então o antigo conceito de verdade, que embora não estivesse errado, era incompleto. “A redenção discursiva de uma alegação de verdade conduz à aceitabilidade racional, não é à verdade”. (HABERMAS, 2004e, p. 60). Mas o que faz com que participantes de uma discussão sintam-se autorizados a aceitar como verdadeira uma proposição controversa, bastando para isso que tenham esgotado todas as razões disponíveis a favor e contra essa proposição e assim estabelecido a aceitabilidade racional dela? Resta explicar tal tarefa, conforme Habermas.

Habermas (2004a, pp. 61-62) procura responder a essa questão no quadro de uma crítica ao contextualismo de Richard Rorty. No nível do discurso racional, o modo performativo caracterizado por uma suposição incondicional de verdade é colocado em

suspensão e transformado na peculiar ambivalência dos participantes de um discurso. Estes assumem uma atitude hipotética e falibilista em relação a alegações que, sendo problemáticas, precisam de justificação, mas que, por outro lado, na medida em que pretendem uma validade incondicional, apontam para além do contexto dado de justificação. Tal referência a algo que se situa no mundo objetivo traz à mente dos participantes o fato de que o conhecimento em questão surgiu em primeiro lugar do conhecimento das pessoas enquanto agentes. Dessa maneira, não pode ser esquecido o papel transitório desempenhado pela argumentação no contexto mais amplo do mundo da vida. Nas palavras de Habermas (2004a, p. 63):

[...] A relação intrínseca entre verdade e justificação é revelada pela função pragmática de conhecimento que oscila entre as práticas cotidianas e os discursos. Os discursos são como máquinas de lavar: filtram aquilo que é racionalmente aceitável para todos. Separam as crenças questionáveis e desqualificadas daquelas que, por um certo tempo, recebem licença para voltar ao *status* de conhecimento não-problemático.

Como afirma Manfredo Oliveira (2012a, p. 93), Habermas é consciente de que a deflação do esquema da filosofia transcendental de Kant, que significou a passagem de uma concepção transcendental-idealista para uma concepção transcendental-pragmática do transcendental, tem grandes consequências para a filosofia, uma vez que a releitura pragmática da problemática transcendental traz à tona novamente os problemas que Kant pretendia ter superado com sua filosofia transcendental: o problema do relativismo e do ceticismo. Para Habermas, essas consequências paradoxais são decorrentes não tanto da releitura pragmática, mas da concepção de conhecimento como representação a que Kant permaneceu vinculado.

Para Oliveira, aqui se coloca a proposta própria de Habermas para a superação desses paradoxos. Trata-se da vinculação da problemática transcendental-pragmática com um naturalismo fraco, o que vai desembocar, com a afirmação do primado genético da natureza frente à cultura, numa concepção epistemológica realista. É neste ponto que se situa, para Habermas, a problemática fundamental da filosofia contemporânea, ou seja, “o desafio de juntar o ‘primado epistêmico’ do mundo linguístico do mundo vivido com o ‘primado ontológico’ de uma realidade independente da linguagem, que impõe limitações às nossas práticas” (OLIVEIRA, 2012a, p. 94). Nesse cenário, Habermas enfrenta dois principais obstáculos: 1) O naturalismo forte de Quine, que reduz todo tipo de conhecimento ao conhecimento das ciências empírico-analíticas. Aqui, “a análise conceitual das práticas do mundo vivido é substituída por uma explicação científica, neurológica ou biogenética. Dessa forma, cai a distinção entre a reconstrução compreensiva de nossos mundos vividos e a

explicação causal dos eventos no mundo objetivo”. (OLIVEIRA, 2012a, p. 94). 2) Heidegger, que por um lado, faz da diferença ontológica entre ser e ente o cerne da reflexão filosófica, com isso ele “historificou o próprio *a priori* do sentido, sem com isso incorrer no perigo que se constitui quando a esfera transcendental coincide com o próprio fluxo das contingências intra-históricas”. (OLIVEIRA, 2012a, p. 94). Por outro, defende uma espécie de fatalismo de sentido que foge à nossa capacidade de consciência, “contrapondo-se assim à autocompreensão de seres autônomos que se movimentam através de razões na direção de tomadas de posição racionalmente motivadas”. (OLIVEIRA, 2012a, p. 94).

Como afirma Manfredo Oliveira (2012a, p. 95),

O naturalismo fraco proposto por Habermas se radica numa única pressuposição metateórica: nossos processos de conhecimento no quadro das formas de vida histórico-sociais de alguma forma dão continuidade a processos de aprendizagem evolucionários prévios que produziram as estruturas de nossas formas de vida. Nessa perspectiva, as estruturas transcendentais que possibilitam nossos processos de conhecimento se revelam como resultado de processos de aprendizagem menos complexos de natureza histórico-natural, e através disso adquirem seu conteúdo cognitivo. Essa postura não implica, contudo, qualquer tipo de reducionismo, como é o caso do naturalismo forte. O naturalismo fraco distingue claramente a “perspectiva interior” do mundo da vida da “perspectiva exterior” do mundo objetivo. Ele só une as perspectivas teóricas que continuam diferenciadas no nível metateórico através da suposição da continuidade entre natureza e cultura.

Ao refletir a respeito do status teórico da pragmática universal, Manfredo Oliveira (2001, p. 391) afirma que a tarefa universal da pragmática “consiste em identificar e reconstruir as condições universais de compreensão possível”. Trata-se de levantar as pressuposições universais da ação comunicativa em busca de compreensão. Para Habermas, a ação comunicativa é o tipo fundamental de ação social. No entanto, entre os diversos tipos de ação comunicativa, ele vai tratar, de forma exclusiva, das ações linguísticas, não considera, portanto, as ações não verbalizadas.

Como destaca Manfredo Oliveira (2001, p. 334), a teoria da ação comunicativa não se contrapõe à pragmática universal, mas tenta aprofundá-la na medida em que ele vai estabelecer um diálogo de forma sistemática, entre filosofia analítica, sobretudo na forma apresentada pela Escola de Oxford, e a filosofia hermenêutica. O ponto comum dessas duas correntes de pensamento é a superação de uma consideração da dimensão semântica da linguagem, que é comum a ambas as correntes. Trata-se de considerar a dimensão pragmática como a dimensão central da linguagem humana. Para Oliveira, Habermas vai estabelecer a vinculação entre a “teoria dos atos de fala” e o conceito de “mundo vivido”, “tal qual

trabalhado na hermenêutica, ou seja, não mais a partir do paradigma da consciência como foi o caso ainda na filosofia tardia de Husserl, na perspectiva de uma fenomenologia e psicologia da percepção, mas na perspectiva linguística da “significação”. (OLIVEIRA, 2001, p. 334). Nessa perspectiva, o mundo vivido é considerado a partir do processo de entendimento no qual diferentes atores se entendem a partir de um pano de fundo comum sobre algo no mundo objetivo dos fatos, no mundo social das normas de ação e mundo subjetivo das vivências. O mundo vivido se constitui como a condição de possibilidade do processo comunicativo: “ele é um reservatório de evidências e de convicções inabaladas, que constitui o sentido intersubjetivamente partilhado a partir do qual as pessoas podem comunicar-se”. (OLIVEIRA, 2001, p. 334).

Ainda sobre o conceito de mundo vivido, explicita Manfredo Oliveira (2001, pp. 335-336):

Trata-se, aqui, de um depósito de “esquemas” interpretativos, que se articula linguisticamente e se transmite por meio da tradição. Constitutivos do mundo vivido são a linguagem e a cultura, pois ambos constituem o “em que” os sujeitos na comunicação se entendem sobre algo. Nesse sentido, Habermas fala de uma “quase-transcendência” do horizonte de entendimento, já que enquanto horizonte ele não é propriamente tema de entendimento, mas seu espaço possibilitador [...] O mundo vivido é [...] o pano de fundo não explicitado do agir comunicativo e, enquanto tal, o depósito cultural de convicções de uma comunidade humana, o lugar onde se movimentam os que agem comunicativamente. Portanto, as estruturas do mundo vivido estabelecem as formas de intersubjetividade [...] É esse saber implícito que fornece aos agentes uma interpretação prévia das relações possíveis entre os três conceitos formais de mundo: o mundo objetivo, o mundo social e o mundo subjetivo, que serve para introduzir no mundo vivido, já interpretado quanto ao conteúdo, as situações problemáticas.

Na ótica de Habermas, as estruturas simbólicas do mundo da vida são reproduzidas pela continuação do saber válido, da estabilização da solidariedade grupal e da formação de sujeitos responsáveis. Como ainda afirma Oliveira (2001, p. 336), trata-se de um tríplice procedimento que corresponde aos três componentes do mundo vivido: a “reprodução cultural”, a “integração social” e a “solidariedade”. O mundo da vida é a condição universal de toda comunicação linguisticamente mediada. Ele tem um *a priori*, mas trata-se de um *a priori* diferente do que se apresenta em Kant que é uma estrutura da subjetividade transcendental fora do mundo e da história. Trata-se de “um *a priori* de sentido que se constitui no processo de interação social, portanto relativo às formas do entendimento intersubjetivo, inserido na própria sociabilidade do entendimento pela mediação da linguagem” (OLIVEIRA, 2001, p. 337).

Como destaca Manfredo Oliveira (2001, p. 337), por ser constituído historicamente, esse *a priori* é sujeito a falhas que causam distúrbios no processo de interação social. Diante da falha na reprodução cultural aparece como sintoma a perda de sentido, o que ocasiona crises de legitimação social e de orientação pessoal. Um processo de integração social deficiente provoca o estado de anemia e as crises correspondentes de insegurança da identidade coletiva e da alienação pessoal. “O fracasso do processo de sociabilização se mostra nas patologias psíquicas e nas crises correspondentes de ruptura com a tradição e da perda de motivação” (OLIVEIRA, 2001, p. 337).

Assim, como já destacamos anteriormente com Manfredo Oliveira (2012a, p. 95), a posição filosófica de Habermas só é inteligível se for situada no contexto da reviravolta linguística. Por isso o ponto de partida para qualquer articulação filosófica: somente no seio da linguagem é que algo pode ser objeto de consideração filosófica. Dito de outro modo, os conteúdos da filosofia não existem sem sua articulação linguística. Afirma Oliveira (2012a, p. 95):

Portanto, a consideração da linguagem em sua dupla dimensão, exposição e comunicação em sua co-originariedade e sua pressuposição recíproca é a tarefa inicial da filosofia, o que implica a consideração da dupla intencionalidade da linguagem: o mundo objetivo e o mundo humano. Sua crítica à primeira fase da filosofia analítica e à hermenêutica consistiu em mostrar seu caráter unilateral por se terem concentrado na dimensão de exposição e feito da investigação da estrutura da sentença declarativa o cerne da reflexão filosófica.

Em contrapartida à sua tese da co-originariedade, Habermas vai construir uma teoria filosófica cujo cerne é a consideração da dimensão comunicativa (pragmática), que será tomada como o ponto de vista central da linguagem a partir da qual as outras dimensões podem ser compreendidas. Essa postura terá como consequência o fato de que a dimensão da exposição (semântica) será posta em segundo plano até ser praticamente ignorada. Daí, cabe o pertinente questionamento: “constitui a pragmática a dimensão absolutamente fundamental da linguagem e conseqüentemente condição absolutamente central de uma teoria filosófica?” (OLIVEIRA, 2012a, p. 96). Este e outros questionamentos serão levantados agora quanto aos limites da articulação teórica elaborada por Habermas.

2.6.2 Lorenz Puntel e a crítica ao pensamento pós-metafísico de Habermas

No seu artigo *O pensamento pós-metafísico de Habermas: uma crítica*⁵⁵, Lorenz B. Puntel⁵⁶ faz uma contundente e consistente crítica ao pensamento pós-metafísico de Habermas. Puntel (2013, pp. 175-176) começa seu artigo afirmando que Habermas procura dar conta de três questões que o seu pensamento pós-metafísico não lhe oferece condições teóricas de ir até o fim. As questões são: o que Habermas chama ‘duas questões fundamentais da filosofia teórica’ – a) a questão ontológica do naturalismo e b) a questão epistemológica do realismo; e nos anos mais recentes trata de maneira mais intensa de uma terceira questão, a saber, c) a relação da religião com o pensamento pós-metafísico. Para Puntel, ainda que Habermas tenha assumido ter apresentado uma “certa unilateralidade” em sua estratégia teórica antes dos ensaios que compõem o livro *Verdade e Justificação*, as respostas que ele deu às três questões “são radicalmente truncadas – radicalmente incompletas – e, portanto, radicalmente inadequadas” (PUNTEL, 2013b, p. 176).

Como destaca Puntel (2013, p. 176), o pensamento pós-metafísico de Habermas tem como ponto de partida a ideia de que “o pensar filosófico atualmente defensável deve romper radicalmente com a tradição filosófica e dela libertar-se”. A primeira observação que Puntel faz é quanto ao que Habermas chama de pensamento pós-metafísico. Afirma que nos seus vários escritos Habermas não caracteriza clara e precisamente a metafísica. Nas palavras de Puntel (2013, p. 177):

Ele se refere à metafísica antes de Kant apenas de passagem, geralmente quando apresenta uma divisão muito geral das épocas do pensar filosófico em termos de Ser, consciência e linguagem, distinguindo as formas correspondentes de pensar como, respectivamente, ontologia, filosofia da consciência ou subjetividade, e filosofia da linguagem. Acerca do Ser e da ontologia, ele não tem quase nada a dizer.

Puntel (2013, p. 179) observa que mesmo que Habermas considere que a metafísica seja a preocupação filosófica central desde o tempo da Grécia antiga até Hegel, no entanto, suas considerações a respeito da metafísica que antecedeu a Kant são apenas gerais e marginais. Tende com frequência a identificar metafísica com a filosofia da subjetividade ou consciência. “Esta é, em todo caso, a versão da metafísica à qual ele presta maior atenção”. (PUNTEL, 2013b, p. 179).

Conforme Puntel, dos muitos aspectos que Habermas deixa de levar em conta de modo adequado a respeito da metafísica é a grande tradição da filosofia do ente/Ser. Aqui, Puntel

⁵⁵ Publicado na Síntese – Revista de Filosofia V. 40 N. 127 (2013): 173-223.

⁵⁶ Professor de Filosofia, emérito pela Universidade de Munique, autor de vários livros, entre os quais seu *opus Magnum Estrutura e Ser*.

distingue dois aspectos, a saber: 1) afirma que “Habermas ignora quase completamente a filosofia do Ser antiga e medieval, simplesmente assumindo que ela tem um caráter puramente objetivo no sentido de que não leva em conta a subjetividade e a linguagem”. (PUNTEL, 2013b, p. 179). 2) acredita que “Habermas não faz justiça a Heidegger, que tentou renovar a questão do Ser partindo de uma base fenomenológico-transcendental, e, assim, levando radicalmente em consideração a virada moderna para a subjetividade”. (PUNTEL, 2013b, p. 179).

Uma outra fragilidade apontada por Puntel (2013b, p. 180) ao pensamento pós-metafísico de Habermas diz respeito as duas vias que este utiliza para formular sua posição pós-metafísica, caracterizá-la e explicá-la. As duas vias que não devem ser vistas de modo inteiramente independentes são: uma filosófico-histórica, a outra, temática. Para Puntel (2013b, p. 180), o viés histórico-filosófico para o pensamento pós-metafísico de Habermas “toma a forma de considerações violentamente truncadas da história da filosofia que o levam a concluir que este pensamento metafísico é completamente obsoleto”. A via temática a partir de dois pressupostos básicos: um metodológico e um temático. O pressuposto metodológico diz respeito ao conceito de razão (racionalidade). Como observa Puntel (2013b, p. 184), “este conceito já não é entendido por Habermas em qualquer quadro referencial ontológico, transcendental ou analítico-linguístico, mas exclusivamente no contexto da comunicação”. O problema aqui, para Puntel, é que Habermas desenvolve uma teoria puramente pragmática da linguagem, cujo centro é o conceito de pretensões de validade levantadas pelos sujeitos falantes. No âmbito do pressuposto temático, o problema reside no fato de que o conceito puramente procedural de razão comunicativa de Habermas traz uma consequência imediata quanto à dimensão temática “à qual ela é ou pode ser aplicada, dimensão que Habermas chama de o mundo da vida humano”. (PUNTEL, 2013b, p. 184). Assim, na perspectiva de Habermas, “o único assunto real para a filosofia, é a dimensão da interação social e das práticas comunicativas. A filosofia tem a tarefa de analisar e articular a racionalidade inerente à validade básica do falar cotidiano”, (PUNTEL, 2013b, p. 184) tendo em vista sua compreensão de metafísica, já apresentada anteriormente⁵⁷ e sua defesa de um pensamento pós-metafísico.

⁵⁷ Sobre a compreensão de Habermas a respeito da metafísica: subtópico **2.4 A superação do pensamento metafísico e as motivações para um pensamento pós-metafísico**, especificamente na página 62 e seguintes. Ainda a esse respeito afirma Manfredo Oliveira: “Para Habermas, a dialética hegeliana é o último elo da grande tradição do pensamento ocidental, a tradição “metafísica”, que é, em última instância, “idealismo” filosófico. Essa tradição foi inaugurada por Platão e perpassou toda a história do Ocidente por meio de Plotino, dos neoplatônicos, de Agostinho e Tomás, de Descartes, Espinosa e Leibniz e encontrou sua última articulação no

Puntel (2013, p. 185) afirma que o pensamento de Habermas se funda num pressuposto metodológico fundamental confuso. Destaca que o conceito e o tópico da racionalidade comunicativa estão no centro de seu pensamento, por isso a avaliação deste pensamento deveria ter como ponto de partida um esclarecimento da relação entre este conceito de racionalidade e dois outros conceitos de Habermas, a saber, os conceitos de conhecimento e de teoria.

Em sua obra *Conhecimento e Interesse* Habermas afirma que há uma íntima conexão entre conhecimento e interesses. Como põe em relevo Puntel (2013, p. 186), ainda que Habermas tenha mudado em vários aspectos seus posicionamentos em sua carreira, “ele nunca se libertou plenamente de alguns pressupostos fundamentais geralmente atribuídos aos assim chamados hegelianos de esquerda, aos marxistas, e à Escola da Teoria Crítica da Sociedade, de Frankfurt”. O mais fundamental desses pressupostos é o que postula uma íntima conexão ou até mesmo uma unidade entre teoria e prática. Nas palavras de Puntel (2013, p. 186), “a teoria dos interesses constitutivos do conhecimento é uma versão deste pressuposto. Conforme a divisão tripartida das ciências de Habermas, a filosofia seria a ciência criticamente orientada *par excellence* e, daí, seria guiada por um interesse emancipatório”.

Para Puntel, Habermas se fundamenta num pressuposto equivocado, uma vez que, como um empreendimento teórico, a filosofia não pode estar associada a quaisquer interesses ou fatores de qualquer espécie a não ser a busca do conhecimento e da verdade por si mesma. Ainda que nada impeça que a filosofia possa estar associada a fatores externos, como o interesse pela emancipação, isto precisaria pressupor que a filosofia deve ser compreendida e reconhecida como sendo antes de qualquer coisa, ou seja, “em primeiro lugar e fundamentalmente uma atividade que é única, enquanto se desenvolve por causa de si mesma” (PUNTEL, 2013b, p. 188). Dessa forma, o *status* do pensamento de Habermas pode ser descortinado, uma vez que este pensamento se baseia no princípio metodológico da razão e da racionalidade comunicativa, “é um pensamento que se articula em sentenças governadas por um operador teórico extremamente restrito, ou seja, o operador: ‘desde a perspectiva da

idealismo alemão em Kant, Fichte, Schelling e Hegel. O materialismo antigo, o ceticismo, o nominalismo do fim da Idade Média e o empirismo moderno devem ser considerados movimentos antimetafísicos, porém todos eles se situam dentro do horizonte de pensamento aberto pela metafísica. Foi a reviravolta linguístico-pragmática do pensar que transformou, radicalmente, o conceito de racionalidade hegemônico no Ocidente e tornou possível uma superação definitiva da metafísica. [...] A impossibilidade da metafísica se identifica com a emergência do pensamento pós-metafísico que a articulação da racionalidade comunicativa nas últimas décadas tornou possível”. Para Habermas, a metafísica tem algumas características fundamentais: pensamento da identidade, idealismo, conceito forte de teoria e a filosofia da consciência como filosofia primeira. (OLIVEIRA, 2002, p. 59-60).

razão/racionalidade comunicativa é o caso que...” (PUNTEL, 2013b, p. 188). Logo, para Puntel, Habermas comete um erro sério e de grandes consequências ao estabelecer a conexão essencial entre as ciências empíricas (e em geral as ciências naturais) com o interesse técnico/instrumental em estabelecer o domínio sobre a natureza e ao defender que as ciências criticamente orientadas (inclusive a filosofia) apontam de modo necessário para um interesse emancipatório. Nas palavras de Puntel (2013, p. 189),

Nem as ciências naturais como tais nem a filosofia como tal tem essencialmente esses interesses. Se se quiser atribuir algum interesse à ciência como tal e à filosofia como tal, dever-se-ia dizer que o interesse que guia a atividade científico-teórica e filosófica e a teoria correspondente tem um caráter “imaneente”: a busca do conhecimento ou da verdade por si mesma.

Para Puntel, a teoria filosófica e a sua teorização não podem ignorar a dependência implícita do operador teórico irrestrito. Para ele, tal necessidade traz enormes consequências para a posição filosófica de Habermas, sobretudo, nas palavras de Puntel (2013b, p. 191), “para sua autoimposta restrição ao pensamento pós-metafísico”. Advoga ainda que do pressuposto metodológico fundamental, ou seja, o conceito de razão e racionalidade comunicativa, Habermas deriva uma “consequência temática drástica”, que é a restrição do tema da filosofia ao âmbito do mundo da vida. Conforme Puntel (2013, p. 191),

[...] Esta restrição determina o cerne de sua posição anti- e pós-metafísica. A principal consequência das considerações apresentadas até agora é a seguinte: porque o pressuposto metodológico fundamental de Habermas não é sustentável, sua consequência principal, i. e. a restrição da temática da filosofia ao mundo da vida, o mundo da comunicação e da prática, é também insustentável. Seu pensar pretensamente pós-metafísico é o resultado de um erro fundamental.

Na ótica de Puntel, o discurso que pretenda ser genuinamente filosófico precisa ter um *status* absolutamente irrestrito, universal. Ele deve ser orientado por um operador teórico absolutamente irrestrito e universal.⁵⁸ Sendo assim, este fato tem uma consequência teórica de longo alcance, ou seja, a temática da filosofia é a dimensão absolutamente irrestrita e universal. Logo, “a mente humana pode perguntar e deve abordar todas as questões”. (PUNTEL, 2013b, p. 191).

⁵⁸ Imaguire questiona se a introdução dos operadores resolve o problema como pretendia Puntel. “A sentença ‘é o caso que você sempre deve dizer a verdade’ contém o operador teórico e é certamente sintaticamente bem formada, apesar da sua natureza claramente imperativa. (IMAGUIRE, 2008, p. 286). A respeito da resposta de Puntel às críticas de Guido Imaguire ver Puntel (2013b, p. 43-72).

Dessa forma, Puntel acredita ter identificado o maior e fundamental defeito no pensamento pós-metafísico habermasiano, a saber, na sua abordagem pragmática, que “consiste em considerar que as estruturas e práticas de comunicação do mundo da vida humano são a base última, única e decisiva do pensar filosófico. Isto inclui privilegiar a linguagem natural na sua integralidade, e desenvolver uma concepção pragmática da linguagem” (PUNTEL, 2013b, p. 192). Para ele, uma teoricidade articulada no âmbito da pragmática é extremamente restritiva, uma vez que resulta da aplicação de um operador teórico muito restrito: o operador teórico pragmático.

Como destaca Manfredo Oliveira (2012a, p. 97), assim se configura a semântica derivada da orientação pragmática de Habermas: “eu afirmo p” e o seu operador pressuposto é: “Pragmático-linguisticamente está posto que p”.

Para Puntel, a questão teórica fundamental aqui, que decide o tipo de filosofia que se deve articular, tem a ver com a fundamentalidade e a centralidade da semântica em relação aos planos contextual-quotidiano e pragmático-linguístico, “já que é só na dependência das estruturas semânticas que as estruturas formais e ontológicas podem começar a ser compreendidas e definidas”. (OLIVEIRA, 2012a, p. 97).

Na esteira de Puntel, Manfredo Oliveira aponta para a fragilidade teórica da proposta de Habermas de fazer da pragmática a dimensão central da linguagem: ele não se questiona a respeito da condição de inteligibilidade da própria pragmática. Sua perspectiva sobre a relação interna entre exposição e comunicação se reduz a uma consideração estritamente operativa: “sua pretensão é demonstrar que, para que se efetive com sucesso a função expositiva ou a função comunicativa, cada uma delas tem que pressupor a outra”. (OLIVEIRA, 2012a, p. 98).

Como aponta Oliveira (2012a, p. 99), uma das consequências fundamentais da consideração da centralidade da dimensão pragmática na filosofia é a tese de que a linguagem natural é o campo da reflexão filosófica. Entretanto, nessa perspectiva, tendo em vista o caráter primariamente comunicacional da linguagem, essa orientação teórica no nível da linguagem natural não chegaria a seu pleno desenvolvimento, já que não está inserida num contexto discursivo, mas precisamente num contexto de comunicação.

Como ressalta Oliveira (2012a, pp. 101-102), na linguagem teórica, marcada pelo primado da dimensão da exposição, o que está em questão é a inteligibilidade da coisa. Isso traz como implicação o fato de que as sentenças filosóficas correspondem à forma adequada da exposição que pode ser expressa na forma que Wittgenstein denomina forma universal da sentença: “é o caso que assim e assim”.

Para Puntel, é decisivo que essa forma seja entendida como “absoluta”, no sentido de abstrair de qualquer ponto de referência (...), ou não seja determinada por eles. Então, nesse nível, não é a linguagem natural e, portanto, a dimensão pragmática, que determina como está constituído o mundo, mas a linguagem do ponto de vista semântico como um dos lados da moeda e, do outro, a dimensão ontológica. (OLIVEIRA, 2012b, p. 102)

Nessa perspectiva, o que determina de forma única e exclusiva a inter-referencialidade de semântica e ontologia é o critério da inteligibilidade da coisa. A implicação disso é o deslocamento da “intersubjetividade pragmática” do centro da reflexão filosófica e a perda da centralidade que lhe é conferida pela leitura pragmática do pensamento transcendental. Vista desta ótica, “a filosofia enquanto atividade teórica tem a ver essencialmente com exposição, portanto, antes de tudo, com a semântica.” (OLIVEIRA, 2012a, p. 102). Como põe em relevo ainda Oliveira (2012a, p. 102), as implicações dessa afirmação e suas consequências para a articulação de uma teoria filosófica são questões que não emergem no pensamento de Habermas. O pragmatismo de Habermas, por exemplo, não considerou o esquema de fundo do pensamento transcendental, apesar de sua tese de uma mudança de paradigma em relação à filosofia da consciência. O sentido da problemática transcendental é assumido por Habermas. O que ele se propõe a fazer é uma leitura pragmática da esfera transcendental. O problema é que a “ontologia continua rejeitada, e a realidade se faz valer através do “fracasso performativo” de nossos esquemas conceituais, e emerge enquanto algo independente deles como um postulado formal sem o qual nem a ação simbólica nem a ação instrumental no mundo seriam possíveis”. (OLIVEIRA, 2012a, p. 105).

Nas palavras de Manfredo Oliveira (2012a, pp. 105-106):

A questão aqui é o rebaixamento da semântica a segundo plano, quando não ao esquecimento total, o que conduz ao abandono da ontologia. [...] Se a linguagem é condição de articulação dos conteúdos, e, na linguagem, a dimensão semântica é condição de inteligibilidade da dimensão pragmática, então a tematização das estruturas semânticas é condição de inteligibilidade dos conteúdos conceituais. As estruturas semânticas e as estruturas ontológicas se implicam mutuamente. Habermas, não compreendendo o caráter ineliminável da ontologia em última instância, não tematizou em toda a sua abrangência o caráter específico da teoria enquanto tal.

Nessa perspectiva, a pragmática universal de Habermas é vista com um déficit ontológico por não tematizar de modo suficiente aquilo que seria específico da teoria enquanto tal: a dimensão semântica e a dimensão ontológica. Para Puntel (2013, p. 202), “a restrição da filosofia ao nível do discurso pragmático-teórico, feita por Habermas, equivale a algo semelhante à decapitação da filosofia”.

Conforme Puntel (2013, pp. 193) essa redução da filosofia ao discurso pragmático-teórico leva Habermas a apresentar “defeitos altamente significativos” em sua posição filosófica pós-metafísica, que se mostra muito limitada quando se sente obrigada a tratar dos três tópicos (três vias), já apontados anteriormente, que não pode seguir até o fim: a) “a via que relaciona verdade a realidade/mundo/objetividade” (PUNTEL, 2013b, pp. 196-202); b) a segunda via é o “Realismo: ‘mundo-independente da mente’ como totalidade de objetos” (PUNTEL, 2013b, pp. 202-216); c) a terceira via que Habermas não poderia seguir até o fim trata-se da “conjunção ambígua e incoerente da rejeição da metafísica e da (re)avaliação da religião” (PUNTEL, 2013b, pp. 216-220).

No entanto, ainda que não se trate aqui de contra atacar todos os pontos fracos apontados por Puntel ao pensamento de Habermas, procuraremos, em certa medida, mostrar que o pensamento de Habermas, que seu quadro teórico só se sustenta dentro do espectro da reviravolta linguística, porém, como um pensador que se insere numa tradição de pensamento, a Teoria crítica da Escola de Frankfurt, como um herdeiro dessa “Escola”, como aquele que cumpre o programa interdisciplinar de Horkheimer, não cumprido com sucesso por este. Habermas, no entanto, guarda uma herança, uma semelhança, uma continuidade das ideias de Adorno, desde seus *Primeiros Escritos Filosóficos*, no que concerne à atualidade da filosofia e de sua *Dialética Negativa*.⁵⁹ A partir dessa perspectiva talvez seja possível o pensamento pós-metafísico de Habermas oferecer uma saída à acusação de que seu pensamento apresenta “defeitos altamente significativos”.

2.7 Habermas e a Teoria Crítica da Escola de Frankfurt: descontinuidades e continuidades

2.7.1 A Escola de Frankfurt – uma introdução

Para Wiggershaus (2002, pp. 33-34), a expressão “Escola de Frankfurt”⁶⁰ é uma etiqueta adotada por aqueles que não compunham o círculo, nos anos 60⁶¹, etiqueta essa que o

⁵⁹ É evidente que “uma atribuição sem hiatos à Teoria crítica não é possível”, como afirma Habermas. (HABERMAS, 2015b, p. 243).

⁶⁰ Cf. “O termo ‘Escola de Frankfurt’ veio a ser usado amplamente, mas de forma muito vaga, para designar ao mesmo tempo um grupo de intelectuais e uma teoria social específica. Esses intelectuais estavam associados ao *Institut Für Sozialforschung* (Instituto de Pesquisa Social), estabelecido em Frankfurt em 1923. No entanto, somente com nomeação de Max Horkheimer para a direção do Instituto, em 1930, é que se estruturou a base do que mais tarde ficou conhecido como a ‘Escola de Frankfurt’”. (SLATER, 1978, p.11).

grupo acabou por adotar com certo orgulho⁶². O primeiro sentido era uma sociologia crítica que via na sociedade uma totalidade de contradições e não eliminara de seu pensamento nem Hegel, nem Marx, mas se considerava sua herdeira. Por muito tempo, esse nome se tornou um conceito mais vasto e mais vago.⁶³ No entanto, no início dos anos 70, o historiador americano Martin Jay (2008) fez com que essa visão pisasse os pés no chão a partir do solo dos fatos históricos e mostrou de modo mais nítido como a realidade oculta por trás da etiqueta “Escola de Frankfurt” é multiforme.⁶⁴ Essa etiqueta se tornou parte integrante da história da influência daquilo que ela se propõe designar e que não é mais possível ser rejeitada, a despeito do sentido mais ou menos limitado que se possa dar, nesse caso, à existência de uma escola de fato. De qualquer modo, como afirma Jay (2008, p. 22), “não se pode duvidar de que a teoria crítica atingiu um *status* inesperadamente seguro – talvez, ironicamente, até um *status* canônico – como um impulso teórico central na vida acadêmica contemporânea”.

Nas palavras de Assoun (1991, p. 19),

A ‘Escola de Frankfurt’ é assim a etiqueta que serve para marcar um acontecimento (a criação do Instituto), um projeto científico (intitulado ‘filosofia social’), uma atitude (batizada de ‘Teoria Crítica’), enfim uma

⁶¹ Cf. “Essa etiqueta surgirá apenas na década de 1950, após o retorno do Instituto à Alemanha. Em primeiro lugar, significa que o sentido da expressão ‘Escola de Frankfurt’ será em grande parte moldado por alguns dos pensadores ligados à experiência da Teoria Crítica, em particular aqueles que retornaram à Alemanha após o final da Segunda Guerra Mundial, já que muitos permaneceram nos países em que encontraram abrigo da perseguição nazista. [...] Horkheimer é a figura central desse movimento. A seu lado, como íntimo colaborador, está Adorno, que o sucedeu na direção do Instituto em 1958. Em segundo lugar, o rótulo ‘Escola de Frankfurt’ teve um importante papel para fortalecer e amplificar as intervenções (principalmente de Adorno e de Horkheimer) no debate público alemão das décadas de 1950 e 1960. Era premente e indispensável uma discussão sobre as causas e os efeitos da experiência nazista e um debate sobre a natureza do então chamado ‘bloco soviético’. Além disso, havia que se tentar compreender a forma do capitalismo sob o arranjo social que se convencionou chamar de “Estado de bem-estar social”, as novas formas de produção industrial da cultura e da arte, a natureza das novas formas de controle social e dos novos métodos quantitativos de pesquisa social, o papel da ciência e da técnica, além do trabalho em torno de temas clássicos da filosofia e da teoria social”. (NOBRE, 2011, p. 19).

⁶² Cf. (MATOS, 1993, p. 12). “Cogitou-se o nome Instituto para o Marxismo, mas optou-se por Instituto para a Pesquisa Social. Adotado e com reservas, por Horkheimer na década de 50 o nome de Escola de Frankfurt”.

⁶³ Na introdução do seu livro, afirma Paul-Laurent Assoun: “Assim individuada, a Escola constitui o objeto de apreciações de ordem filosófica, sociológica e política. [...] A ambiguidade reina durante os primeiros anos em que Grünberg assume a direção do Instituto. Assim, bem podemos dizer que estamos perante um projeto sociológico, mesmo econômico. Mas, com a subida de Max Horkheimer à cabeça do Instituto em 1931, a ambiguidade dissipa-se pelo simples fato de ser explicitada e reivindicada como exigência metodológica sob a designação de ‘filosofia social’ [...] A originalidade da escola vem da sua posição original de objeto real qual ela dá a pensar o inédito crítico da história [...] Esta aproximação dá lugar a uma imensa literatura em que se misturam sociologia, releitura sobre a civilização e a história, vasto rio alimentado por correntes tão diversas como as ideias sociais, a ética neokantina, ou a filosofia dos valores. Citemos: Max Weber, Max Scheler, Leopold Von Oiese, Adolph Reinach, Wilhelm Sonbart, Georg Simmel, Karl Jaspers”. (ASSOUN, 1991, pp. 5)

⁶⁴ Cf. “A teoria crítica não é um sistema nem é redutível a qualquer conjunto fixo de prescrições. Todos os autores de mais destaque na tradição crítica, talvez precisamente por esta razão, empregam o ensaio como veículo estilístico. O ensaio, com sua qualidade inerentemente inacabada, é a forma lógica para gerar afirmações anti-sistêmicas e promover o exercício da reflexividade”. (BRONNER, 1997, p. 10).

corrente ou movimentação teórica ao mesmo tempo contínua e diversa (constituída por individualidades pensantes). Sendo, isso tudo, é mais do que isso: um fenômeno ideológico que produz curiosamente os seus próprios critérios de identificação através de seu processo criador: é pelo menos a validade desta aposta crítica que é preciso examinar.

Para Wiggershaus (2002, p. 34), era possível, efetivamente, constatar a presença dos sinais marcantes de uma escola, ora de modo intermitente, ora de forma constante ou recorrente. Alguns desses traços de uma escola podem ser vislumbrados: 1) num quadro institucional (o Instituto de Pesquisa Sociais, que existiu de forma ininterrupta, ainda que algumas vezes sob uma forma rudimentar); 2) “uma personalidade intelectual carismática que era habitada pela fé em um novo programa teórico e era ao mesmo tempo favorável e apta à colaboração com cientistas qualificados” (WIGGERSHAUS, 2002, p. 34); 3) um manifesto (o discurso inaugural de Horkheimer em 1931, sobre A situação atual da filosofia social e as tarefas de um Instituto de Pesquisas Sociais); 4) “um novo paradigma (a teoria “materialista” ou “crítica” do conjunto de processos da vida social, que integrava sistematicamente no materialismo histórico a psicanálise e certos temas de filósofos críticos da razão e da metafísica, tais como Schopenhauer, Nietzsche e Klages”. (WIGGERSHAUS, 2002, p. 34). Vale salientar que a etiqueta “teoria crítica”⁶⁵ foi, de certa maneira, mantida constantemente, ainda que seus usuários compreendessem por esse termo noções distintas e que o próprio Horkheimer tivesse mudado o enfoque que ele atribuía inicialmente a esse conceito. 5) uma revista e outros meios de publicação para os trabalhos da Escola.

No entanto, acentua Wiggershaus (2002, pp. 34-35), a maior parte desses traços só era válida para a primeira década da era Horkheimer no Instituto, ou seja, para os anos 30⁶⁶ e, de modo especial no período em Nova York.⁶⁷ A história por si só heterogênea dessa Escola,

⁶⁵ “Teoria Crítica designa pelo menos três coisas: um campo teórico, um grupo específico de intelectuais filiados a esse campo teórico e inicialmente reunidos em torno de uma instituição determinada (o Instituto de Pesquisa Social) e a Escola de Frankfurt”. (NOBRE, 2011, p. 21-22).

⁶⁶ “Nos escritos de Horkheimer da década de 1930, o campo da Teoria Crítica tem como critério de demarcação fundamental o seguinte: produz Teoria Crítica todo aquele que desenvolve seu trabalho teórico a partir da obra de Marx”. (NOBRE, 2011, p. 22).

⁶⁷ “[...] Em 1949-1950, apenas Horkheimer, Pollock e Adorno voltaram para a Alemanha. Dos três, só Adorno continuou sua produção teórica. [...] Não havia mais revista [...] “Para mim, não havia doutrina coerente. Adorno escrevia ensaios sobre a crítica da civilização e fazia, por outro lado, seminários sobre Hegel. Ele ressuscitava uma certa essência marxista: eis tudo”. Conversa de Habermas com Axel Honneth [...] Assim se exprimia sobre o passado Jürgen Habermas, que era, na segunda metade dos anos 50, colaborador de Adorno e do Instituto de Pesquisas Sociais. Quando, nos anos 60, surgiu efetivamente a imagem de uma escola, nela compreenderam-se as representações de um conceito, defendido em Frankfurt, de uma sociologia crítica cujos paladinos eram Adorno e Habermas, e de uma fase anterior do Instituto sob a direção de Horkheimer, fase de uma crítica radical da sociedade inspirada em Freud e Marx.”. (WIGGERSHAUS, 2002, p. 34-35).

sobretudo devido às circunstâncias exteriores⁶⁸, demonstra que não é razoável tomar numa acepção muito reduzida a expressão “Escola de Frankfurt”. Há mais dois indícios que devem ser levados em consideração: 1) o fato de que precisamente “a figura carismática”, Horkheimer, tomou uma posição cada vez mais clara e própria de fazer escola. 2) o outro liga-se a esse de modo estreito: não havia paradigma unitário. As duas figuras principais, Adorno e Horkheimer, trabalham a partir de duas posições explicitamente diferentes sobre temas comuns.⁶⁹

Conforme Wiggershaus (2002, p. 36), Horkheimer havia, na prática, renunciado a seu programa de uma teoria interdisciplinar⁷⁰ do conjunto da sociedade. Do mesmo modo que, “como sociólogo, ele dirigia o olhar para os empresários independentes da era liberal, como filósofo voltava-se para os grandes filósofos da razão objetiva”. (WIGGERSHAUS, 2002, p. 36).

Na apresentação à edição brasileira do Livro de Wiggershaus, por Jorge Coelho Soares, este afirma que Wiggershaus nos conduz a ver com nitidez que “a Escola de Frankfurt [...] não pode ser pensada simplesmente como mais um paradigma das Ciências Humanas e Sociais, e como tal constituído”. (SOARES, 2002, p. 11). Ele nos aponta que se faz necessário pensar a Teoria Crítica da Escola de Frankfurt não como um sistema ordenado e homogêneo, intersubjetivamente compartilhado por seus membros. Pelo contrário, há somente

⁶⁸ “Meio século de pré-história e de história da Escola de Frankfurt. Os lugares dessa história: Frankfurt, Genebra, Nova York e Los Angeles. Os climas em que a história se desenrolou: a República de Weimar com seu caráter “claro-escuro” e o nacional-socialismo como ponto de chegada; o New Deal, a guerra e a era McCarthy nos Estados Unidos; a restauração sob o signo do anticomunismo e o intervalo de protesto e reforma na República Federativa Alemã”. (WIGGERSHAUS, 2002, p. 39.) “[...]Inicialmente isolados numa Alemanha em marcha para o nazismo, depois, um pouco perdidos numa América capitalista e, enfim, reunidos numa Alemanha à qual nunca aderiram, conheceu tal repercussão, é devido principalmente à originalidade de sua atividade intelectual”. (HARVEY, 2002, p. 14).

⁶⁹ “Um, que entrou em cena como o inspirador de uma teoria interdisciplinar progressista da sociedade, contentou-se em ser o acusador de um mundo burocrático, no qual a ilha do capitalismo liberal, emergindo da história de uma civilização fracassada, ameaça desaparecer de vista. Para o outro, que entrou em cena como crítico do pensamento da imanência e como advogado de uma música liberada, a filosofia da história de uma civilização fracassada tornava-se a base de uma teoria multiforme do não-idêntico, em outras palavras, das formas nas quais, de uma maneira paradoxal, o não-idêntico encontrava seu lugar. Adorno representava um pensamento simultaneamente micrológico e messiânico que o ligava estreitamente, de um lado, a Walter Benjamin [...] e por outro lado, a Siegfried Kracauer e também a Ernst Bloch”. (WIGGERSHAUS, 2002, p. 35).

⁷⁰ “Horkheimer lança as bases de um trabalho coletivo interdisciplinar. Tratava-se de dar um sentido positivo ao aprofundamento da especialização no âmbito das ciências humanas [...] de modo a, de um lado, valorizar a especialização em seus aspectos positivos, e, de outro, garantir uma certa unidade para os resultados das pesquisas em cada um desses ramos do conhecimento. E essa unidade era dada justamente pela referência à obra de Marx, razão pela qual essa experiência inovadora ficou conhecida como ‘materialismo interdisciplinar’. Esse foi o primeiro sentido da Teoria Crítica tal como teorizada por Horkheimer nesse período: pesquisadores de diferentes especialidades trabalhando em regime interdisciplinar e tendo como referência comum a tradição marxista”. (NOBRE, 2011, p. 15).

na constituição da produção teórica de seus membros alguns pontos comuns que se repetem, a saber:

[...] uma desobediência à tradição, uma dessacralização do saber naturalizado como única possibilidade de dar conta do real e que se apresenta como única possibilidade de constituí-lo. Tudo isso envolvido por uma franca incredulidade que os conduziu sempre à dúvida sistemática, à crítica; que os conduziu por múltiplos caminhos na companhia de Kant, Hegel e Freud, mas também dos teóricos mais significativos da Filosofia e das Ciências Humanas e Sociais. [...] a Escola sempre optou por apostar na ênfase da contradição e na negatividade, como exercício cotidiano de lucidez. Olhar crítico que tentou sempre transformar a aflição, a angústia da constatação de um “real” cada vez mais administrado em possibilidade de mudança que envolvesse a razão e não se furtasse de manter o coração bem-informado. Foi assim, com esse intuito, que a ideia de “crítica” foi assumida por eles não simplesmente como mero aspecto da teoria, mas também como verdadeira declaração de princípios. (SOARES, 2002, p. 11).

No seu prefácio ao livro de Wiggershaus, a tradutora da edição francesa⁷¹ afirma que a Escola de Frankfurt, mesmo que seja uma realidade histórica evidente⁷², representa, “no plano filosófico, uma noção ao mesmo tempo vaga e sedutora que goza de um renomado interesse há alguns anos na França, graças aos elogios tardios de Michel Foucault, mas sobretudo graças às contribuições de Jürgen Habermas”. (HARVEY, 2002, p. 13).

No seu prefácio Vera Harvey (, 2002, p. 14) levanta com muita lucidez a questão se existe uma entidade que se possa qualificar de Escola de Frankfurt, e, se sim, em qual aspecto, em que sentido?⁷³ Na sua ótica, no plano filosófico, ao contrário da opinião mais defendida, a Escola de Frankfurt não existe como Escola – a menos que seja reduzida ao breve momento de convergência que foi a Dialética da Razão para Horkheimer e Adorno. O que existe é “uma filosofia de cada um dos grandes autores da Escola, com pressupostos frequentemente diferentes – e os conflitos teóricos latentes ou declarados nunca deixaram de pontuar sua história”. (HARVEY, 2002, p. 14). Numa perspectiva histórica, em compensação, a Escola existe pelo menos sob dois planos: 1) na consciência dos atores diretamente envolvidos com

⁷¹ Vera de Azambuja Harvey.

⁷² Olgária Matos questiona “neste contexto, seria justo reunir os filósofos frankfurtianos em uma escola?” Para ela, “Historicamente seria mais pertinente falar em um Instituto de Pesquisa Social, fundado em 1923, cujo órgão era a Revista para a pesquisa social, publicada entre 1932 e 1941”. (MATOS, 1989, p. 17).

⁷³ Cf. (NOBRE, 2011, p. 16). “Há uma série de dificuldades com essa denominação. Primeiro, a ideia de “escola” passa a impressão de que se trata de um conjunto de autores que partilhavam integralmente uma doutrina comum, o que não é o caso; segundo, há o problema de saber quais autores devem ser incluídos ou excluídos desse conjunto”. No seu livro *Os Arcanos do inteiramente outro: A Escola de Frankfurt. A melancolia e a Revolução*, Olgária Matos levanta uma questão mais radical ainda: “Como reunir em um mesmo enunciado as noções de Teoria Crítica e de Escola de Frankfurt? Ou dito de outra maneira: a Teoria Crítica é uma Teoria? A Escola de Frankfurt é uma Escola?” (MATOS, 1989, p. 9).

sua própria história, isto é, na forte coesão do Instituto de Pesquisas Sociais exilado nos Estados Unidos (que se encontravam unidos em torno da pessoa de Horkheimer. Vale destacar que este não o concebia como um instituto “normal”.⁷⁴ 2) na rejeição comum a todos eles de outras filosofias, por falta de uma filosofia comum, e em uma comunidade de aspirações; a Escola se define inicialmente como herdeira do marxismo, embora essa influência não seja exclusiva. Como afirma Harvey (2002, p. 15):

[...] Em geral, Horkheimer e seus colaboradores sentiam a necessidade de reatualizar o pensamento de Marx sem erigi-lo em doutrina definitiva, como faziam os partidos políticos da época – de onde a expressão teoria crítica que se impôs cada vez mais, primeiro em relação a Kant (tratava-se de radicalizar a Aufklärung, a progressão das luzes, até recolocar em questão toda autoridade estabelecida, mesmo aquela do marxismo que questionava as autoridades tradicionais). O revisionismo tendente à social-democracia era igualmente rejeitado, porque nele se via um compromisso inaceitável com a ordem estabelecida. Era necessário, pois, sair das insuficientes versões correntes do marxismo.

Desse cenário resultaram duas principais consequências para a Escola de Frankfurt. A primeira consequência consiste num radicalismo utópico nutrido por um pessimismo extremo sobre o presente e fortemente alimentado por um pensamento teológico ou quase teológico, evidente em Benjamin e Adorno, claro em Horkheimer pelo menos.⁷⁵ Em Marcuse, essa relação com a teologia não é consciente e pensada, no entanto, é implícita. Como afirma Harvey (, 2002, p. 154), “É preciso esperar a segunda geração e Habermas para obter um certo distanciamento com relação à teologia, em benefício da epistemologia e da linguística”. A segunda consequência desse cenário é “uma correlação, aparentemente inconsciente, entre a rejeição da ortodoxia marxista e um gigantesco esforço para elaborar um saber sobre a sociedade que contorne de facto a economia, o domínio de predileção de Marx.” (HARVEY , 2002, p. 15).

⁷⁴ Sobretudo “nas suspeitas de marxismo doutrinário que ele sempre provocou nos Estados Unidos, na desconfiança que encontrou, depois de seu retorno à Alemanha, por causa dessa identidade e dessa especificidade que foram ainda objeto da última correspondência entre Adorno e Marcuse, em 1969, a respeito da contestação dos estudantes. Tanto no Instituto como fora dele, havia plena consciência da diferença de natureza entre aquele organismo e o resto do mundo universitário (mesmo se isso fosse expresso de maneira bem enfática pelos dois lados)”. (HARVEY, 2002, p. 14).

⁷⁵ No entanto, como afirma Bronner, “Desde os seus primórdios, a teoria crítica expressou um interesse explícito pela abolição da injustiça social. A questão era mostrar que interesses repressivos estavam ocultos pelas formulações supostamente neutras de nada menos que a ontologia da ciência e, desse modo, o movimento sempre manteve um compromisso com a sociologia do conhecimento e a “crítica da ideologia” (Ideologiekritik). Esse encontro interno ou imanente com a ordem existente, porém, guardou um compromisso transcendente ou utópico. Um compromisso com a integridade do indivíduo e com a liberdade além dos parâmetros existentes tornou-se talvez o fator motivador por trás de todo o empreendimento. O equilíbrio entre os elementos imanentes e transcendentais do projeto sempre foi tênue, na melhor das hipóteses”. BRONNER, Stephen Eric. *Da teoria e seus teóricos*. Tradução: Tomás R. Bueno, Cristina Meneguelo. Campinas, SP: Papyrus, 1997, p. 11.

Para Harvey, dois fatores explicam esse cenário de desencanto com Marx⁷⁶ ou de uma necessidade de revisão de seu pensamento⁷⁷: muitas de suas previsões econômicas se mostraram inexatas enquanto o Marx da maturidade não aborda quase o problema do cultural, questão que aparece como central para seus herdeiros. Nas palavras de Harvey (, 2002, p. 15-16):

Esse abandono do pensamento econômico não é senão a outra face da irrupção do teológico – isto é, da tradição espiritual judaica em seu aspecto apocalíptico e messiânico, e de reminiscências da Cabala, principalmente quanto à ideia de uma redenção não apenas do homem, mas também da natureza.

Esse ambiente utópico de condenação radical do mundo tal como ele é e de desinteresse pela economia pode ser percebido em alguns elementos como a interrupção da produção de Pollock, o economista do grupo, na divergência final entre Horkheimer e Adorno⁷⁸, esboçada desde os anos 50 e “nos textos atuais de Habermas, em que não se vê sinal de economia e se constrói a utopia de uma comunicação sem entraves”. (HARVEY , 2002, p. 17).

No seu discurso inaugural de 1930, para um colégio de filósofos da sociedade, Horkheimer advoga que o Instituto não abre mão das pesquisas eruditas tradicionais, mas pretende dali em diante integrá-las em um projeto mais vasto, interdisciplinar, norteado por uma filosofia da sociedade que retoma a dialética hegeliana. O projeto objetiva dar um sentido ao conjunto social e explicar suas relações com o indivíduo. “A ausência de Marx em benefício de Hegel não anuncia apenas a precaução tática, ela indica a vontade de retomar o fundamento filosófico da teoria marxista e, se necessário, ultrapassá-lo”. (HARVEY, 2002, p. 17). Na ótica de Horkheimer, as ciências empíricas seriam renovadas pela filosofia, e a filosofia, em contrapartida, o seria pelas ciências empíricas. É a estrutura tradicional do saber, a simples justaposição das ciências, que representa o obstáculo a ser superado. “A filosofia garantiria a relação com a globalidade (*das Ganze*) do edifício social e não apenas com suas

⁷⁶ Cf. “Em seu ensaio de 1970, A Teoria Crítica, ontem e hoje, Horkheimer faz uma revisão de sua posição original, mostrando três grandes equívocos da teoria marxista: 1) a tese de proletarização progressiva da classe operária não se confirmou; 2) a tese das crises cíclicas do capitalismo; 3) a esperança de Marx de que a justiça poderia se realizar simultaneamente com a liberdade revelou-se ilusória”. (FREITAG, 2004, p. 40).

⁷⁷ “[...] a Escola de Frankfurt se desinteressa [...] sobre a mais-valia ou sobre a passagem do socialismo ao comunismo (...), mas pensa e repensa na herança marxista a ideologia, a alienação, a reificação, a dominação etc., em outras palavras, sobretudo o jovem Marx e o ângulo mais “existencial” de sua teoria, tão importante, por exemplo, para a vocação de Marcuse”. (HARVEY, 2002, p. 16).

⁷⁸ Horkheimer conserva o pessimismo sem a utopia, o que o leva a privilegiar a conservação do menor mal ainda existente. (HARVEY *apud* WIGGERSHAUS, 2002, p. 17).

partículas, as ciências empíricas evitariam sublimar a realidade (o que teria sido o escolho da filosofia hegeliana)”. (HARVEY, 2002, p. 17).

Como destaca Harvey (2002, p. 18), Adorno pode ser visto como o verdadeiro motor do Instituto, reinstalado na Alemanha. Tanto o retraimento de Horkheimer no plano teórico, durante a década de 50, quanto o afastamento definitivo de Marcuse, marcam o colapso do verdadeiro trabalho de equipe. A partir daí, pelo menos até a chegada de Habermas, só se podia contar com Adorno e com alguns de seus auxiliares para a pesquisa de campo. A hierarquia das prioridades para Horkheimer em seu projeto era: “preservar primeiro a vertente filosófica, a teoria propriamente crítica, [...], ele mesmo e Adorno. A filosofia continua sendo o verdadeiro cerne da teoria crítica, o que leva a uma interrogação sobre sua pretensão à interdisciplinaridade”. (HARVEY, 2002, p. 19). No entanto, o que se pôde constatar foi o fracasso do projeto horkheimiano de uma teoria interdisciplinar global da sociedade.⁷⁹ Como ressalta Harvey (2002, p. 21),

Para Horkheimer, a Dialética do Esclarecimento, ao mesmo tempo, o apogeu e a queda de um processo filosófico que ele mesmo lançara: a interrogação da sociedade por todos os ângulos possíveis simultaneamente. [...] Em seu conjunto, toda a dialética da natureza interior e da natureza exterior, primordial nos textos dos anos 30, sumiu de cena depois da Dialética do Esclarecimento, à qual, no entanto, ela serviu de base, e que não foi retomada por Habermas.

Em seu texto *Teoria Tradicional e teoria crítica*, Horkheimer anuncia como critério essencial de validade da teoria crítica a possibilidade de contribuição para a emancipação das massas.⁸⁰ Como destaca Harvey (2002, p. 21), ainda que a ideia fosse bem aceita na República de Weimar no final e durante a guerra, questionava-se a respeito do que restava disso no fim dos anos 40. Outro fator complicador diz respeito à razão, no sentido forte do termo, que desaparece de fato por ocasião do projeto da Escola de Frankfurt, e Horkheimer

⁷⁹ “[...] a ideia da interdisciplinaridade do Instituto não passou nunca de um sonho [...] O núcleo do Instituto permaneceu composto, antes de tudo, de filósofos que tratavam de sociologia. [...] O problema eterno de uma teoria marxista consiste efetivamente em explicar por quais mecanismos ideológicos as classes exploradas são levadas a aceitar sua exploração. Essa atração pela psicologia social é [...] reforçada pela novidade científica da época, a psicanálise, que promete uma apreensão direta dos verdadeiros fundamentos da atitude individual. [...] Mesmo no mais minucioso estudo empírico da Escola, encontramos, no nível dos critérios de apreciação, o dever-ser, a tensão para a utopia que caracteriza a teoria crítica. Esses grandes estudos empíricos, aliás, nunca lhe comunicaram impulsos inovadores ou impuseram correções verdadeiras: a vertente empírica do trabalho interdisciplinar da Escola preencheu a função que Horkheimer lhe atribuía [...] Essa assimetria entre teoria e empirismo, [...] se torna um dos traços mais impressionantes da Escola de Frankfurt”. (HARVEY, 2002, pp. 22-26).

⁸⁰ Cf. “Horkheimer opôs a teoria crítica a todas as formas “tradicionais”, metafísicas e materialistas da teoria”. Seu propósito foi destacar a maneira como a teoria crítica militava contra todas as tentativas de construir um sistema fixo e contra todas as tentativas de identificar o sujeito ao objeto, fossem elas concebidas como instituições sociais ou categorias “abrangentes” da filosofia. (BRONNER, 1997, p. 15).

juntamente com ela. Ainda que não tenhamos a intenção de responder a tal questão, vale questionar: “por que o verdadeiro criador da teoria crítica, Horkheimer, parou de produzir por volta de 1950 para adotar uma atitude de resignação religiosa que aparentemente se opunha a suas teses precedentes?” (HARVEY, 2002, p. 26).

2.7.2 Habermas: um teórico crítico herdeiro de Frankfurt para além de Frankfurt

Como destaca Bronner (1997, p. 19), a passagem da onda radical que permeava o ambiente dos teóricos críticos criou um novo conjunto de problemas para a nova geração. A necessidade de equilibrar seus excessos utópicos, mitigar seu subjetivismo, afirmar sua ligação com o Iluminismo, estabelecer sua relação com as ciências empíricas, conferir legitimidade filosófica a suas preocupações normativas e incorporar nela ideias advindas de diversas tradições – tudo isso se tornou uma demanda urgente para a Teoria Crítica. “Cada um desses problemas foi enfrentado pelo mais brilhante representante moderno da teoria crítica e um dos filósofos mais destacados da nossa época: Jürgen Habermas”. (BRONNER, 1997, p. 19).

Habermas sempre colocou no centro de suas preocupações a “comunicação não distorcida” e um interesse emancipatório capaz de “moldar a adjudicação racional dos agravos”. (BRONNER, 1997, p. 19). Ele se tornou um “intelectual público” influente, que se arriscou a assumir posições sobre as mais importantes e polêmicas questões políticas e filosófica do nosso tempo. “Talvez essa seja, em parte, a razão pela qual ele se afastou de seus compromissos originais com formas epistemológicas de investigação”. (BRONNER, 1997, p. 19). Como já discutimos, Habermas empreendeu uma “virada linguística”, que encontrou inspiração no seu novo interesse pelo pragmatismo e pela filosofia analítica. Vale salientar, que no início, a teoria crítica via essas posições filosóficas com desprezo.

Mas, segundo Habermas, agora finalmente as alegações normativas da teoria crítica seriam justificadas. Seriam fundamentadas na estrutura intersubjetiva da própria linguagem e, assim, achava ele, um novo discurso ético poderia ser útil para formar uma legião de visões essencialmente liberais sobre direito e política. Mas há questões pendentes relativas ao caráter desse novo sistema, sua ligação com a tradição crítica, sua alegação de ser uma filosofia “pós-metafísica”, sua capacidade de lidar com questões de interesse material e sua relevância para a prática política. (BRONNER, 1997, p. 20).

Diante desse panorama podemos concordar com Harvey (2002, p. 26) que Habermas, “por seu projeto global e interdisciplinar, se apresenta como verdadeiro herdeiro do

Horkheimer dos anos 30”. Ele iniciou por uma teoria adorniana da antecipação da totalidade social e continuou por uma epistemologia reformulada graças à psicanálise, para desembocar, por último, em uma epistemologia da comunicação. Não é possível mais falar hoje a respeito da Escola de Frankfurt sem pensar em Habermas.⁸¹ No entanto, isso nos coloca diante de um impasse posto em relevo por Harvey (, 2002, p. 28): “devemos ainda situá-lo no seio da teoria crítica ou falar sobre uma nova filosofia?”⁸².

Como ressalta Harvey (2002, p. 29), “a ideia de que seria inerente à língua um fundamento da ideia de liberdade e ausência de dominação e distorção ideológica, esboçada por um momento na correspondência de Horkheimer e Adorno, tornou-se dominante até a publicação de *Agir comunicacional*”. Isso traz como consequência imediata um apagamento cada vez mais nítido da teoria marxista⁸³, perdendo a primazia que tinha na primeira teoria crítica, e também da psicanálise, que era ainda fundamental em *Conhecimento e Interesse* (1968). Porém, podemos perguntar se ainda é possível falar em teoria crítica quando se pensa respeito de uma filosofia que se volta principalmente para epistemologia e pela filosofia pragmatista, como é o caso de Habermas?

Como salienta Bronner (1997, p. 344), Habermas não rompeu de forma definitiva com seus princípios. Ele permanece voltado para a reflexividade, para a crítica à reificação e para a emancipação dos indivíduos de todas as formas de dominação. Não nega, contudo, que ele tenha conduzido a teoria crítica para uma nova direção. Nas palavras de Bronner (1997, p. 344):

[...] Ele deu a ela um novo impulso democrático ao fundi-la com o pragmatismo americano e com a filosofia linguística. Fortaleceu sua conexão com o liberalismo e insistiu para que ela se tornasse mais “reconstrutiva” e sensível às exigências da validação científica e social. Há dúvidas se essa empresa original diminuiu ou, apresentando o problema de outra forma, se seu caráter crítico foi minado. De fato, a tendência para o pensamento processual e sistemático geralmente deixa seus objetivos emancipatórios em desvantagem.

Como advoga Harvey (, 2002, p. 29) há sérios indicativos de que é possível falar em teoria crítica quando nos referimos à filosofia de Habermas, uma vez que este participa das

⁸¹ “A teoria crítica recebeu uma formulação nova e poderosa do inquestionavelmente mais enciclopédico e produtivo pensador do pós-guerra: Jürgen Habermas. [...] Habermas se tornou um intelectual público exemplar.” (BRONNER, 1997, p. 343).

⁸² Vale salientar que “o recorte cronológico adotado por Wiggershaus poupa-lhe essa pergunta: em 1969, o pensamento de Habermas está ainda dominado pelo interesse de conhecimento, uma ideia muito próxima da inserção social da ciência a que se referia Horkheimer”. (HARVEY, 2002, p. 28).

⁸³ Sobre a relação de Habermas com o pensamento marxiano: MELO, Rúron. *Marx e Habermas: Teoria Crítica e os sentidos da emancipação*. São Paulo: Editora Saraiva, 2013.

características da Escola de Frankfurt: 1) “uma nítida rejeição das outras filosofias, metafísicas ou não (em particular Heidegger e do existencialismo), e do “positivismo” (encontram-se duas frentes desde os anos 30)”;

2) “um recentramento das questões filosóficas sobre o problema de uma sociedade justa e da inserção do saber na sociedade como Adorno e Horkheimer”;

3) “uma componente utópica (pelo menos no conceito de um exercício do poder perfeitamente livre)”;

4) “uma reinterpretção das ciências sociais tradicionais – que constitui a segunda parte de *Agir comunicacional*”;

5) “Encontra-se também um distanciamento – ainda maior – da economia, decididamente a mal-amada”. Assim, concordamos com Harvey⁸⁴, quando afirma que,

Nesse sentido, Habermas é, a sua maneira, o herdeiro direto de Horkheimer e de seu projeto interdisciplinar, que tenta realizar em outro plano, mais próximo da epistemologia das ciências experimentais do que das verificações experimentais da teoria por essas mesmas ciências. É ainda herdeiro por levar a sério as primeiras democracias liberais do século XIX a partir das quais a degradação teria sido constante – é esse o tema de *O espaço público*. (HARVEY, 2002, p. 29)

Como afirma Marcos Nobre (2011, p. 21), a Escola de Frankfurt designa antes de qualquer coisa uma forma de intervenção político-intelectual, entretanto, não partidária, no debate público alemão do pós-guerra, tanto no âmbito acadêmico como no da esfera pública entendida mais amplamente. O poder do rótulo “Escola de Frankfurt” parece consistir “exatamente no fato de que inexiste a unidade, ao mesmo tempo em que a unidade é afirmada com todo vigor a cada vez” (NOBRE, 2011, p. 21). Tudo nos leva a conclusão de que não faz o menor sentido em prosseguir reafirmando uma unidade doutrinária inexistente. Nesse sentido, se faz necessário retomar a expressão original “Teoria Crítica”⁸⁵ que “significa, entre outras coisas, demarcar um campo teórico que valoriza e estimula a pluralidade de modelos críticos em seu interior”. (NOBRE, 2011, p. 21). Assim, parece razoável concordamos que “a Escola de Frankfurt como denominação político-intelectual já cumpriu seu papel histórico. Cabe hoje levar adiante o projeto crítico sob novas formas”. (NOBRE, 2011, p. 21).

Como acentua Nobre, o sentido fundamental de teoria crítica é o de que só é possível mostrar “como as coisas são” a partir da perspectiva de “como deveriam ser”. Nas suas palavras:

⁸⁴ Mesmo contra Horkheimer que “reconhece em Habermas senão um talento literário” (HARVEY, 2002, p. 29).

⁸⁵ Cf. “Zoltan Tar propõe uma distinção nos trabalhos do Instituto, utilizando para as reflexões a expressão Teoria Crítica – termo criado por Horkheimer e adotado com mais frequência neste período. Para os trabalhos posteriores a 1950 emprega Teoria da Sociedade”. (MATOS, 1989, p. 18).

[...] “crítica” significa, antes de mais nada, dizer o que é em vista do que ainda não é mas pode ser [...] trata-se de enxergar no mundo real as suas potencialidades melhores [...] Nesse primeiro sentido, o ponto de vista crítico é aquele que vê o que existe da perspectiva do novo que ainda não nasceu, mas que se encontra em germe no próprio existente. O segundo sentido fundamental da crítica: um ponto de vista capaz de apontar e analisar os obstáculos a serem superados para que as potencialidades melhores presentes no existente possam se realizar. (NOBRE, 2011, p. 9-10).

A tarefa principal da Teoria Crítica é a de apresentar “as coisas como são” a partir da forma de tendências presentes no desenvolvimento histórico.⁸⁶ Ela tem como uma de suas mais importantes tarefas a elaboração de um determinado diagnóstico do tempo presente, com base nas tendências estruturais do modelo de organização social em vigor como também a partir de situações históricas concretas, em que se apresentam tanto as oportunidades e potencialidades para a emancipação quanto aos empecilhos reais a ela.

Nobre (2011, p. 22) aponta pelo menos duas características fundamentais da Teoria Crítica. Primeiramente, como uma designação de um campo que já existia antes da conceituação pelo próprio Horkheimer, isto é, o campo do marxismo. Nessa primeira perspectiva, “Horkheimer pretende ter conceitualizado os elementos teóricos fundamentais que distinguem o campo do marxismo de outras concepções teóricas. É o que se pode chamar de Teoria Crítica em sentido amplo”. (NOBRE, 2011, p. 22). Num outro sentido, Horkheimer dá a sua versão desses tais elementos, ou seja, apresenta tanto a sua interpretação específica do pensamento de Marx como procura utilizar-se desses parâmetros interpretativos para analisar o momento histórico em que se encontra.⁸⁷ “Horkheimer apresenta a sua conceituação da Teoria Crítica. É o que se pode chamar de Teoria Crítica em sentido restrito”. (NOBRE, 2011, p. 22).

Podemos afirmar, em consonância com Nobre (2011, p. 23) que, tanto em sentido amplo como em sentido restrito, é característica fundamental da Teoria Crítica ser

⁸⁶ Cf. “A unidade do pensamento de Horkheimer e Adorno é enfatizada em todas as suas publicações depois de 1940 [...] Pode-se dizer que esta unidade existe, mas apenas entre 1940 e 1950. Se continuarmos, pedagogicamente, a admitir três momentos para a Teoria Crítica, diremos que há: um primeiro – o dos anos 30 –, com uma contribuição teórica marcada pelo marxismo, indagando a estrutura conceitual da teoria e da exterioridade, isto é, da práxis social [...] Numa segunda época, nos anos 40, ela procura explicações teóricas e realiza reflexões filosóficas sobre o fascismo [...] Num terceiro momento, de volta a Frankfurt, depois de 1950, O Instituto se reconstitui e se integra na vida acadêmica da Alemanha Ocidental, predominando a crítica à sociologia empírico-positivista e, finalmente, a posição “marxista-niilista” que suspende a práxis histórica”. (MATOS, 1989, p. 19).

⁸⁷ Cf. “Segundo Horkheimer não há uma, mas duas teorias críticas, a dos anos 30 – marxista revolucionária – e a dos anos 70 que, ao mesmo tempo em que realiza uma crítica ao mundo administrado, abandona o projeto revolucionário”. (MATOS, 1989, pp. 9) Para Matos, “O que une as diversas fases da Teoria Crítica - ... – é que todos os ensaios, em sua diversidade, são abordagens da sociedade moderna do ponto de vista da emancipação”. (Op. Cit. p. 16-17).

permanentemente revisitada, renovada e exercitada, não podendo ser vista como um conjunto estático composto de teses imutáveis. O que implica também que tomar a obra de Marx como referência primeira da investigação não significa adotá-la como uma doutrina acabada, mas como um conjunto de problemas e de questões que cabe ser atualizado conforme a circunstância, segundo cada constelação histórica específica.

Como põe em relevo Marcos Nobre, a Teoria crítica só pode ser confirmada na prática transformadora das relações sociais vigentes. O que não significa, entretanto, que haja uma negação da teoria em prol da prática. A teoria não pode limitar-se a dizer como funcionam as coisas, “mas sim analisar o funcionamento concreto delas à luz de uma emancipação ao mesmo tempo concretamente possível e bloqueada pelas relações sociais vigentes”. (NOBRE, 2011, p. 32). Como aponta Matos (1989, p. 21), “A Teoria Crítica não é uma filosofia da ação, mas atividade peculiar de intervenção”. Ela não despreza a teoria propriamente dita, ainda nas palavras de Matos (1989, p. 17): “A Teoria Crítica suspeita, ainda, das grandes questões filosóficas [...] Retoma do texto consagrado de filosofia o não-filosófico, aquilo que os filósofos tradicionais, ou de escola, preteriram para o rodapé”.

Nobre aponta para dois princípios fundamentais da Teoria Crítica: 1) a orientação para a emancipação. “É essa orientação o que permite compreender a sociedade em seu conjunto, que permite pela primeira vez a constituição de uma teoria em sentido enfático”; (NOBRE, 2011, p. 32) e 2) o comportamento crítico. A orientação para a promoção da emancipação tem como exigência “que a teoria seja a expressão de um comportamento crítico relativamente ao conhecimento produzido sob condições sociais capitalistas e à própria realidade social que esse conhecimento pretende apreender”. (NOBRE, 2011, p. 33).

Como afirma Barbara Freitag (2004, p. 36), Horkheimer, em seu artigo *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*, coloca em discussão uma questão que bem mais contundente que a polêmica surgida no início do século passado⁸⁸ em torno dos juízos de valores e da neutralidade das ciências sociais. Para Horkheimer, não se trata mais, como era para Weber, o caso de ter que distinguir entre juízos categóricos sobre fatos e juízos de valor, ou seja, não se trata de uma questão meramente metodológica. Nas palavras de Freitag (2004, p. 37),

Trata-se para Horkheimer de uma questão em última instância ontológica. A ciência e a filosofia modernas não podem contentar-se hoje com uma discussão sobre juízos de fato e de valor, elas têm que recorrer aos juízos existenciais. Praticar teoria e filosofia é para Horkheimer algo inseparável da

⁸⁸ A polêmica entre Max Weber e, Rocher e Knies. (FREITAG, 2004, p. 36).

ideia de nortear a reflexão com base em juízos existenciais comprometidos com a liberdade e a autonomia do homem.

Ao estabelecer a contraposição entre a filosofia de Descartes, que ele denomina de teoria tradicional⁸⁹, e o pensamento de Marx, que ele qualifica como Teoria Crítica, Horkheimer (1991, pp. 31) faz uma descrição das principais características de cada vertente de pensamento, seus objetivos e sua forma de influência e ao fazê-lo, denuncia o caráter sistêmico e conservador do pensamento cartesiano e enaltece de modo entusiástico a dimensão humanística e emancipatória do pensamento de Marx.⁹⁰

Como afirma Freitag (2004, p. 38), conforme a interpretação de Horkheimer, a teoria tradicional, que compreende o pensamento filosófico de Descartes à filosofia e a ciência modernas, se ocupa em formar sentenças que definem conceitos universais. No entanto, ela destaca que esse confronto do pensamento de Descartes com o de Marx, para Horkheimer não tem a pretensão de invalidar um em favor do outro.⁹¹

O problema fundamental, como aponta Nobre, é que a concepção tradicional de teoria traz como frutos uma concepção moderna de ciência e de teoria científica que se estabeleceu “como um conjunto de princípios abstratos a partir dos quais se torna possível formular leis que explicam a conexão necessária dos fenômenos naturais segundo relações de causa e efeito”. (NOBRE, 2011, p. 35). Essa perspectiva de teoria tradicional

[...] tem de abstrair das qualidades concretas dos objetos e do sentido que possam ter no contexto das relações sociais, para considera-los unicamente como elementos de uma cadeia causal necessária. Essas são as características mais gerais do que Horkheimer denomina concepção tradicional de teoria, a Teoria Tradicional. (NOBRE, 2011, p. 35-36)

⁸⁹ “Esse conhecimento produzido sob condições sociais capitalistas é denominado por Horkheimer Teoria Tradicional” (NOBRE, 2011, p. 34-35). Nesse artigo Teoria Tradicional e Teoria Crítica, conforme Nobre, “tem de mostrar de que maneira Horkheimer interpreta e formula os dois princípios fundamentais da Teoria Crítica e como se utiliza deles para fornecer um diagnóstico do tempo presente. Como Horkheimer formula nesse texto o princípio do comportamento crítico relativamente ao conhecimento produzido sob condições sociais capitalistas e à própria realidade social que esse conhecimento pretende apreender com base no princípio da orientação para a emancipação que caracteriza mais amplamente a perspectiva crítica”. (NOBRE, 2011, p. 34-35).

⁹⁰ Cf. “Max Horkheimer abriu com esse primeiro ensaio um debate que até hoje não se esgotou. Em 1942 publicou na *Zeitschrift* um pós-escrito a esse ensaio. Em sua obra *Eclipse da Razão* (1947) [...] Horkheimer discute, em vários ensaios, a problemática da razão. Pouco antes de sua morte, em 1972, Horkheimer faz duas conferências sobre o tema “Teoria Crítica, ontem e hoje” (1970), no qual confronta suas ideias do início de sua atuação como diretor do Instituto com o momento em que já se encontra aposentado em Frankfurt. Nessas conferências, ele se aproxima da teologia e revaloriza a religião, temática ausente em suas reflexões iniciais. Mas é certamente na *Dialética do Esclarecimento* lançada no mesmo ano de *Eclipse da Razão*, que as reflexões em torno da razão e de sua funcionalidade no mundo moderno atingem sua expressão mais angustiada e contraditória”. (FREITAG, 2004, pp. 37).

⁹¹ Como ressalta Freitag, “em seu pós-escrito ao ensaio Teoria Tradicional e Teoria Crítica esclarece que não se propõe a rejeitar o pensamento de Descartes em favor do de Marx e sim de englobar o primeiro no segundo”. Op. Cit. p. 38.

Um desdobramento do problema fundamental apontado acima é o que pode acontecer quando esse modelo de ciência é transposto para o estudo do homem em sociedade, para as hoje denominadas ciências humanas. Essa transposição do modelo tradicional de teoria das ciências naturais para as ciências humanas traz como implicação a separação do cientista social do agente social que ele também é, ou seja, diferencia o observador de relações sociais do membro de uma sociedade concreta. Tal método científico tende a separar de forma rígida o que é do âmbito do conhecimento e o que pertence ao domínio da ação. Assim, “na concepção tradicional, portanto, a teoria não pode em nenhum caso ter por objetivo a ação, não pode ter um objetivo prático no mundo, mas tão somente apresentar a conexão dos fenômenos sociais tais como se apresentam a um observador isolado da prática”. (NOBRE, 2011, p. 37).

Conforme Nobre (2011, pp. 38-45), Horkheimer em seu projeto de Teoria Crítica esboçado em seu artigo *Teoria Tradicional e Teoria Crítica* apresenta as seguintes características: 1) *A atitude crítica*. Se a perspectiva tradicional de teoria pretendia simplesmente explicar o funcionamento da sociedade, terminando assim por adaptar o pensamento à realidade, na qual o método é transformado em uma instância atemporal, de maneira a tentar eliminar o cerne histórico que lhe é constitutivo. “Contra isso insurge-se o comportamento crítico, que pretende conhecer sem abdicar da reflexão sobre o caráter histórico do conhecimento produzido”. (NOBRE, 2011, p. 39). A atitude crítica aqui não se volta apenas para o conhecimento, mas para a própria realidade marcada pelas condições sociais capitalistas. Trata-se da “perspectiva da emancipação, da instauração de uma sociedade reconciliada, que ilumina a presente situação de emancipação e permite à Teoria Crítica compreender o real sentido das cisões não justificadas da Teoria Tradicional”. (NOBRE, 2011, p. 41). 2) *O materialismo interdisciplinar*. Horkheimer se viu diante de um elemento novo em relação ao quadro teórico formulado por Marx e propõe-se a encontrar um sentido positivo para o movimento de crescente especialização, a fim de direcioná-lo para um sentido crítico. Para isso, lançou os fundamentos do materialismo interdisciplinar, em que pesquisadores das mais diversas áreas do conhecimento tinham como horizonte comum a teoria de Marx. 3) *Diagnóstico do tempo presente*. Esse diagnóstico do tempo presente de Horkheimer apresenta os seguintes elementos: a) O primeiro tem sua origem nas análises econômicas de Friedrich Pollock; b) o segundo provém dos estudos empíricos sobre a classe trabalhadora alemã realizados na primeira metade da década de 1930; 3) o terceiro é representado pela ascensão do nazismo e do fascismo.

É possível entender, a partir do exame desses três elementos em conjunto, porque Horkheimer considerava que as possibilidades de emancipação da dominação capitalista encontravam-se bloqueadas naquele contexto marcado pela estabilização dos elementos autodestrutivos do capitalismo, pela integração das massas ao sistema e repressão a todo movimento de contestação. Só restava assim ao exercício crítico uma atividade no campo da teoria.

Marcos Nobre (2011, p. 48) apresenta dois modelos de Teoria Crítica: o do livro *Dialética do Esclarecimento*, de Horkheimer e Adorno, e o modelo comunicativo de Jürgen Habermas. No modelo da dialética do esclarecimento, Horkheimer e Adorno abrem mão do modelo do materialismo interdisciplinar da década de 1930, o que implica, sob vários aspectos, abandonar também alguns elementos decisivos da Teoria Crítica tal como posta em 1937 por Horkheimer. Vale salientar que, mesmo “que a colaboração entre as diferentes especialidades teóricas tenha sido mantida de alguma forma, a economia política deixou de ocupar o centro do arranjo interdisciplinar”. (NOBRE, 2011, p. 49). Como afirma Nobre (2011, pp. 49-51),

O diagnóstico do tempo presente que desenvolveram na *Dialética do Esclarecimento* foi o de um bloqueio estrutural da prática transformadora. [...] Historicamente, entretanto, o grande projeto de emancipação da razão humana esteve sempre colocado na determinação racional dos fins, ou seja, no debate e na efetivação daqueles valores julgados belos, justos e verdadeiros. No capitalismo administrado, a razão se vê reduzida a uma capacidade de adaptação a fins previamente dados de calcular os melhores meios para alcançar fins que lhe são estranhos.

No livro *Dialética do Esclarecimento*, os autores empreendem uma investigação a respeito da razão humana de amplo espectro, cujo objetivo foi o de tentar compreender por que a racionalidade das relações sociais humanas, ao invés de levar à instauração de uma sociedade de livres e iguais, acabou, pelo contrário, por produzir um sistema social que bloqueou estruturalmente qualquer possibilidade emancipatória e transformou os indivíduos em peças que fazem movimentar uma engrenagem que não compreendem e não dominam e à qual se submetem e se adaptam, vivendo de forma dócil e até mesmo impotente. Nobre (2011, p. 52) ainda destaca que

Esse problema mais geral se traduz na tarefa de compreender como a razão humana acabou por restringir-se historicamente à sua função instrumental, cuja forma social concreta é a do mundo administrado [...] A dominação total e completa da racionalidade instrumental sobre o conjunto da sociedade capitalista resulta então no bloqueio estrutural da prática [...] O próprio exercício crítico encontra-se em uma aporia: se a razão instrumental é a

forma única de racionalidade no capitalismo administrado, bloqueando qualquer possibilidade real de emancipação, em nome de que é possível criticar a racionalidade instrumental?

No modelo comunicativo de Habermas, este toma como ponto de partida para a formulação da Teoria Crítica justamente a situação da teoria tal como apresentada na *Dialética do Esclarecimento*.⁹² Habermas se propõe a mostrar os limites do diagnóstico apresentado nesse livro, e para tal empreendimento, retoma, sob muitos aspectos, o modelo crítico de *Teoria Crítica e Teoria Tradicional*. Como ressalta Nobre (2011, pp. 53-54), Habermas propôs um diagnóstico do momento presente que diverge significativamente do diagnóstico exposto na *Dialética do Esclarecimento*. Fazia-se necessário repensar o sentido de emancipação da sociedade tal como originalmente formulado pelo próprio Marx e também por Horkheimer em *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*.

Habermas sabia que para enfrentar as tarefas clássicas da própria Teoria Crítica fazia-se necessário ampliar seus temas e encontrar um novo paradigma explicativo, ou seja, “são as próprias formulações originais de Marx que tem de ser abandonadas”. (NOBRE, 2011, p. 54). A *Dialética do Esclarecimento* tinha como intenção fundamental investigar a razão humana e as formas sociais da racionalidade. A conclusão dessa investigação é que a razão instrumental consistia na forma estruturante e única da racionalidade social no capitalismo administrado. Isso deixou numa situação aporética o comportamento crítico e provocou um bloqueio estrutural da prática transformadora. Dessa forma, como saída para se contrapor a essa aporia posta pelo diagnóstico de Horkheimer e Adorno, Habermas elaborou um novo conceito de racionalidade.

Como destaca Barbara Freitag (2004, pp. 106-107), os primeiros sinais de divergência entre Habermas e os pioneiros defensores do pensamento crítico já aparecem em 1978, na ocasião em que Marcuse fazia uma visita a Habermas e o admoestava por estar invertendo a relação entre mundo social e a razão.⁹³ No entanto, é a partir de 1981 com a publicação dos dois volumes de sua *Teoria da Ação Comunicativa* (1981) que essas divergências são explicitamente verbalizadas por Habermas. Esta crítica de Habermas é sistematicamente

⁹² Cf. No ano de 1953, Habermas leu pela primeira vez a *Dialética do Esclarecimento*. Ele ficou imediatamente fascinado por esse livro, que juntamente com *História e consciência de classes*, de Lukács, a leitura mais importante para o desenvolvimento posterior de Habermas e o desafiou à análise. O ponto alto dessa análise é um acerto de contas que ele publicou em 1983/1984 com o título “O entrelaçamento de mito e esclarecimento: Horkheimer e Adorno” (153-186), em *O Discurso filosófico da modernidade*. (REESE-SCHÄFER, 2009, p. 130).

⁹³ “Segundo Marcuse, não é a organização racional dos procedimentos sociais que cria a razão, como pretendia Habermas, e sim ao contrário, a razão preexistente nos sujeitos que organiza racionalmente o mundo”. (FREITAG, 2004, p. 107).

elaborada no final do primeiro volume do seu vasto compêndio a respeito da teoria da modernidade e é retomada e aprofundada dois anos depois, em um ciclo de conferências proferidas em 1983 no Collège de France, publicada em seguida, com o título de *O Discurso Filosófico da Modernidade* (1985), já discutido em certa medida no presente trabalho.

Como assinala Freitag (2004, p. 107), nessas obras, Habermas se volta de forma explícita contra a argumentação exposta na *Dialética do Esclarecimento* (1947) de Horkheimer e Adorno. Habermas anuncia o colapso da filosofia da consciência e a necessidade de uma mudança radical de paradigma para tirar o debate em torno da razão da situação aporética ocasionada por Horkheimer e Adorno. Para Freitag, Habermas deixa claro “que considera Adorno e Horkheimer precursores da tendência “pós-moderna” que viria a ser seguida por Bataille, Foucault e Derrida, cujo denominador comum é a crítica radical da modernidade e que leva em seu bojo traços evidentemente irracionalistas”. (FREITAG, 2004, p. 107).

Como destaca Freitag (2004, p. 107), a crítica de Habermas aos seus precursores frankfurtianos se relaciona diretamente a três conceitos fundamentais: razão, verdade e democracia, cuja elaboração ambígua no texto em questão seria responsável pelos déficits nesses três conceitos que Habermas atribui aos autores da *Dialética do Esclarecimento*. Quanto ao primeiro déficit: a razão, Freitag (2004, p. 108) afirma que “O problema de Horkheimer e Adorno com o conceito de razão advém do fato de eles se aterem a um conceito histórico-filosófico de razão, de inspiração marxista”. A crítica de Habermas se resume no fato de que estes pensadores não revogaram, nem criticaram ou substituíram em nenhum momento esse conceito obsoleto de razão histórico-filosófica. O equívoco desses autores tem a ver com a leitura que estes fazem de Marx, que apostava na possibilidade de poder encontrar na categoria trabalho a base material e universal constituidora da razão⁹⁴. Como põe em relevo Freitag (2004, pp. 109-110),

[...] No discurso filosófico da Modernidade (1985), Habermas mostra como Marx atribui, equivocadamente, um potencial de racionalidade ao conceito

⁹⁴ Cf. “Habermas irá formular uma teoria da racionalidade de dupla face, em que a instrumental convive com um outro tipo de racionalidade que ele denomina “comunicativa”. Essa teoria é formulada em termos de uma teoria da ação, que Habermas apresentou de maneira mais detalhada em seu livro TAC, de 1981. (Uma primeira formulação das teses que viriam a ser defendidas nesse livro encontra-se no artigo ‘Técnica’ e ciência como ‘ideologia’, de 1968). Ao contrário de Horkheimer e Adorno, que apresentam uma teoria do desenvolvimento da racionalidade humana que culmina em um prevaecimento da razão instrumental como forma única da racionalidade, Habermas pretende mostrar que a evolução histórico-social das formas de racionalidade leva a uma progressiva diferenciação da razão humana em dois tipos de racionalidade – a instrumental e a comunicativa. [...] uma ação que possibilita a reprodução material da sociedade e a outra, a reprodução simbólica da sociedade”. (NOBRE, 2011, p. 55).

de “práxis do trabalho” que transcende o conceito de racionalidade instrumental. A racionalidade emancipatória está para Marx diretamente associada à categoria do trabalho, sem necessidade de outra forma de mediação. No entanto, o próprio Marx revelara em *O Capital* (1867) o caráter alienador do trabalho abstrato, concretizado no modo de produção capitalista que fetichiza as relações sociais entre os homens, e suas consequências.

Para Habermas, o resgate de uma concepção emancipatória de razão não se dá de forma automática com a superação das relações alienadas de trabalho do capitalismo, como imaginava Marx, mas necessitaria de uma nova mediação, que será possível ser encontrada na categoria da intersubjetividade.

Como destaca Manfredo Oliveira (2012a, p. 217), na *Teoria da Ação Comunicativa*, Habermas vai se referir a “sistema” e “comunicação”. No seu novo conceito de razão, mais abrangente, o que é decisivo é a intersubjetividade de um entendimento possível livre de repressão no sentido de um conceito normativo, e não mais o conhecimento enquanto capacidade teórica e prática de dispor a respeito dos objetos do mundo. Oliveira (2012a, p. 217) ainda afirma:

[...] Habermas defende a tese de que Horkheimer e Adorno, o que se pode dizer também de Marcuse, permanecem fundamentalmente ligados à concepção tradicional de teoria tanto porque continuam pensando na conceitualidade articulada pela filosofia da consciência da modernidade.

Conforme Freitag (2004, p. 110), o segundo déficit, que diz respeito a questão da verdade, é ocasionado pelo fato de Adorno e Horkheimer terem sido incapazes de formular um conceito de verdade⁹⁵ que fosse capaz de, ao mesmo tempo, satisfazer o que exigia a ciência e que remetesse ao conceito integral de razão hegeliana que abarca a dimensão científica, a prática e a estética expressiva. “Sua impossibilidade de resolver esse dilema levou-os ao total desespero da dialética negativa, destino ao qual Habermas julga poder escapar com sua teoria comunicativa da verdade”. (FREITAG, 2004, p. 110).

Quanto ao terceiro déficit: a questão em torno da democracia, Freitag (2004, p. 111) aponta para o fato de que para Habermas, os primeiros teóricos críticos nunca conseguiram

⁹⁵ Como destaca Resse Schäfer, a base filosófica para compreender Habermas é sua teoria da verdade de dois níveis, desenvolvida em várias etapas de sua obra. Trata-se de uma teoria de consenso da verdade. Entretanto, não é suficiente um consenso dos momentaneamente presentes. “É necessário, especialmente, um consenso geral dos racionais que, em caso extremo, inclui a comunidade científica ilimitada do futuro. Para além disto, em sua obra conclusiva sobre a teoria da verdade, Verdade e Justificação, Habermas reconheceu de modo autocrítico haver reduzido demasiadamente o conceito de verdade à assertividade racional. [...] Em sua obra tardia, Habermas reaproximou-se mais fortemente da concepção de verdade da filosofia clássica”. (REESE-SCHÄFER, 2009, p. 138).

afinar-se com uma perspectiva de democracia para além do contexto das massas. Estes pensadores tinham como protótipo de democracia o modelo americano que conheceram de perto que representava uma permanente ameaça à sobrevivência da razão.

As massas, hostis ao trabalho do conceito, haviam demonstrado sua vulnerabilidade ao fascismo e às lideranças carismáticas. Na massa, os indivíduos perdem a sua competência crítica e reflexiva, prestando-se, por isso mesmo, facilmente a manobras perigosas de políticos inescrupulosos. (FREITAG, 2004, p. 111).

Segundo Habermas (2012c, pp. 629), Horkheimer e Adorno deixaram a teoria crítica marcada por aporias. Essas três deficiências na reflexão crítica desses frankfurtianos que se apresentam nos conceitos de razão, verdade e democracia, são responsáveis por tais aporias da teoria crítica. A dialética do Esclarecimento os deixou num caminho sem volta.⁹⁶ Para sair do impasse dessas aporias Habermas propõe o abandono definitivo do paradigma da consciência, “à qual Marcuse, Adorno e Horkheimer haviam aderido, equivocadamente, a partir de Kant, Hegel, Marx, Lukács e Weber”. (FREITAG, 2004, p. 111). Habermas (2012a, p. 3 e seguintes) apresenta como opção a retomada do paradigma, esboçado em certa medida por Mead, Durkheim e Wittgenstein, mas insuficientemente explorado pela filosofia e pelas ciências sociais, da razão comunicativa, da verdade estabelecida intersubjetivamente.

Para Reese-Schäfer (2009, p. 131), a *Dialética do Esclarecimento* se mostra semelhante à *Genealogia da moral*, de Nietzsche. Este havia recorrido, como saída do paradoxo, como ponto fixo, ao mito da origem, a narrativa genealógica de como algo se realiza. Ele toma como baliza, em última instância, da teoria do poder e não da teoria da razão. Dessa forma, ele remitologiza o pensamento e renuncia a pretensão de verdade. De modo semelhante, Adorno optou pelo caminho de manter consciente continuamente o paradoxo enquanto tal. “Nesse caso, não há mais nenhum modelo próprio de sistema, mas

⁹⁶ Como afirma Freitag, “Levada às últimas consequências, esta linha de pensamento comprova na *Dialética Negativa* (1973) e na *Teoria Estética* (1979) sua bancarrota definitiva. A *Dialética do Esclarecimento* afirma que a razão iluminista, no final de sua trajetória, perdeu sua competência de refletir a si mesma bem como o mundo no qual se encontra inserida. A razão que entrara em campo para combater o mito, transformara-se ela própria em mito. Em seus dois últimos livros, Adorno sugere que a arte é o único refúgio da razão crítica, em face da crescente instrumentalização do mundo”. (FREITAG, 2004, p. 111). Como afirma Manfredo Oliveira, “a Teoria Crítica que eles (Horkheimer e Adorno) elaboraram desemboca numa aporia fundamental: é sua tarefa mostrar que a dominação penetra na própria razão. A vitória da razão instrumental nas sociedades modernas gestou uma reificação universal da consciência de que não escapa a própria Teoria Crítica, portanto, ela permanece presa ao modelo que critica. É por esta razão que segundo Habermas eles a partir dos escritos da década de quarenta reconheceram que não podiam cumprir as promessas desta teoria. Com isto se demonstra para Habermas o esgotamento do modelo da filosofia da consciência e a necessidade de uma mudança de paradigma para poder pensar de forma adequada o processo de racionalização social e a reificação da consciência ligado a ele”. (OLIVEIRA, 2012a, p. 217).

somente ainda a ‘negação determinada’ empregada caso a caso, o ‘espírito praticado da contradição’”. (REESE-SCHÄFER, 2009, p. 131).

Para Habermas (2000, p. 183), no texto *O entrelaçamento de mito e esclarecimento: Horkheimer e Adorno*,

Quem persiste em um paradoxo, ali onde a filosofia se manteve ocupada com suas fundamentações últimas, não adota apenas uma posição incômoda; só pode manter sua posição se ao menos tornar plausível que não há nenhuma saída. A possibilidade de retirar-se de uma situação aporética tem de estar igualmente barrada, senão haveria um caminho, precisamente o de volta. Parece-me, no entanto, que esse caminho existe.

Como destaca Reese-Schäfer, esse “caminho de volta” ao qual Habermas se refere é o caminho para a Teoria do agir comunicativo. A crítica da razão não precisa ser necessariamente totalizante. “O pesquisar científico-social profundo por momentos de racionalidade na Modernidade é mais produtivo do que ‘os exercícios mentais de persistência’ de Adorno”. (REESE-SCHÄFER, 2009, pp. 131-132). A influência mais ampla da teoria crítica em sua fase posterior foi, acima de tudo, a de uma cultura crítica marcadamente pessimista. Reese-Schäfer cita Habermas que resume suas objeções em 1977 numa entrevista:

Adorno reduziu o pensamento teórico à esfera aforística, ele elevou o pensamento em fragmentos diretamente a programa e permitiu, em relação à atividade científica, uma distância grande, muito grande, como acredito. Disso resultaram, sobretudo, três debilidades. A teoria crítica não levou a sério as abordagens teóricas desenvolvidas nas ciências sociais e na filosofia analítica, ela não se reportou sistematicamente a elas como teria correspondido de fato à sua intenção. Por isso, em segundo lugar, ela adotou uma atitude completamente defensiva num nível abstrato na forma de uma crítica da razão instrumental, e não contribuiu muito para a análise empiricamente valiosa de uma realidade social supercomplexa. Por fim, ela não prestou contas transparentemente sobre suas bases normativas, sobre seu próprio status; Adorno negou a possibilidade de fundamentação sistemática de um conceito de razão, ao qual ele implicitamente sempre recorreu. Essa aporia é, a propósito, para mim o motivo da elaboração de uma teoria do agir comunicativo, ou seja, orientada em pretensões de verdade. (HABERMAS *apud* REESE-SCHÄFER, 2009, p. 132).

Há um outro diferencial que Habermas marca com relação aos demais frankfurtianos, que diz respeito ao trato que o mesmo dá à questão da religião, como discutiremos no próximo capítulo. Veremos as aproximações com os demais pensadores da Teoria Crítica e as singularidades quanto ao modo como Habermas aborda a questão da religião, sobretudo diante do resgate e da revalorização de um conceito radical de democracia, que permeia todas as formas de interação, do nível cotidiano até o discurso teórico e prático, de modo especial numa época marcada por duas tendências contrárias características de sua situação cultural: de

um lado, “a proliferação de imagens de mundo naturalistas”; e de outro, “a influência política crescente das ortodoxias religiosas”. (HABERMAS, 2007b, p. 7).

Porém, antes discutiremos a respeito de parte das críticas de Puntel ao pensamento pós-metafísico de Habermas. Ao que parece, Habermas só pode ser compreendido, e assim se sair, pelo menos em parte, diante das contundentes críticas de Puntel, se for visto como um continuador do projeto interdisciplinar da teoria crítica como pensou Horkheimer inicialmente, ainda que este projeto parece não se ter efetivado de modo mais concreto. É na esteira do pensamento de Adorno, apesar de suas já pontuadas diferenças, que Habermas pode se apresentar como um teórico crítico que articula um pensamento pós-metafísico e que pode, em certa medida, “sobreviver” às críticas de Puntel. No entanto, vale salientar as observações de Reese-Schäfer de que a Escola de Frankfurt de Horkheimer e Adorno chegou ao fim com sua guinada para a crítica totalizante da razão. Nas suas palavras:

Dito mais precisamente, delineiam-se até mesmo duas vertentes: uma ortodoxia de Horkheimer e uma de Adorno [...] Chamo a atenção para isso, pois muitas polêmicas contra Habermas se deixam reduzir à ideia elementar de que ele teria se afastado de forma inaceitável das ideias de um dos dois ou de ambos os líderes da escola. Teremos, porém, que nos acostumar a ver Habermas mais do que meramente um legado da Escola de Frankfurt. [...] Há tempos que se tornou um ‘conglomerado’ teórico multinacional autônomo. (REESE-SCHÄFER, 2009, pp. 132-133).

Portanto, cabe fazermos a ressalva de que afirmar a herança de Habermas com relação à Escola de Frankfurt não é reduzi-lo a essa herança, como também destacar as semelhanças deste autor, sobretudo no que concerne a alguns aspectos, com o pensamento de Adorno ou Horkheimer não é desconsiderar suas marcantes diferenças.

2.7.3 Habermas, Adorno e Puntel: uma tentativa de interlocução

Como bem destacou Puntel, e como já trouxemos à tona anteriormente⁹⁷ ainda que Habermas tenha mudado em vários aspectos seus posicionamentos em sua carreira, “ele nunca se libertou plenamente de alguns pressupostos fundamentais geralmente atribuídos aos assim chamados hegelianos de esquerda, aos marxistas, e à Escola da Teoria Crítica da Sociedade, de Frankfurt” (PUNTEL, 2013b, p. 186). É justamente esse posicionamento de Habermas, como herdeiro e continuador da tradição da Teoria Crítica da Escola de Frankfurt, que o

⁹⁷ Como já referido anteriormente na subseção 2.6.2 **Lorenz Puntel e a crítica ao pensamento pós-metafísico de Habermas.**

coloca numa direção muito distante em relação à posição de Puntel. Habermas se coloca como um pós-metafísico. Como afirma Bronner (1997, p. 358), “Habermas mantém o ceticismo da teoria crítica quanto a todas as formulações ontológicas”, enquanto Puntel se propõe a ressuscitar a metafísica, o pensamento ontológico⁹⁸. Enquanto Habermas não acredita ser possível uma filosofia sistemática, Puntel articula com seu quadro referencial teórico uma filosofia sistemática⁹⁹. Ambos se colocam em posições extremas, em quadros teóricos muito distintos. Visto sob as lentes do quadro teórico de Puntel, de fato não é possível vermos saídas para o que este chama de “defeitos altamente significativos” do pensamento de Habermas. É evidente que não temos aqui a intenção de estabelecer um “campo de guerra teórico” entre esses dois pensadores, no entanto, é possível vislumbrar a partir do eco que o pensamento de Adorno¹⁰⁰ faz no pensamento pós-metafísico de Habermas algumas saídas que desarmam, em certa medida, a artilharia crítica empreendida por Puntel ao pensamento pós-metafísico.

Como afirma Luiz Bernardo Araújo (1996, p. 17), Habermas constrói seu empreendimento teórico com base num método reconstrutivo que consiste na apropriação sistemática de múltiplas teorias com base na mudança de paradigma representada pelo conceito de agir comunicativo, a pedra angular de seu pensamento. Trata-se da adição e integração de aspectos teóricos de diversas tradições de pesquisa. Os temas principais de sua obra se desenvolvem a partir de hipóteses primárias que, após amplo e sinuoso percurso, recebem um contorno sistemático. A noção de agir comunicativo representa o eixo de leitura da sua obra, seu ponto de unidade e seu fio de continuidade. “Permite elaborar um conceito formal de racionalidade apropriado ao horizonte da modernidade, bem como fundamentar uma teoria da sociedade baseada em tal conceito”. (ARAÚJO, 1996, p. 17).

Como destaca Araújo, a teoria crítica da sociedade de Habermas, segundo McCarthy, desde sua concepção original até suas últimas reformulações:

[...] é empírica sem ser redutível a ciência empírico-analítica; é filosófica, mas no sentido de crítica e não de filosofia primeira; é histórica sem ser historicista; é prática, não no sentido de possuir um potencial tecnológico

⁹⁸ Como observa Herrero, “A obra de Puntel [...] recupera a característica principal da tradição filosófica, que consiste em tematizar o todo, em elaborar uma teoria do todo, que tradicionalmente assumiu o nome de uma teoria do Ser”. (HERRERO, 2012, p. 8).

⁹⁹ Puntel apresenta uma definição em sentido programático de sua filosofia sistemática. Trata-se de uma definição provisória desenvolvida de modo progressivo ao longo de sua obra: “Filosofia sistemático-estrutural é a teoria das estruturas universais do ilimitado universo do discurso”. (PUNTEL, 2008, p. 33).

¹⁰⁰ Na sua conferência *A atualidade da filosofia* publicado no livro ADORNO, Theodor W. **Primeiros escritos filosóficos**. Tradução: Verlaine Freitas. São Paulo: Editora Unesp, 2018, e sobretudo na sua *Dialética Negativa*. ADORNO, Theodor W. **Dialética Negativa**. Tradução: Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

mas no sentido de estar orientada ao esclarecimento e à emancipação. (MCCARTHY *apud* ARAÚJO, 1996, p. 20).

Habermas (2013b), em *Entre filosofia e ciência: marxismo como crítica*, na esteira da tradição frankfurtiana, especialmente expressa por Horkheimer em *Teoria tradicional e teoria crítica* advogava a posição de que a filosofia e a ciência seriam expressões sintomáticas da totalidade social, que serviriam à função de reproduzir ou justificar a situação histórica em que se desenvolvem. Por esta razão, a “teoria crítica” pregava que estas construções intelectuais assumissem uma perspectiva de reflexão em relação a seus contextos de descoberta e aplicação, conscientizadora dos interesses aos quais serviriam e das consequências que produziriam. (ARAGÃO, 2002, p. 17). Num momento posterior, a ideia de que não existe conhecimento desinteressado, unicamente voltado para a busca da verdade, foi elaborada sistematicamente e expressamente formulada em *Conhecimento e Interesse*. Neste quesito de pensar a possibilidade de um conhecimento desinteressado, como propunha Puntel, que advoga a ideia de que como um empreendimento teórico, a filosofia não pode estar associada a quaisquer interesses ou fatores de qualquer espécie a não ser a busca do conhecimento e da verdade por si mesma, parece não haver conciliação entre Habermas e Puntel¹⁰¹. Como afirma Manuel Jimenez Redondo: “Nietzsche foi o primeiro a dar-se conta de que as normas do conhecimento não são em princípio independentes da ação, de que existe uma conexão entre conhecimento e interesse”. (Tradução Nossa). (REDONDO, 1994, p.18). Nesse sentido, Nietzsche, Adorno, Habermas parecem partilhar da ideia de que não é possível a neutralidade ou a pureza teórica advogada por Puntel.¹⁰²

Como afirma Lúcia Aragão (2002, p. 19), Habermas se comporta como um teórico crítico que apresenta suas singularidades, sem, no entanto, perder de vista características que reafirmam mais ainda seu posicionamento como um continuador, ou dito de melhor forma, como aquele que efetivou ao seu modo, o projeto interdisciplinar da teoria crítica da Escola de Frankfurt. Seu pensamento é marcado pelas seguintes características: 1) a abertura que mantém em relação a todas as correntes de pensamento que possam contribuir para uma *compreensão* mais aperfeiçoada da natureza, da sociedade e do próprio homem. Sintonizado

¹⁰¹ Faz-se necessário destacar que, para Puntel, o teórico, enquanto agente, tem sempre interesses, mas a teoria não tem, ela é um produto da atividade deste teórico. Habermas quase nunca se refere à teoria como produto da atividade, mas quase sempre à atividade. Então, a atividade (ação) do agente tem interesses, ou seja, finalidade como atividade do agente que é o ser humano. É possível fazer teoria filosófica para fins diversos, inclusive, em função da emancipação humana. Mas a teoria como o produto desta ação não é agente e por isto não pode ter finalidades, conforme Puntel. Sua razão de ser é compreender. Puntel aponta que Habermas confundiu a ação com seu produto.

¹⁰² A respeito da apreciação que Habermas faz do pensamento de Nietzsche é importante seu texto *La critica nihilista del conocimiento em Nietzsche*. Conferir em Habermas (1994, p.18).

em relação aos diversos campos do saber que abarcam as questões humano-sociais, além de exercitar um diálogo constante com as mais diversas tendências filosóficas. “O seu critério de verdade é o da racionalidade das afirmações, que devem ter sobrevivido à crítica intersubjetiva”. (ARAGÃO, 2002, p. 19). 2) “o critério de correção intersubjetiva também é auto-aplicativo, o que é essencial para a manutenção do respeito ao seu critério de verdade”. (ARAGÃO, 2002, p. 20). 3) “Habermas não respeita nem as fronteiras disciplinares, nem os procedimentos ou métodos particulares aos diferentes campos do saber, nem as posições ideológicas estritas”. (ARAGÃO, 2002, p. 20).

Como já vimos, para tratar o tema da razão, por exemplo, que seria objeto específico da filosofia, Habermas vai buscar principalmente na sociologia o aporte necessário, introduzindo a análise weberiana da racionalidade moderna como fundamental para o esclarecimento da questão. Como afirma Aragão, ele só consegue justificar o predomínio da forma de racionalidade especificada por Weber como típica da modernidade ocidental “com a manutenção do paradigma marxista de análise, que permite perceber a funcionalidade desta racionalidade instrumental para a realização e manutenção dos interesses da classe ascendente e que se tornará dominante, a saber, a dos capitalistas”. (ARAGÃO, 2002, p. 20-21).

Aragão (2002, p. 21) põe em destaque que para correlacionar as diversas formas de racionalidade e de moralidade predominantes com as principais épocas históricas, Habermas procura estabelecer o sentido de uma evolução para estruturas de racionalidade cada vez mais amplas e universais, alcançadas na modernidade, para isso vai buscar apoio na psicologia genética de Piaget e Kohlberg. Sem essa perspectiva evolutiva, não seria possível chegar ao conceito de razão comunicativa, que para ele é uma categoria histórica. Nas palavras de Aragão, “É exclusivamente essa combinação de arsenal teórico, weberiano, marxiano e estruturalista (de viés kantiano) que lhe possibilita acreditar ainda no potencial revolucionário das estruturas de reflexão modernas e na possibilidade de reversão da fatalidade da dominação.” (ARAGÃO, 2002, p. 21).

Como acentua Aragão (2002, p. 21), Habermas vai buscar inspiração e base para sua proposta de uma razão comunicativa na filosofia de Adorno¹⁰³ e na ideia fenomenológica de

¹⁰³ Conforme Segatto e Silva na Apresentação à edição brasileira de *A Nova Obscuridade*: “Ainda que reconheça certo “déficit normativo” na tradição da Teoria Crítica, Habermas encontra na obra adorniana o gérmen de um conceito comunicativo de racionalidade, que permite superar a situação aporética da filosofia contemporânea. [...] Assim como Marx pretendia ter apreendido o “cerne racional” da dialética hegeliana, Habermas pretende apreender o “cerne racional” da noção adorniana de mimesis. Mas isso só pode ser feito se abandonarmos o paradigma da filosofia da consciência em favor do paradigma da filosofia da linguagem”. (HABERMAS, 2015b, pp. 27).

um mundo da vida como lugar de reprodução simbólica; no entanto, para lhe dar a forma mais acabada, ele lança mão dos recursos teórico-metodológicos fornecidos pela antropologia de G. H. Mead, pela sociologia de Durkheim e Parsons, pela filosofia analítica de um modo geral, pela teoria dos atos de fala de Austin e Searle, pela teoria da argumentação e pelo pragmatismo.

Para Bronner (1997, p. 358), o aspecto pós-metafísico da filosofia de Habermas deriva sobretudo de sua disposição em empregar uma estrutura intersubjetiva, que tem o mundo da vida como referência onde se elaboram as normas e onde é gerada a verdade. A teoria da ação comunicativa não toma como postulado um sujeito auto-suficiente que se confronta com um objeto, em vez disso, “inicia com uma noção simbolicamente estruturada sobre a vida cotidiana na qual a reflexividade é constituída” (BRONNER, 1997, p. 358). Dessa forma, “o subjetivismo e a ‘metafísica negativa’ de Adorno, assim como o neopositivismo de Karl Popper, com sua incapacidade de fornecer conhecimento com *status* ou base determinados, são superados por essa nova abordagem”. (BRONNER, 1997, p. 358).

Apesar de Habermas ter ido além do subjetivismo e da “metafísica negativa” de Adorno¹⁰⁴, como salientou Bronner, e de ter demarcado suas diferenças com os demais frankfurtianos da primeira geração, no entanto, ele nunca negou a influência de Adorno em seu pensamento.¹⁰⁵ Podemos perceber o pensamento pós-metafísico de Habermas como um eco do que afirmava Adorno já em sua conferência *A atualidade da filosofia*, ocasião em que este afirma:

Quem hoje escolhe o trabalho filosófico como profissão deve começar renunciando à ilusão com a qual os projetos filosóficos se iniciavam outrora, a saber: que seria possível apreender, com a força do pensamento, a totalidade do real. Nenhuma razão legitimadora poderia reencontrar a si

¹⁰⁴ Como afirma Luciano Gatti, “Os interessados [...] na gênese das ideias de Adorno saberão rastrear temas que remontam àquelas primeiras conferências do início da década de 1930, sobre “A atualidade da Filosofia” e sobre a “Ideia de história natural”. Nestes trabalhos programáticos [...] delineava-se o confronto do panorama da filosofia contemporânea, herdeira, segundo Adorno, do idealismo alemão, com uma noção ainda bastante vaga de filosofia materialista, inspirada nos escritos de juventude de Walter Benjamin. Essa intenção de realizar uma crítica imanente da filosofia idealista alemã, avaliando-a pelas suas pretensões, de modo a extrair, nesta crítica, uma concepção bastante singular de materialismo, certamente pode ser reencontrada da Dialética Negativa. (GATTI, 2009, p. 261-269).

¹⁰⁵ Quando questionado em entrevista ao Jornal El País se a equação Kant + Hegel + Iluminismo + marxismo desencantado seria suficiente para resolver o “x” de sua ideologia e pensamento, Habermas responde: “Se é preciso expressá-los de forma telegráfica, estou de acordo, apesar de ainda faltar uma pitada da dialética negativa de Adorno...”. HABERMAS, Jürgen. *El País*, 8 de maio de 2018. Entrevista concedida a Borja Hermoso. Noutra ocasião, entrevistado por Honneth, quando este pergunta a Habermas se ele havia se apropriado da tipificação de representante mais jovem da Teoria Crítica, ele responde: [...] “Adorno desempenhou certamente um papel, digamos eletrizante. Foi com ele que pela primeira vez tive a experiência de que é possível proceder com Marx de uma maneira não apenas histórica”. (HABERMAS, 2015b, p. 242).

mesma em uma realidade cuja ordenação e formas anulam toda pretensão da razão; ela se oferece somente de forma polêmica ao sujeito cognoscente como realidade total, ao passo que apenas em vestígios e ruínas é que ela sustenta a esperança de alcançarmos algum dia a realidade justa e correta. (ADORNO, 2018, p. 431).

Para Adorno (2018, p. 431) a filosofia que se propuser a apresentar a realidade como tal, não serve para nada mais além de querer que encobrir a realidade e perpetuar o estado de coisas. Antes de qualquer resposta, essa função já está posta na pergunta que nos seus dias e ainda hoje é chamada de radical, mas que para ele é a menos radical de todas¹⁰⁶: “a questão pelo ser pura e simplesmente, como a formulam explicitamente os novos projetos ontológicos, e como ela, apesar de toda oposição, também serviu de fundamento aos sistemas idealistas, supostamente ultrapassados”. (ADORNO, 2018, p. 431-432). Contudo essa questão pressupõe, como possibilidade de sua resposta, que o ser seja absolutamente adequado e acessível ao pensamento, e que a ideia do ente é possível de ser investigada.¹⁰⁷

Como põe em relevo Adorno, desde o momento em que as imagens de nossa vida só se tornaram acessíveis apenas através da história, a adequação do pensamento ao ser como totalidade desmoronou-se, da mesma forma a própria ideia do ente não é possível mais de ser questionada. Para usar a sua metáfora astrológica e um tanto poética, esse ímpeto à metafísica, à ontologia, essa vontade de abarcar a totalidade com o pensamento, só pode “se manter apenas sobre uma realidade redonda e fechada como uma estrela em clara transparência, e que, talvez, tenha se desvanecido ao olhar humano para sempre”. (ADORNO, 2018, p. 432). Por isso, ainda nas suas palavras,

A ideia do ser tornou-se impotente na filosofia, não sendo nada mais do que um princípio formal vazio, cuja dignidade arcaica auxilia a mascarar conteúdos arbitrários. Nem a plenitude do real, como totalidade, submete-se à ideia do ser, que lhe daria sentido, nem a ideia do ente pode ser construída a partir dos elementos do real. Essa ideia está perdida para a filosofia, e, assim, vê atingida na origem sua pretensão à totalidade do real. (ADORNO, 2018, p. 432).

¹⁰⁶ É evidente que podemos questionar essa afirmação de Adorno de que a questão metafísica é a menos radical de todas, uma vez que, como destaca Manfredo Oliveira ao fazer referência a um livro de Clodovis Boff (*O livro do sentido: crise e busca de sentido hoje*), mostra que o mesmo “chama atenção ao fato de que os críticos da modernidade buscam explicar a crise a partir de causas histórico-sociais o que é algo válido num primeiro nível, mas permanecem aqui e não captam a crise mais profunda, ignoram a questão do ‘sentido metafísico’ que tem a ver com a condição humana enquanto tal.[...] se põe agora para a sociedade a questão do sentido metafísico (amor, angústia, sofrimento, culpa e morte) que hoje retorna e se impõe de modo cada vez mais agudo”. (OLIVEIRA, 2017, p. 552).

¹⁰⁷ Adorno, aqui, defende uma posição estritamente de filosofia transcendental sem ter consciência de que está retomando Kant e sua filosofia da consciência. Habermas se dá conta disso, porém, repõe a perspectiva transcendental na esfera da linguagem na perspectiva de um transcendentalismo fraco.

Para Adorno, a própria história da filosofia fornece consistentes testemunhos para isso. Ele apresenta a crise do idealismo como um equivalente da crise da pretensão filosófica à totalidade. A *ratio* [razão] autônoma – essa foi a tese de todos os sistemas idealistas – deveria ser capaz de desenvolver a partir de si mesma o conceito da realidade e toda a realidade ela mesma. Essa tese foi dissolvida. (ADORNO, 2018, p. 432). Apresenta como exemplos: o neokantismo de Marburg¹⁰⁸, a filosofia da vida de Simmel¹⁰⁹, a escola de Rickert¹¹⁰, e as filosofias científicas¹¹¹.

No contexto no qual escrevia Adorno (2018, p. 434), ele apontava para o fato de que o espírito filosófico iniciara naquele momento o empreendimento que denominavam fenomenologia: “a tentativa de – após a decadência dos sistemas idealistas, mas servindo-se do instrumento do idealismo, ou seja, da *ratio* autônoma – alcançar uma ordem do ser suprassubjetivamente válida”. (ADORNO, 2018, p. 434). Ele destaca, no entanto, que o que se mostra mais profundamente paradoxal de todas as ambições fenomenológicas é que elas, através das mesmas categorias produzidas pelo pensamento subjetivo pós-cartesiano, pretendiam alcançar aquela objetividade que essas intenções contradizem em sua origem.

Nessa perspectiva, vista sob a ótica dessa autorretomada da fenomenologia, afirma Adorno (2018, pp. 436-437)

[...] a doutrina de Martin Heidegger também se apresenta de forma diferente do que o *páthos* do começo a mostra, o qual explica sua repercussão externa.

¹⁰⁸ O neokantismo da Escola de Marburg tentou de forma rigorosa alcançar o conteúdo da realidade a partir de categorias lógicas, manteve seu fechamento sistemático, mas, em compensação, renunciou a todo direito sobre a realidade, e se viu remetido a uma região formal em que toda determinação de conteúdo dilui-se em um ponto final virtual de um processo infinito. (ADORNO, 2018, p. 432).

¹⁰⁹ A filosofia da vida de [Georg] Simmel, de orientação psicologista e irracionalista, posição contrária à Escola de Marburg no âmbito do idealismo, “com certeza manteve contato com a realidade de que ela se ocupa, mas, em compensação, perdeu todo direito de conferir sentido à empiria premente e resignou-se a um cego e obscuro conceito natural do ser vivo, conceito que ela procurou elevar, em vão, a uma transcendência do mais-que-a-vida obscura e ilusória”. (ADORNO, 2018, p. 432-433).

¹¹⁰ A escola de Rickert fez a mediação entre os extremos, “pensa dispor, no âmbito dos valores, de critérios filosóficos mais concretos e mais manejáveis do que a Escola de Marburg possui em suas ideias, e construiu um método que relaciona a empiria, sempre um tanto frágil, com aqueles valores. Permanecem indeterminados, porém, tanto o lugar quanto a origem dos valores, situando-se em algum lugar entre a necessidade lógica e a multiplicidade psicológica; sem validade no real, são incertos no plano espiritual; trata-se de uma pseudo-ontologia, que não fornece suporte à questão pelo ‘de onde’ do valor, nem à questão por seu ‘para quê’”. (ADORNO, 2018, p. 432-433).

¹¹¹ As filosofias científicas que trabalham numa perspectiva distante das grandes tentativas de solução da filosofia idealista, “renunciam de antemão à pergunta idealista fundamental pela constituição do real, conferindo-lhe validade apenas no âmbito de uma propedêutica às ciências da natureza, e, assim, consideram possuir um fundamento seguro nas realidades dadas, sejam elas do complexo da consciência, sejam as das pesquisas das ciências particulares. Tendo perdido o vínculo com os problemas históricos da filosofia, elas esqueceram que suas próprias afirmações estão indissolúvelmente ligadas, em cada uma de suas pressuposições, aos problemas históricos e à história desses problemas, não podendo ser solucionados de forma independente deles”. (ADORNO, 2018, p. 432-433).

Em Heidegger, pelo menos nos escritos publicados, em lugar da questão pelas ideias objetivas e pelo ser objetivo, surgiu a questão subjetiva; a exigência da ontologia material reduziu-se ao âmbito da subjetividade, e procura em sua profundidade o que não é capaz de encontrar na plenitude aberta da realidade efetiva. Por isso, não é mero acaso, tampouco no sentido histórico-filosófico, que Heidegger recorra precisamente ao último projeto de uma ontologia subjetiva que o pensamento ocidental produziu: a filosofia existencial de Sören Kierkegaard.

Para Adorno, pelo menos até então, ou seja, até àquela ocasião onde haviam chegado as publicações dos escritos de Heidegger¹¹², este havia recorrido à última tentativa de elaboração de uma ontologia subjetiva produzida pelo pensamento ocidental, a filosofia de Kierkegaard. No entanto, o projeto de Kierkegaard desmoronou-se e tornou-se irrecuperável. A dialética kierkegaardiana aparentemente incansável não obteve êxito no sentido de alcançar na subjetividade nenhum ser fundado de modo firme. Nas palavras de Adorno (2018, p. 437),

[...] a última profundidade que se abriu a ela foi a do desespero em que a subjetividade se desfaz; um desespero objetivo, que enfeitiça o projeto do ser na subjetividade como projeto do inferno; desse espaço infernal ela não sabe salvar a si mesma de outro modo a não ser através de um ‘salto’ na transcendência, que permanece um ato de pensamento impróprio, desprovido de conteúdo e até mesmo subjetivo, encontrando sua suprema determinação no paradoxo de que aqui o espírito subjetivo precisa sacrificar a si mesmo, recebendo em troca uma fé cujos conteúdos, contingentes para a subjetividade, derivam apenas da palavra bíblica. Apenas através da suposição de uma realidade por princípio não dialética e historicamente pré-dialética, ‘à mão’ [*zurhanden*], é que Heidegger pôde subtrair a tal consequência.

No entanto, para Adorno (2018, p. 437), salto e negação dialética do ser subjetivo também constituem aqui sua única base de legitimação. Entretanto, a análise do que está dado, através da qual Heidegger continua ligado à fenomenologia e marca uma diferença essencial da especulação idealista de Kierkegaard, impossibilita a transcendência da fé e sua assimilação espontânea pelo sacrifício do espírito subjetivo e, só é capaz de reconhecer uma transcendência ao “ser-assim vital”, que é cega e obscura que se efetiva na morte. “Com a metafísica heideggeriana da morte, a fenomenologia ratifica um desenvolvimento que Scheler já havia inaugurado com a doutrina do ímpeto”. (ADORNO, 2018, p. 438-439). Heidegger só conseguiu evitar a segunda grande ameaça da ontologia fenomenológica, a do historicismo, ao ontologizar o próprio tempo, tomando-o como essência do ser humano, o que de modo paradoxal anulou o esforço da fenomenologia material de buscar o eterno no ser humano. No

¹¹² Parece questionável a leitura que Adorno faz de Heidegger. Habermas acredita que Adorno não leu adequadamente Heidegger. Nas palavras de Habermas: “Eu também nunca acreditei que Adorno tivesse lido Heidegger intensivamente”. (HABERMAS, 2015b, p. 245).

entanto, como eterno só resta a temporalidade. Dessa forma, “pela segunda vez, a filosofia se coloca impotente diante da questão pelo ser. Ela pode tão pouco descrever o ser como autônomo e fundamental quanto não conseguiu outrora desdobrá-lo a partir de si mesmo”. (ADORNO, 2018, p. 439).

Diante do fracasso das tentativas de se construírem filosofias grandiosas e totais, Adorno (2018, p. 439) levanta a questão se a própria filosofia pode, em algum sentido, ser atual. Aqui, ele entende como atualidade

[...] não sua “maturidade” e ou imaturidade com base em representações ilegítimas sobre a situação cultural em geral, mas sim: se ainda existe, depois do fracasso dos últimos grandes esforços, alguma adequação entre as questões filosóficas e a possibilidade de sua resposta, ou se, na verdade, o resultado mais próprio da história mais recente dos problemas seja a impossibilidade, por princípio, de se responder às questões filosóficas fundamentais. A questão não é retórica, pois, na verdade, deve ser tomada literalmente; toda filosofia impulsionada hoje, não pela segurança da situação espiritual e social, mas sim pela verdade, vê-se diante do problema de uma liquidação da própria filosofia. (ADORNO, 2018, p. 439).

Conforme Adorno (2018, pp. 439-440), as ciências, de modo especial as lógicas e matemáticas se lançaram ao empreendimento de liquidação da filosofia com uma eficácia nunca vista e que tem verdadeiramente um peso devido ao fato de que há muito as ciências particulares, incluídas aqui as ciências matemáticas da natureza, desvincularam-se do aparelho conceitual naturalista que as subordinava às epistemologias do século XIX, e incorporavam plenamente o conteúdo da epistemologia.¹¹³

De acordo com essa perspectiva, a questão kantiana pela constituição de juízos sintéticos a priori seria simplesmente desprovida de objeto, uma vez que tais juízos não existiriam de maneira alguma; não seria permitida qualquer saída que não passasse pelo crivo da verificabilidade através da experiência; “a filosofia torna-se apenas uma instância de ordenação e controle das ciências particulares, sem poder acrescentar a partir de si mesma nada de essencial aos resultados das ciências particulares”. (ADORNO, 2018, p. 440). Como destaca Adorno (2018, p. 440),

A esse ideal de uma filosofia simplesmente científica – decerto não para a escola de Viena, mas para qualquer concepção que gostaria de defender a filosofia da pretensão de uma cientificidade exclusiva, mas que reconhece

¹¹³ Adorno tem em mente aqui a lógica mais avançada de sua época, que começa com Schlick, passa por Carnap e Dubislav e opera em estreita conexão com os lógicos e com Russell, que com o auxílio de métodos epistemológicos precisos tenta manter todo conhecimento ampliável propriamente dito exclusivamente no âmbito da experiência, procurando apenas em tautologias e enunciados analíticos todos os princípios que ultrapassam o círculo da experiência e sua relatividade. (ADORNO, 2018. p.440)

essa mesma pretensão – acrescenta-se como complemento e apêndice um conceito de poesia filosófica cuja ilegitimidade diante da verdade só é ultrapassada por seu distanciamento para com a arte e sua inferioridade estética; seria preferível liquidar definitivamente a filosofia e dissolvê-la nas ciências particulares do que socorrê-la com um ideal poético que nada mais significa que um revestimento ornamental ruim para pensamentos falsos.

Que relação terá assim a filosofia com a ciência? “A filosofia não se transformará em ciência”, afirma Adorno, “mas ela expulsará de si, sob pressão do ataque empirista, todos os questionamentos que, sendo especificamente científicos, são próprios às ciências particulares, e obscurecem as problematizações filosóficas”. (ADORNO, 2018, p. 442). Com isso ele não está propondo que a filosofia deva novamente perder ou mesmo reduzir o contato com as ciências particulares, que ela reconquistou depois de muito tempo e que conta como um dos resultados mais profícuos da história cultural mais recente. Pelo contrário, plenitude material e concreção dos problemas são algo que a filosofia só obterá do patamar alcançado pelas ciências particulares em cada época.¹¹⁴ A respeito ainda dessa relação filosofia e ciência, ainda afirma Adorno (2018, p. 442),

[...] Ela não poderá se elevar acima de cada ciência ao admitir como prontos seus “resultados” e meditar sobre eles em uma distância segura, pois, na verdade, os problemas filosóficos sempre permanecem encerrados, e em certo sentido de forma indissolúvel, nas questões científicas mais específicas. A filosofia não se distingue da ciência, como a opinião vulgar ainda hoje supõe, por um grau maior de universalidade; tampouco pelo caráter abstrato de suas categorias, nem pela constituição de seu material. Na verdade, a diferença reside centralmente no fato de que cada ciência toma seus resultados, pelo menos os últimos e mais avançados, como sendo inabaláveis e autossustentados, enquanto a filosofia já concebe o primeiro resultado que encontra como signo do que lhe cabe decifrar. Em suma: a ideia da ciência é pesquisa, a da filosofia, interpretação.

Para Adorno, o grande paradoxo, talvez perene, permanece no fato de que a filosofia sempre deverá proceder de forma interpretativa em busca da verdade, sem, no entanto, nunca possuir alguma chave de interpretação; “e que não lhe são dadas mais do que indicações efêmeras e fugidias nas figuras enigmáticas do ente e em seus maravilhosos entrelaçamentos.” (ADORNO, 2018, p. 443). Nessa perspectiva, podemos afirmar com Adorno (2018, p. 443) que a história da filosofia nada mais é do que a história de tais entrelaçamentos; por isso ela necessita sempre começar de novo sem poder prescindir do menor fio que o tempo precedente teceu e que pode talvez preencher justamente a pauta capaz de transformar as cifras de um texto. Sendo assim, a ideia de interpretação não pode ser confundida de maneira alguma com

¹¹⁴ Habermas parece concordar plenamente com essa posição.

o problema de um “sentido”, como acontece na maioria das vezes. “Por um lado, não é tarefa da filosofia demonstrar e justificar tal sentido como positivamente dado e a realidade como “dotada de sentido”. (ADORNO, 2018, p. 443). Adorno salienta ainda que

[...] o texto que a filosofia tem de ler é incompleto, contraditório e fragmentário, e muita coisa nele pode estar entregue a um demônio cego; sim, ler talvez seja precisamente nossa tarefa, para que, ao lermos, conheçamos melhor os poderes demoníacos e saibamos conjura-los. Por outro lado, a ideia de interpretação não exige a suposição de um segundo mundo, atrás do que acontece, e que deveria ser deduzido a partir da análise deste. [...] A autêntica interpretação filosófica não se dirige a um sentido já fixo e residente por trás da questão, mas sim ilumina repentina e instantaneamente essa questão e a desfaz ao mesmo tempo. [...] assim também a filosofia deve colocar seus elementos, recebidos das ciências, em constelações, ou para usar uma expressão menos astrológica e cientificamente mais atual: em tentativas de ordenações cambiantes, até que formem uma figura que se torne legível como resposta, enquanto, ao mesmo tempo, a questão desvanece. (ADORNO, 2018, p. 443-444).

Na ótica adorniana, se a filosofia precisa aprender a renunciar à questão pela totalidade, ela precisa aprender, antes de tudo, tanto a atuar sem a função simbólica, na qual, até aquele momento, pelo menos no idealismo, o particular pareceu representar o universal, “quanto a abandonar os grandes problemas, cuja grandeza quis outrora garantir a totalidade, enquanto hoje a interpretação escapa entre as amplas malhas dos grandes problemas”. (ADORNO, 2018, p. 444).

Nessa perspectiva trazida por Adorno (2018, p. 445), como também por Walter Benjamin e o próprio Horkheimer, a construção abrangente de elementos pequenos e não intencionais, portanto, conta como uma das pressuposições fundamentais da interpretação filosófica; o voltar-se para a “escória do mundo dos fenômenos” como proclamou Freud tem validade para além do âmbito da psicanálise, tal como a inflexão da filosofia social avançada em direção à economia não se deve meramente à preponderância empírica da economia, mas também à exigência imanente da interpretação filosófica. Assim, afirma Adorno (2018, pp. 446, 448-499),

Se a filosofia perguntasse hoje pela relação absoluta entre coisa em si e fenômeno ou, para empregar uma formulação mais atual, pelo sentido do ser simplesmente, ela se restringiria a arbitrariedades formais ou se cindiria em uma pluralidade de visões de mundo possíveis e contingentes. Com certeza a realidade não é suprassumida no conceito, mas, a partir da construção da figura do real, sempre se segue de imediato a exigência por sua transformação efetiva. [...] a ideia da interpretação filosófica não retrocede diante da liquidação da filosofia, que me parece sinalizada pela ruína das últimas pretensões filosóficas à totalidade, pois a exclusão rigorosa de todas as questões ontológicas no sentido tradicional, a omissão de conceitos

universais invariáveis – como também o de ser humano –, a invalidação de toda representação de uma totalidade autossuficiente do Espírito, e também de uma “história do Espírito” fechada em si; a concentração das questões filosóficas em complexos intra-históricos, dos quais elas não podem ser separadas: esses postulados tornam-se extremamente semelhantes a uma dissolução do que até agora se chamou filosofia. uma vez que o pensamento filosófico atual, pelo menos o oficial, até hoje manteve essas exigências afastadas de si ou, em todo caso, tentou assimilar algumas de forma atenuada, então uma das primeiras e mais atuais tarefas parece ser a crítica radical do pensamento filosófico dominante.

Somente uma filosofia orientada a uma verdade ahistórica, teria a pretensão de poder remover os antigos problemas na medida em que os esquecemos e começamos a um novo caminho desde seu início. De fato, o engano do início é exatamente o que se submete em primeiro lugar à crítica na filosofia de Heidegger. “Somente através de uma comunicação dialética rigorosa com as tentativas de solução mais recentes por parte da filosofia e da terminologia filosófica é possível impor-se uma transformação efetiva da consciência filosófica”. (ADORNO, 2018, p. 449). Para Adorno (2018, p. 449), essa comunicação deverá extrair seu material das ciências particulares, de modo especial da Sociologia, que cristalizou os elementos diminutos, não intencionais, mais ligados ao material filosófico, tal como o agrupamento interpretativo necessita deles.¹¹⁵ Sobre essa relação entre a filosofia e a sociologia Adorno se contrapõe ao modo como Heidegger pensava tal relação. A esse respeito, afirma Adorno, 2018, pp. 449-450):

Diz-se que um dos filósofos acadêmicos mais atuantes no presente [Heidegger] respondeu à questão pela relação entre filosofia e sociologia da seguinte maneira: enquanto o filósofo, igual a um mestre de obras, faz o projeto de uma casa e o realiza, o sociólogo seria o arrombador que escala por fora as paredes e retira o que ele consegue alcançar. Eu tenderia a reconhecer essa comparação e interpretar para a filosofia favoravelmente a função da sociologia, pois a casa, essa grande casa, está há muito com seus fundamentos fragilizados e ameaça não apenas matar a todos que lá estão, mas também pôr a perder todas as coisas lá guardadas, das quais muitas são insubstituíveis. Quando o arrombador furta essas coisas, dispersas e frequentemente semiesquecidas, ele faz um bom trabalho, bastando apenas que elas sejam salvas; dificilmente ele as conservará consigo, pois possuem pouco valor para ele. O reconhecimento da Sociologia pela interpretação filosófica, entretanto, requer alguma restrição. Cabe à filosofia construir chaves para abrir a realidade. A extensão das categorias-chave, porém, é um problema especial.

Como destaca Redondo (1994, p. 12), desde meados dos anos sessenta Habermas se vê envolto em um importante fenômeno na história do pensamento contemporâneo e que

¹¹⁵ Habermas também comunga a respeito da importância da Sociologia para a filosofia.

poderíamos caracterizar como o da autodissolução da tradição dialética, da filosofia da reflexão, da abordagem filosófica sujeito-objeto; neste tipo de fenômenos não está somente implicada durante essa década a tradição dialética; fenômenos paralelos poderiam também ser apontados em outras correntes do pensamento filosófico contemporâneo, incisivamente da filosofia analítica que seguem ao “segundo Wittgenstein” e na evolução da filosofia analítica da ciência nos fins dos anos sessenta. Habermas já advertia a respeito da impossibilidade de uma continuação na direção da tradição dialética precisamente em *Conhecimento e Interesse* (1968), obra que, juntamente com a *Dialética negativa* de Adorno, parece fechar o ciclo das realizações mais significativas dessa tradição. Depois dessa experiência, a filosofia não pode mais ter a pretensão de assegurar-se num terreno próprio por cima ou ao lado das ciências, coisa que já havia ficado conseqüentemente excluída por essa mesma tradição, nem pode pretender consistir num movimento reflexivo de apropriação e globalização críticas dos conteúdos materiais das ciências sociais nem em uma mera crítica da autocompreensão da ciência; pois, por isso, e nisso consiste o específico da experiência desses anos, não tem mais remédio que seguir apoiada nos resíduos de uma tradição que ameaça ruir, tradição com respeito a qual tem que abandonar qualquer esperança de poder restaurar, pois conseqüentemente a tradição crítica se havia privado dos meios para isso. Nas palavras de Redondo (1994, p. 13):

O processo de reconstrução do que aquela tradição resultava irrenunciável tinha que fazer-se com os meios que ofereciam as ciências sociais mesmas. Suas estreitezas metodológicas e a unilateralidade e ainda parcialidade de seus conteúdos teriam que ser corrigidos e superados não em um movimento de reflexão que os envolvesse, mas no trabalho científico diário; no meio, pois, distinto do que representa a filosofia. o filósofo se faz aqui sociólogo e, em todo caso, força as ciências sociais a “transformações filosóficas” (Habermas, 1981). Parece que no contexto desta tradição, este é o destino de todo filósofo, mesmo daqueles que querem continuar sendo. De fato, e talvez para mostrar, Habermas tem se convertido hoje em um dos principais expoentes da teoria sociológica contemporânea. (Tradução nossa)

Quanto ao manuseio do material conceitual pela filosofia, Adorno se refere intencionalmente a “agrupamento e tentativa de ordenação, de constelação e construção, pois as imagens históricas – que não constituem o sentido da existência, mas que resolvem e dissolvem suas questões – não são meras realidades dadas por si mesmas”. (ADORNO, 2018, p. 451). Elas não tem preexistência orgânica na história; não precisam de nenhuma visão nem intuição para ser percebidas, “não são nenhuma divindade mágica da história que se deveria acolher e venerar”. (ADORNO, 2018, p. 451). Pelo contrário: elas são uma produção de seres

humanos e adquirem legitimidade, por fim, apenas pelo fato de que a realidade se agrupa ao redor delas com uma evidência decisiva. Adorno (2018, p. 453) afirma que

Se for correta a ideia de interpretação filosófica que pretendi desenvolver para vocês, então ela pode ser expressa como a exigência de responder a cada momento as questões da realidade preexistente através de uma fantasia que agrupa os elementos da questão sem extrapolar o âmbito deles, e cuja exatidão torna-se controlável quando a pergunta desaparece. [...] Não apenas o pensamento científico, mas ainda mais a ontologia fundamental contraria minha convicção das tarefas atuais da filosofia.

Adorno aponta para uma objeção muito comum ao seu pensamento que consiste em afirmar que sua concepção também teria como fundamento um conceito de ser humano, um projeto de existência. Porém, ele afirma:

[...] só que eu, por um medo cego do poder da história, evitaria trazer a primeiro plano esses princípios invariáveis de forma clara e consequente e os deixaria na obscuridade; em vez disso, eu atribuiria à facticidade histórica ou à sua ordenação o poder que seria próprio aos princípios ontológicos invariáveis, idolatraria o ser historicamente produzido, privaria a filosofia de todo critério constante, faria com que ela se evaporasse em um jogo de imagens estéticas e transformaria a prima filosofia em um ensaísmo filosófico. (ADORNO, 2018, p. 454).

Ele prefere se eximir de ter que decidir se a sua teoria possui como fundamento uma determinada concepção de ser humano e da existência, mas contesta a necessidade de recorrer a essa concepção. Para ele, trata-se de uma exigência idealista, do começo absoluto, tal como apenas o pensamento puro poderia realizar em si mesmo; uma exigência cartesiana, que pensa ter a obrigação de reduzir o pensamento à forma de suas pressuposições conceituais, seus axiomas. Entretanto, Adorno (2018, p. 454) afirma que

[...] a filosofia que não coloca mais a suposição de autonomia, que não crê que a realidade esteja fundada na *ratio*, mas sempre admite a interrupção da legislação autônoma e racional por um ser que não lhe é adequado e que não pode ser projetado racionalmente como totalidade, não segue até o fim o caminho para as pressuposições racionais, mas sim se detém onde irrompe a realidade irreduzível; se ela adentra na região das pressuposições, somente poderá alcançá-las formalmente e à custa dessa realidade na qual estão postas suas verdadeiras tarefas. A irrupção do irreduzível, porém, realiza-se concretamente de forma histórica, e é histórica, portanto, que interrompe o movimento do pensamento em sua direção aos pressupostos. A produtividade do pensamento só garante a si mesma dialeticamente na concretude histórica.

Como destaca Reese-Schäfer (2009, p. 134), a metafísica ontológica clássica deu lugar a uma racionalidade procedimental pós-metafísica moderna. Ao invés de conceitos de substância aparecem conceitos relativos à função. Habermas rejeita os grandes gestos da

filosofia profética que eram típicos em Gehlen, Jaspers, Heidegger, Bloch, inclusive Adorno. Habermas denomina metafísica exatamente aquilo que ele pretende superar no pensamento filosófico. E como já denunciou Puntel, ele faz uma simplificação do que seja metafísica.¹¹⁶

No entanto, como ressalta Reese-Schäfer (2009, p. 135), Habermas considera aceitável essa simplificação, tendo em vista que ele não tem a pretensão de criticar o conjunto das abordagens teóricas mais diversas que estão associadas a esse termo, mas exclusivamente três características comuns a todas, como já destacadas anteriormente: o pensamento da unidade, o idealismo e a contemplação como caminho de salvação. Esses três aspectos assinalam momentos comuns da metafísica de Platão a Hegel. Entretanto, Habermas acrescenta um ponto de vista essencial que é válido somente para a última fase desse pensamento:

[...] Desde Descartes, o pensamento metafísico é filosofia da consciência. O estar consciente do cogito, o “penso”, é para Descartes o ponto final da autocertificação. A certeza reside, entretanto, não mais num princípio de unidade exterior, mas no próprio sujeito que reconhece, na autoconsciência. Com Descartes, a metafísica realizou uma mudança de paradigma, do pensamento do ser (ontologia) para a filosofia da consciência. (REESE-SCHÄFER, 2009, p. 135).

Adorno já apontava em seus dias, como já discutimos acima, para um clima espiritual propício à superação da metafísica. Nos nossos dias experimentamos uma situação filosófica em que a metafísica em seu conjunto parece entrar em colapso.¹¹⁷ Como destaca Reese-Schäfer (2009, p. 136), “é característico de Habermas que ele atribua a responsabilidade por isso não a problemas intrafilosóficos, mas desenvolvimentos que influem de fora, históricos, enfim, socialmente condicionados”. Esses fatores externos, históricos são: a) um novo tipo de racionalidade metódica, fruto do sucesso dos métodos científicos-experimentais das ciências naturais que se impôs desde o século 17; b) uma mudança no âmbito da teoria da moral e do direito: surgem regras de procedimento no lugar de uma filosofia normativa da moral e do direito desde o século 18; c) o surgimento das ciências histórico-hermenêuticas, sobretudo a filologia, a ciência histórica do direito e da historicização da filosofia através de Hegel e seus

¹¹⁶ Como já apresentamos no subtópico 2.6.2 Lorenz Puntel e a crítica ao pensamento pós-metafísico de Habermas.

¹¹⁷ No entanto, como afirma Manfredo Oliveira, “pode-se dizer que houve recentemente uma retomada de questões ontológicas, sobretudo na filosofia analítica, com o tratamento de muitas questões, sem que isso tenha levado, de modo geral, a uma busca de interconexões entre essas questões e ainda estejamos hoje longe de um acordo a respeito de uma definição das tarefas da ontologia. Fala-se recentemente de uma “virada ontológica” da filosofia, o que certamente abre novos horizontes e desafios para o pensamento filosófico”. (OLIVEIRA, 2014, p. 6).

discípulos. A irrupção da consciência histórica torna a metafísica algo temporal e por isso ultrapassável. (REESE-SCHÄFER, 2009, p. 136).

Habermas situa-se na tradição da rejeição à metafísica. Como ressalta Reese-Schäfer, para ele, a metafísica está em dissonância com a ‘moderna situação da consciência’.

O pensamento pós-metafísico de Habermas permanece filosófico. Apesar de toda crítica à metafísica – ele manteve aberto para si o caminho filosófico. Se, porém, as condições de racionalidade das ciências singulares estão preestabelecidas – para que necessita-se então, de fato, ainda desse discurso especial peculiar da filosofia, que parece não se encaixar muito bem em nenhuma ciência singular. (REESE-SCHÄFER, 2009, p. 138).

Quase nove anos depois de Adorno responder à pergunta: “Para que ainda filosofia?” Habermas (1994, p. 62) se propõe a trazer à tona a mesma pergunta. Ele destaca que Adorno respondeu à questão nos seguintes termos:

A filosofia, tendo que justificar tudo por si mesma, não podia mais sonhar em ser a amante do Absoluto; e mais, deveria proibir-se pensar nele para não traí-lo, e, no entanto, em nenhum aspecto permitir que se regateie o enfático conceito de Verdade. Esta contradição é seu elemento (Tradução nossa). (HABERMAS, 1994, 62).

Para Habermas (1994, p. 62), esta contradição se tornou o elemento intrínseco à filosofia, que tem sido seriamente tomada desde a morte de Hegel. Ele defende que essa questão levantada por Adorno não é apenas uma ocorrência casual, mas que tem acompanhado de modo inevitável a todo filosofar desde o fim da grande filosofia. Depois do dito marxista da abolição da filosofia quatro ou cinco gerações de filósofos tem sobrevivido sob a sombra dessa contradição. Se a configuração do espírito filosófico aponta mais uma vez para um fim do que se tem chamado da “grande filosofia”, como consequência, hoje parece que os grandes filósofos também participam deste destino.

Habermas (1994, p. 63-69) quer sinalizar para um fenômeno que se tem configurado de modo chamativo: as metamorfoses que vem ocorrendo e que tem movimentado a filosofia clássica em seu cerne. Ele não se propõe a abordar esta questão por uma perspectiva edificante, não se propõe a fazer um elogio à filosofia, mas pensar a respeito das tarefas que devem justificar de maneira legítima o pensamento filosófico, uma vez que se anuncia não somente o fim da grande tradição, mas também o estilo de pensamento filosófico ligado ao saber individual e representação pessoal. Para tal empresa, Habermas parte de quatro observações que podem ser feitas tendo em vista a filosofia alemã do último meio século: 1) a acentuada continuidade das escolas e das exposições básicas a partir das mais diversas perspectivas; a continuidade desse desenvolvimento se vê reforçada mais ainda com a

seguinte observação: 2) a manifestação inevitavelmente personalista do pensamento filosófico. Até então, a reflexão filosófica vinha se movendo numa dimensão em que a forma de exposição não é extrínseca às ideias filosóficas. Nesta perspectiva a filosofia nunca foi ciência: sem sombra de variação ela tem permanecido vinculada de modo inconfundível à pessoa do professor filosófico; no contexto do desenvolvimento filosófico alemão deve-se notar também (3) a fixação no elemento histórico contemporâneo do fascismo. A força deste evento objetivo tem gerado polarizações em todas as perspectivas filosóficas. De toda maneira, depois de 1945 se acabou a inocência de um consentimento neutral. Tornou-se fundamental refletir a respeito da causalidade intelectual entre o conteúdo de uma doutrina filosófica e suas funções legitimadoras da ação de outros que se apoiam nela; e por último, (4), se distinguiu o modo de filosofar alemão por um traço de crítica da época que propriamente entra em contradição com seu academicismo. Quanto a essa quarta observação Habermas (1994, p. 68) observa que,

[...] as escolas que se sentem obrigadas à tradição doutrinal e querem cultivar, algo assim como uma filosofia “pura”: seja a continuação da ontologia (como a neoescolástica ou Nicolas Hartmann) ou da incorporação à filosofia da reflexão (como os seguidores do neokantismo) ou sobre a base de uma codificação da nova filosofia analítica, deixando de lado úteis investigações, eles não contribuíram com interpretações de categoria e de verdadeiro gênio criador na mesma quantidade que as tendências filosóficas que não tem cultivado medo tão sublime de contágio. (Tradução nossa).

Habermas (1994, pp. 68-69) observa que as escolas mais produtivas romperam com a pretensão de autonomia característica da filosofia originária que apela aos fundamentos últimos. Apresenta vários exemplos: a antropologia filosófica social crítica procura integrar-se ao conteúdo das ciências humanas; a fenomenologia hermenêutica e o existencialismo fogem do marco da autosatisfeita filosofia teórica, quando se referem explicitamente às questões tradicionais (como por exemplo a pergunta sobre o ser do ente); a teoria da ciência e a crítica da linguagem neopositivistas, apesar de sua autoconcepção cientificista tem demonstrado um interesse prático pela ilustração e pela orientação da vida racional. Assim, na ótica de Habermas não houve nenhuma tendência filosófica digna de menção, que não estivesse ligada, ao menos de forma implícita, a uma teoria normativa da época atual.

Ao contrário da moderada educação acadêmica da filosofia em outras partes do mundo, as doutrinas dominantes na Alemanha do pós-guerra tem mostrado (com frequência ao preço da pureza analítica) um potencial crítico explosivo que cobria desde o institucionalismo autoritário, a crítica cultural estilizada na história do ser e o pessimismo cultural de esquerda, até a crítica

da sociedade utópico-radical. (Tradução nossa). (HABERMAS, 1994, pp. 68-69)

Habermas (1994, p. 72) denuncia que a compreensão da dialética da ilustração, encontra seus maiores entraves exatamente na postura de uma filosofia não poder valorar-se a si mesma e sua posição no processo real. A filosofia que se imagina dona de um primeiro absoluto e adota o ar de um demiurgo, tem que sabotar a dialética de sua compreensão. Esse tipo de pensamento se opõe ao progresso racional em nome de uma evocada antiguidade, ou profundidade, ou distância ou intensidade, ou fecha a inteligência às visões utópicas em nome de uma razão delirante, descansa neste ponto de êxtase místico. Habermas (1994, p. 72) cita Adorno: “O santo rigor [...] pode passar ao bestial que, com Hybris, se constitui literalmente como absoluto e brama contra tudo o que não se sujeite a sua pretensão”. (Tradução nossa).

De forma enfática, pergunta Habermas (1994, pp.73-74):

[...] depois do naufrágio da filosofia sistemática e o desaparecimento inclusive dos filósofos mesmos, é possível ainda filosofar em geral e pela pergunta: para que fim é necessário filosofia? Por que não devia incluir-se a filosofia, como também a arte e a religião, dentro do fenômeno histórico universal de racionalização descrita historicamente por Max Weber e concebida por Horkheimer e Adorno em sua dialética? Por que não devia expirar a filosofia por si mesma sobre o calvário de um espírito que já não se pode afirmar e conhecer como absoluto? Para que ainda filosofia, hoje e amanhã? (Tradução nossa)

Para tentar responder a essa questão, Habermas (1994, pp. 75-77) afirma ser necessário nos certificarmos das mudanças estruturais que tem produzido no pensamento filosófico a ruptura da tradição investigada por Löwith e Marcuse, depois da morte de Hegel. Para cumprir tal propósito ele apresenta e desenvolve quatro teses sobre a filosofia e sobre as intenções básicas que tem seguido desde os seus primórdios até Hegel. Faz-se necessário destacar que estas teses se baseiam na interpretação já muito conhecida de que a filosofia grega impôs pela primeira vez a “exigência do Logos”, seja qual for o sentido que possamos dar, diante da forma mitológica de interpretação do mundo.

A partir destas considerações Habermas (1994, pp. 75-77) defende as seguintes teses: 1) Até Hegel não havia sido questionada em princípio a unidade de filosofia e ciência. Nos primórdios do pensamento filosófico se cultivava unicamente o conceito de saber teórico, filosofia e ciência eram uma só coisa, sem sombra de dúvida. Até ter passado a Idade Média a especialização constituinte de disciplinas particulares não se tinha consumado como um diferenciação interna. A mudança que se deu com o nascimento das modernas ciências da natureza podiam conceber-se ainda como filosofia natural. Porém, a filosofia não se tem

retraído frente as estas, com a competência do saber formal ou dos domínios complementares como a ética, estética e psicologia. No entanto, de repente se tem sustentado essa exigência de fundamentação última para todo saber teórico, com a qual se mantém, subsiste e decai a metafísica: a filosofia tem permanecido, pois, como ciência primordial até o início do século XIX. 2) A unidade do ensino filosófico e a tradição no sentido de uma transmissão de legítima autoridade, não tem sido questionada em princípio até Hegel. 3) Filosofia e religião, até Hegel, tem pretendido desempenhar sempre funções diversas. Desde a antiguidade tardia, o pensamento filosófico se tem obrigado a determinar sua relação com a verdade sagrada de salvação da religião judaico-cristã. As soluções variam desde uma crítica baseada na revelação bíblica, indiferença ou incompatibilidade até grandes tentativas de identificar o conhecimento filosófico com a revelação ou a revelação com o conhecimento filosófico. Porém, em nenhum caso, com exceção de Boécio, se esperava da filosofia que levasse sua demanda a sério, que substituísse a segurança salvadora da fé religiosa. Nunca ofereceu uma promessa de solução, assegurando esperança ou dispensado consolo. 4) A filosofia era coisa de uma elite intelectual, portanto, nunca acessível às massas. O preconceito da aristocracia do espírito tem acompanhado a filosofia até Hegel.

Se devem ser concludentes estas afirmações globais, o que mudou desde a morte dos últimos filósofos sistemáticos de categoria indiscutível, que mudanças estruturais justificam a tese do fim da “grande” filosofia? Pergunta Habermas (1994, pp. 77-80). Ele se propõe a contestar a esta pergunta comentando as quatro teses aduzidas.¹¹⁸ **Primero**, a unidade de filosofia e ciência tornou-se, entretanto, problemática. A filosofia foi obrigada a renunciar a sua pretensão de ser ciência fundamental frente à física, uma vez que o desenvolvimento e justificação de uma cosmologia unicamente lhe foi possível em dependência dos resultados do progresso das ciências naturais e não mais em virtude de sua própria competência. A filosofia da natureza de Hegel foi a última que perdurou. Contudo, a filosofia havia reagido na nova época, frente à formação da ciência moderna, revestindo sua exigência de fundamentação última sob a forma de teoria do conhecimento. Porém, depois de Hegel, nem sequer nesta

¹¹⁸ Mesmo que Habermas assuma aqui a postura de alguém que está narrando fatos sem se perguntar se é correto ou se se justifica o que ocorreu, ou seja, mesmo que o argumento aqui tenha a ver com fatos e que tal maneira de argumentar pode-se voltar contra ele mesmo, é característico de Habermas pensar que “os movimentos filosóficos não passam de fenômenos produzidos pela história” (HABERMAS, 1990, p. 12). E como destaca Reese-Schäfer, que ele atribua a responsabilidade com relação ao fato de experimentarmos uma situação filosófica em que a metafísica em seu conjunto parece entrar em colapso, por exemplo, “não a problemas intrafilosóficos, mas desenvolvimentos que influem de fora, históricos, enfim, socialmente condicionados”. Dito de outro modo, para Habermas, a teoria é fruto dos desdobramentos histórico-sociais. Sua filosofia é orientada historicamente. (REESE-SCHÄFER, 2009, p. 136).

posição de retaguarda é possível manter a filosofia originária. Com o positivismo, a teoria do conhecimento se resigna a ser teoria da ciência, ou seja, reconstrução posterior do método científico.

Segundo, também, enquanto isso, a unidade da filosofia com a tradição se tornou problemática. Depois da libertação da física em relação à filosofia natural, e depois da derrocada da metafísica, a filosofia teórica se reduziu a teoria da ciência ou se converteu em ciência formal. Assim a filosofia prática perdeu sua vinculação com a teórica. Com os jovens hegelianos, com os temas sistemáticos que se desenvolveram no marxismo, existencialismo e historicismo, a filosofia prática tornou-se independente. Dali em diante prescinde da fundamentação ontológica¹¹⁹ que desde Aristóteles havia sido evidente para a política e a ética; também, renunciou a sua ambiciosa exigência teórica com a que a filosofia da história (Vico) havia feito objeto privilegiado a esfera dos assuntos humanos (em lugar da natureza). Com isso perdeu a filosofia a possibilidade de sustentar uma imagem sociocósmica do mundo; pois somente poderia desenvolver-se como crítica radical. À filosofia prática, independente, se incorpora às frentes culturais da guerra burguesa européia. Desde então pode dar-se assim como uma filosofia revolucionária (e uma reacionária); **terceiro**, também tem mudado nesse intervalo a complexa e variável relação do pensamento filosófico e a religião. Diante disto é preciso que se tenha em mente dois momentos.

Por uma parte, uma filosofia que teve que renunciar à ideia do uno ou absoluto, ao mesmo tempo que a sua exigência de fundamentação última, teve que criticar também a ideia do Deus Uno, desenvolvida nas grandes religiões, de maneira mais radical do que até então o havia feito uma metafísica que se encontrou na posição lisonjeira de substituir a forma oposta de interpretação do mundo ou aceitá-la em seu conteúdo (com o que se integrava). O pensamento pós-metafísico não combate nenhuma determinada tese teológica, em vez disso afirma seu absurdo. Esta crítica já não é imanente a seu objeto. Prende nas raízes da religião e abre o caminho a uma dissolução histórico-crítica (instituída no século XIX) do mesmo conteúdo dogmático. Por outra parte, a filosofia prática independente pegou a herança da religião redentora, ali onde a metafísica nunca poderia ter exigido funções de substituição ou competência. [...] Porém, somente quando se quebraram os fundamentos, tanto os cosmológicos como os filosófico-tradicionais, para uma unidade da filosofia prática com a teórica e se substituíram os fundamentos últimos pela autorreflexão limitada à esfera da história do gênero humano, abraçou a filosofia, com uma característica inversão no utópico e o político, um interesse, até então interpretado religiosamente, pela salvação e a reconciliação. (Tradução nossa). (HABERMAS, 1994, pp. 78-79).

¹¹⁹ No entanto, parece que atualmente ninguém faz mais teoria sem se perguntar se por acaso a pergunta ontológica é algo necessário ou não.

Quarto, a filosofia carregava desde o início a contradição entre a aspiração da razão a uma validade universal do conhecimento e a limitação elitista-cultural do acesso de uns poucos ao filosofar. Desde Platão se expressa com frequência esta contradição em uma filosofia política que atribui às inteligências privilegiadas a fim de conseguir ao mesmo tempo uma justificação filosófica do poder estabelecido e a universalidade dogmática do conhecimento filosófico. No entanto, sem revisar a autoconcepção elitista cultural, organizou-se, num momento em que a filosofia havia renunciado a suas próprias exigências sistemáticas, uma difusão, institucionalmente assegurada, da filosofia acadêmica. Sobre essa base se tem estabelecido um fermento de formação ideológico-burguesa. Uma virtude totalmente distinta obteve a filosofia pelo caminho de Marx no movimento de trabalhadores. “Aqui pareciam cair finalmente as barreiras elitistas em virtude das quais a filosofia se havia posto em contradição consigo mesma. Claramente Marx também tinha em mente ao afirmar que a filosofia, se tem que ser levada para a prática, tem que ser abolida”. (HABERMAS, 1994, p. 80).

Como destaca Habermas (1984, p. 81), depois de Hegel o pensamento filosófico transcorreu por um caminho diferente. Uma filosofia que acrescenta no conhecimento de si mesma as quatro mudanças estruturais mencionadas acima já não pode conceber-se daí em diante como filosofia, caracteriza-se como crítica. Ao criticar a filosofia originária, ela renuncia à fundamentação última e a uma explicação afirmativa do ente em sua totalidade. Quando a concepção tradicional da relação entre teoria e práxis, concebe-se a si mesma como o elemento reflexivo de uma atividade social. Ao empreender uma crítica à exigência de totalidade do conhecimento metafísico, e do mesmo modo, da interpretação religiosa, o mundo é, com sua crítica radical à religião, o fundamento para a admissão dos conteúdos utópicos da tradição religiosa e do interesse, que é guia de conhecimento, pela emancipação. Finalmente, ao criticar a autoconcepção elitista da tradição filosófica, exige a ilustração universal, inclusive de si mesma. Esta autoilustração concebeu Adorno e Horkheimer como “Dialética da Ilustração”, que desemboca na “Dialética Negativa”. Neste ponto, se coloca de modo explícito, a questão de saber se a filosofia, pelo caminho da crítica e a autocrítica, não perdeu seu conteúdo, e enfim, em lugar da autocompreensão natural de uma teoria crítica da sociedade, não representa mais que o vazio exercício da autoreflexão que versa sobre os temas de sua própria tradição sem ser capaz de um pensamento sistemático. Se isto é assim, então, persiste a pergunta: para que ainda filosofia?

Dando prosseguimento aos desdobramentos histórico-teóricos da pergunta em questão, Habermas (1994, p. 82) destaca que nas últimas décadas, a filosofia adquiriu na consciência pública um eficaz influxo político, embora os mesmos filósofos em sua atuação e suas ideias

mantiveram-se unidos aos conteúdos e a pose tradicional que a sistemática da grande filosofia exigia. O pensamento filosófico no estágio da crítica, só é consciente de si mesmo enquanto crítico como se não tivesse vivido parasitariamente da herança. No entanto, simultaneamente, também se abriu ao longo do pensamento filosófico uma nova dimensão, a saber: a de uma crítica material da ciência. Dito de outro modo, o modo como a filosofia determinou sua relação com a ciência moderna, tem sido decisivo por si mesmo para o desenvolvimento da filosofia na contemporaneidade.

Habermas (1994, p. 82) observa que desde o século XVII tem partido tanto os impulsos sistematicamente criadores como destruidores em geral de questões de teoria do conhecimento. Porém uma vez que entrou em colapso a filosofia originária, inclusive na forma de teoria do conhecimento, a teoria da ciência, desde meados do século XIX, ocupou o lugar da referida teoria. Por teoria da ciência, ele entende uma metodologia ocupada na auto-concepção cientificista das ciências. Nesse sentido, chama cientificismo, a fé da ciência em si mesma, quer dizer, a convicção de que daí em diante não podemos conceber a ciência como uma das possíveis formas de conhecimento, mas que temos que identificar conhecimento e ciência. É cientificista a tentativa de instaurar o monopólio do conhecimento das ciências e inclusive normalizar neste sentido a auto-concepção meta-teórica das mesmas; seguindo a estratégia de uma sutil argumentação prosseguem esta tentativa hoje aquelas escolas dentro da filosofia analítica, que, tanto agora como antes, continuam as intenções fundamentais do círculo de Viena.

Para Habermas (1994, p. 86), se fosse possível oferecer uma filosofia diante da qual não surge mais a pergunta, “por que ainda filosofia?”; esta deveria ser hoje, conforme as suas considerações, uma filosofia da ciência não cientificista. Ela encontraria no sistema universitário em rápida expansão, sem a necessidade de entrar em comunicação com as ciências e o ensino científico, uma base tão ampla e sólida em eficácia como jamais experimentou filosofia alguma. Não teria necessidade de se submeter a uma forma de organização do ensino baseado em filosofias particulares. Corresponderia a ele uma missão de graves consequências políticas, a saber: atacar a dupla irracionalidade de uma limitada autoconcepção positivista das ciências e de uma administração tecnocrática separada da formação da vontade geral que corre publicamente, ou seja, nesta medida o futuro do pensamento filosófico é assunto da práxis filosófica.

Na ótica de Habermas (1994, p. 86), o pensamento filosófico não somente se acopla às solidificações de uma consciência tecnocrática, mas de igual maneira se compara com a ruína da consciência religiosa. Somente hoje acontece de a interpretação filosófica do mundo,

limitada e de formação restrita a uma elite cultural, se vê obrigada a coexistir com uma religião de amplo influxo. A filosofia, inclusive tendo incorporado em si os impulsos utópicos da tradição judaico-cristã, tem sido incapaz de eludir (ou superar?) mediante o consolo ou a confiança, o fático absurdo da morte contingente, do sofrimento individual, da perda da própria felicidade e, em geral, da negatividade dos riscos existenciais da história vital e como o conseguiu a esperança de salvação religiosa.

Habermas (1994, pp. 87-88) enxerga nas sociedades industrialmente desenvolvidas, pela primeira vez, como um fenômeno geral, a perda de esperanças de salvação e de graça, apoiadas, não mais eclesiasticamente, mas todavia em tradições de fé interiorizadas. É, pela primeira vez, que a massa da população que se sente ameaçada nos estratos fundamentais da consolidação de identidade, e, em situações limite, não pode sair de uma consciência cotidiana completamente secularizada e voltar-se a convicções institucionalizadas ou ainda profundamente internalizadas. Alguns indícios apontam para um perfilamento de um novo helenismo como reação diante da perda em massa da segurança religiosa de salvação, ou seja, uma regressão para o oposto, instituído nas grandes religiões monoteístas, da identidade criada na comunicação com o Deus Uno. A enorme quantidade de religiões substitutivas subculturais, se cultiva em grupos marginais e seitas, extremamente diferenciadas regional, objetiva e socialmente. Elas abarcam, desde a meditação transcendental, novos rituais comunitários, programas de treinamento paracientíficos ou as decisões, com frequência somente em aparência, de objetivos de organização coletiva para a autoajuda, até ideologias radicais de pequenos grupos ativistas sob uma justificativa de uma transformação do mundo teológico-político, anarquista ou político-sexual. Talvez todas estas subculturas se apoiem em uma parecida estrutura motivacional. Aos olhos da tradição teológica, configuram-se novas interpretações do mundo e da existência como um novo paganismo que se expressa em um pluralismo de fetichismos e mitologias locais. Estas similitudes retrospectivas apresentam seus perigos. Pois não atentam para a ambivalência própria que geralmente se aloja nos “novos” potenciais conflitivos: aqui, Habermas se refere à ambiguidade da indiferenciação regressiva e à inovação, que provavelmente se justificam tanto sobre o plano das estruturas da personalidade, como sobre o plano das estruturas de grupo que levam consigo um potencial complementar. Assim, para Habermas (1994, p. 88), como saída diante destes dissolventes fenômenos da desintegração de identidade, configurada por um alto nível cultural, do eu e dos grupos, um pensamento filosófico amplamente eficaz, em comunicação com as ciências, somente poderia recorrer à frágil unidade da razão, quer dizer, à unidade da identidade e do não-identico que se forja no discurso racional.

Como destaca Zanotti (2018, pp. 100-123), mesmo que Habermas faça a mesma crítica que os adornianos frequentemente reivindicam ao pensamento de Adorno¹²⁰, a saber:

[...] o primado do estético; a insistência sobre a dimensão estetizante mesmo (ou seja, romântica), do fragmento, do paradoxo, do jogo, da ironia, da ‘confrontação performativa’; a apologia do particular e do plural; a desconfiança da razão científica, e geralmente, do ‘potencial de racionalidade dos ideias burgueses; a retirada, a rendição, a escolha voluntária da ‘impotência’ como recusa a comprometer-se com o poder – o poder sublimado do conceito, o poder material do Estado. (ZANOTTI, 2018, p. 122).

Ainda que Habermas (2000, pp. 182-183), por um lado, no seu *Discurso filosófico da modernidade*, reprove seu mestre Adorno pela falta de “saídas”, por outro lado, é o mesmo que afirma de forma enfática: “Eu me despedi, pelo menos para mim mesmo, da pretensão filosófica enfática de verdade” (HABERMAS, 2015, p. 294). Como afirmam Bandeira e Oliveira (2014, 341-342), “a dialética para Theodor Adorno deve assegurar uma permanente tensão entre pensamento e realidade e não hipostasiá-la em categorias pré-fixadas, tão caras à tradição filosófica”. Nessa perspectiva, a *Dialética Negativa*¹²¹ constitui-se na proposição de um antissistema. Nas palavras de Adorno (2009, p. 8): “Com meios logicamente consistentes, ela se esforça por colocar no lugar do princípio de unidade e do domínio totalitário do conceito supraordenado a ideia daquilo que estaria fora do encanto de tal unidade”. Habermas parece também querer fugir de tal encanto do princípio de unidade e de domínio totalitário do conceito supraordenado de ideia. A esse respeito, afirma Habermas (2015b, pp. 102-103):

¹²⁰ Sobre os déficits da Teoria Crítica, afirma Habermas: “O que para mim, retrospectivamente, aparece como debilidades da Teoria Crítica pode ser colocado sob as rubricas “fundamentos normativos”, “conceito de verdade e relação com as ciências” e “subestimação das tradições ligadas ao Estado democrático de direito”. (HABERMAS, 2015b, p. 247).

¹²¹ “A Dialética Negativa, consoante a adjetivação gravada em seu título, é uma tentativa vigorosa de enfrentamento com a tradição filosófica, em particular com o idealismo, enquanto sistema filosófico que defende o pensamento baseado na identidade. Pode-se dizer que essa obra é uma inversão da dialética hegeliana, que postulava a identidade entre espírito e natureza, entre razão e realidade, justificando, assim, a sociedade e a história como processo racional, adequado aos ditames da razão. Representa, portanto, a negação da identidade entre sujeito e objeto, entre este e seu conceito, uma vez que afirmar a identidade equivale a anular as diferenças, reduzir a multiplicidade à unidade, o particular concreto ao pensamento e, assim, dominá-lo”. Op. Cit. p. 341. Como destaca Zuin, “A ênfase no momento da negação da dialética acompanha Adorno desde seus escritos filosóficos da década de 1940, como “A atualidade da filosofia” (1931), *Minima moralia* (1944-1947), “O ensaio como forma” (1954-1958) e tantos outros; mas é em 1966 que o filósofo frankfurtiano sistematiza em forma de livro sua concepção de dialética negativa. Por sua vez o livro, não obstante seguir os padrões de um tratado de filosofia – Prefácio, Introdução, Parte I – Relação com a Ontologia; Parte II – Dialética negativa: conceito e categorias; Parte III – Modelos de dialética negativa – é todo ele constituído por uma infinidade de pequenos ensaios ou aforismos. Nesse livro eminentemente filosófico, o autor, para construir sua teoria crítica, dialoga com pensadores e intelectuais do passado e de seu tempo, sobretudo com Kant, Hegel, Marx, Weber, Heidegger, Husserl e Freud. ZUIN, Antônio. *10 lições sobre Adorno*. Antônio Zuin, Bruno Pucci, Luiz Nabuco Lastória. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015, p. 55.

A filosofia hoje não está mais em posse de verdades metafísicas. Quase tanto quanto as ciências, ela se alojou no falibilismo de um processo de pesquisa que se desenrola sobre o terreno movediço de uma argumentação jamais infensa à revisão [...] De um lado, a filosofia continua a manter uma relação mais íntima do que as ciências com o senso comum e com o mundo da vida. Continua a caber a ela um papel de intérprete no intercâmbio entre as culturas autonomizadas de especialistas e o cotidiano [...] De resto, a filosofia, no interior das ciências humanas, pode assumir o papel de um guardião de lugar que mantém abertos os questionamentos universalistas, insta por estratégias teóricas ousadas, produz subsídios para uma análise dos fundamentos racionais do conhecimento, da fala, da ação, e assim por diante. Nesse sentido, as reflexões filosóficas permaneceram presentes também nas pesquisas de meu âmbito de trabalho no instituto de Starnberg.

Como põe em relevo Zuin (2015, p. 57), de modo semelhante ao que fez Hegel, Adorno, na sua *Dialética Negativa* toma a contradição interna como a mediação fundamental na transição de um momento a outro na constituição do conhecimento. Se não houvesse a negação não seria possível dialética alguma. Entretanto, na contramão de Hegel, Adorno se fixa no momento da negatividade, por não admitir a identidade absoluta entre o conceito e seu objeto. É nessa perspectiva que Adorno “subverte a tradição”. No prefácio de seu livro afirma:

A expressão “dialética negativa” subverte a tradição. Já em Platão, “dialética” procura fazer com que algo positivo se estabeleça por meio do pensamento da negação; mais tarde, a figura de uma negação da negação denominou exatamente isso. O presente livro gostaria de libertar a dialética de tal natureza afirmativa, sem perder nada em determinação. Uma de suas intenções é o desdobramento de seu título paradoxal. (ADORNO, 2009, p. 7).

Como observa Zuin (2015, p. 58), para Adorno, à semelhança de Hegel, é pela mediação do conceito que o sujeito conhece o objeto, uma vez que o conceito é o instrumento de intervenção da filosofia. Faz contraponto a Hegel, na medida em que, mesmo sendo uma adequação do objeto ao intelecto, como concebia a filosofia tradicional, o conceito não consegue captar o objeto em sua plenitude. O conceito é universal, abstrato, formal; o objeto é particular, concreto, histórico. Há uma suspeita, uma desconfiança radical em relação ao poder supremo atribuído por Hegel ao sujeito do conhecimento. Para Adorno (2009, p. 13), “a dialética é a consciência conseqüente da não identidade” entre conceito (universal) e objeto (particular). Assim, o objetivo da dialética “é arrancar as vendas do sujeito, que age de forma imperiosa, como se fosse o possuidor integral de seu representado”. (ZUIN, 2015, p. 58).

Para Zuin, Adorno, ao colocar em questionamento o princípio de identidade de Hegel, põe em destaque seu aspecto histórico-materialista (marxiano), ao atribuir ao objeto prioridade em relação ao sujeito no processo de conhecimento. Nas palavras de Adorno

(2009, p. 126): “É a coisa e não o impulso à organização própria ao pensamento, que provoca a dialética”. O objeto do conhecimento não pode ser reduzido a uma ideia geral e abstrata produzida pelo sujeito. Ele é histórico, concreto, singular e, portanto, não pode se resumir a imagem que o sujeito faz dele.

Ao mesmo tempo em que aponta para a fragilidade do sujeito no processo de conhecimento, a dialética negativa “o estimula a ir além de si mesmo em busca daquilo que, do objeto, foi reprimido, não identificado, espoliado”. (ZUIN, 2015, p. 59). Como afirma Adorno (2009, p. 15): “Para o conceito, o que se torna urgente é o que ele não alcança, o que é eliminado pelo seu mecanismo de abstração”. Aqui se coloca um paradoxo: o sujeito só poderá realizar o empreendimento de superar o conceito utilizando-se do próprio conceito. Tal paradoxo pode ser percebido com muitas variantes na *Dialética negativa* nos seus aforismos:

[...] o conceito pode ultrapassar o conceito e assim aproximar-se do não conceitual; [...] A utopia do conhecimento seria abrir o não conceitual com conceitos; [...] A reflexão filosófica assegura-se do não conceitual no conceito; [...] Os conceitos [...] visam a algo para além de si mesmos; [...] Somente os conceitos podem realizar aquilo que o conceito impede. (ADORNO, 2009, pp. 16, 17, 19, 18, 53).

Como ressalta Zuin, é possível percebermos, a partir de tais pressupostos, uma reaproximação de Adorno com Hegel, ao destacar a “importância e a necessidade de um sujeito mais do que nunca forte, ativo, persistente, em sua busca do conhecimento do objeto”. (ZUIN, 2015, p. 60). Como afirma Adorno (2009, p. 42), “Em uma oposição brusca ao ideal de ciência corrente, a objetividade de um conhecimento dialético precisa de mais, não de menos sujeito. Senão, a experiência filosófica definha”. Assim, a utopia de uma experiência filosófica plena consistiria na aproximação de conceito e objeto de uma tal forma que fosse eliminada a diferença entre ambos.

Com o intuito de se aproximar do objeto para conhecê-lo da maneira mais adequada possível, o sujeito precisa se utilizar de alguns recursos teórico-metodológicos desenvolvidos ao longo de sua trajetória. Conforme aponta Zuin (2015, p. 60), a dialética negativa apresenta alguns desses procedimentos, entre os quais ele destaca: o duplo sentido do conceito¹²² e a ideia de constelação¹²³.

¹²² Cf. Zuin, Op. Cit. p. 60-61, “[...] um mesmo conceito, ao se dirigir a seu objeto de conhecimento, deve ser abordado em um registro ao menos bidimensional, em que polos opostos se contrapõem na perspectiva de se aproximar mais de seu objetivo”. Um modelo de utilização desse artifício fica evidente no aforismo “Autorreflexão do pensamento”, no qual “Adorno analisa o conceito de liberdade na tensão com seu objeto de referência, que é o juízo de que alguém é um homem livre. No caso, o conceito vai além de seu objeto de representação. Ao mesmo tempo, o conceito de liberdade fica aquém de si mesmo quando aplicado

Na conferência “A atualidade da filosofia”, de 1931, Adorno afirmava que a interpretação filosófica se desenrolava ao modo de soluções de enigmas, nas quais os elementos dispersos dos fenômenos são dispostos em diferentes formas, até que formem uma figura, da qual resulta a solução; “de maneira semelhante, o conceito, na análise de seu objeto, tem de dispor seus elementos em diferentes tentativas de ordenação até que se encaixem em uma configuração legível como resposta” (ZUIN, p. 2015, p. 62). Na sua *Dialética negativa*, Adorno (2009, pp. 141-142) exprime a ideia de constelação através da seguinte metáfora:

Enquanto constelação, o pensamento teórico circunscreve o conceito que ele gostaria de abrir, esperando que ele salte, mais ou menos como os cadeados de cofres-fortes bem guardados; não apenas por meio de uma única chave ou de um único número, mas de uma combinação numérica.

Podemos afirmar que a *Dialética negativa* consiste num conjunto composto de pequenos aforismos que, “como estrelas luzidas de uma grande constelação, iluminam os detalhes e os pormenores de sua configuração teórico-metodológica”. (ZUIN, 2015, p. 62). A concepção de dialética de Adorno se caracteriza de forma específica e permanente pela presença desses dois recursos usados pela razão em busca de conhecer o objeto, a ideia de constelação e o duplo sentido de conceito.

Há um outro tópico fundamental na *Dialética negativa* em que Adorno estabelece um diálogo com Hegel, para Adorno “o potencial de uma teoria filosófica está em ela se apresentar como ‘autoconsciência de sua época’, como um diagnóstico de seu momento histórico”. (ZUIN, 2015, p. 63). É nessa perspectiva que deve ser vista a dialética negativa¹²⁴. O objeto do conhecimento só pode ser compreendido adequadamente se percebido na

empiricamente”. Como afirma Adorno, “Ele mesmo deixa de ser então o que diz [...] o singular é mais e menos do que a sua determinação universal [...] o interesse do singular não é apenas conservar para si aquilo que o conceito de universal rouba dele, mas do mesmo modo conservar esse ‘mais’ do conceito ante a sua indigência” como forma de, na negatividade, cobrar a sua não realização. Dessa forma, o duplo sentido do conceito permite ao mesmo ir além de seus limites. (ADORNO, 2009, p. 61).

¹²³ “Por sua vez, a ideia de constelação parte do pressuposto de que o conceito, tomado como individual, é insuficiente para iluminar o objeto em sua densidade; é preciso reunir outros conceitos, em forma de uma configuração, em torno de um mesmo fenômeno, para alcançar aquilo que foi esquecido, reprimido nesse processo”. (ZUIN, 2015, p. 62-63).

¹²⁴ A esse respeito, como afirma Gatti, “Os leitores da *Dialética do esclarecimento*, [...] reconhecerão elementos da caracterização do estágio mais avançado do capitalismo como um sistema de dominação social que teria colocado fora de campo as esperanças marxistas de realização da filosofia numa sociedade justa. *A Dialética negativa* poderia ser considerada, então, um aproveitamento desse diagnóstico de época para um minucioso acerto de contas com a tradição filosófica. Um rápido percurso pelo sumário do livro indica [...] o confronto de Adorno com disciplinas da tradição – filosofia prática, filosofia da história e metafísica – e com a ontologia heideggeriana. Do ponto de vista da impossibilidade de uma sociedade justa, as ambiciosas construções do pensamento idealista são desmascaradas como falsas. Segundo esse diagnóstico emprestado da *Dialética do esclarecimento*, a história da filosofia se reverteria, por fim, em uma história de ideologias. (GATTI, 2009, p. 262).

realidade em que se encontra e na qual, historicamente, há a predominância da presença de um estado falso, promotor de injustiças e violências. “O conhecimento filosófico, por ser um processo para captar o não idêntico, o que foi esquecido e marginalizado no objeto, é, ao mesmo tempo, uma tentativa de questionar o sistema de produção da realidade que exclui o outro, o não idêntico”. (ZUIN, 2015, pp. 62-63). Nessa perspectiva, ao utilizar a dialética negativa, o sujeito do conhecimento opera uma intervenção política e crítica contra o sistema capitalista que abarca e molda o não idêntico, seu objeto de conhecimento. Nas palavras de Adorno (2009, p. 25), “Pensar é, já em si, antes de todo e qualquer conteúdo particular, negar, é resistir ao que lhe é imposto. [...] O esforço que está implícito no conceito do próprio pensamento [...] é uma rebelião contra a pretensão de todo elemento imediato de que é preciso se curvar a ele”.

Podemos afirmar que o filósofo, nos horizontes de sua dialética negativa, estabelece uma relação tensa e imanente entre a construção de conceitos e a realidade contraditória de onde esses conceitos emergem. Como afirma Adorno (2009, p. 49): “Conceito e realidade possuem a mesma essência contraditória. Aquilo que dilacera a sociedade de maneira antagônica, o princípio de dominação, é o mesmo que, espiritualizado, atualiza a diferença entre o conceito e aquilo que lhe é submetido”.

Nessa perspectiva, podemos afirmar ainda que pensar a filosofia consiste pensar modelos, figuras históricas, constelações, que não se enrijecem em instâncias ontológicas, mas que procuram desvelar a realidade em sua multiplicidade e não no que há de idêntico, pelo contrário, o olhar é para o que é divergente, aquilo que não é redutível ao conceitual. “Há no pensamento, portanto, uma tensão entre o momento mimético, de imersão no material, naquilo que o constitui em sua diversidade histórica e social, e o momento mediador do pensamento, que não o esgota, mas abre-se a sempre novas possibilidades de conhecimento”. (BANDEIRA; OLIVEIRA, 2014, p. 353).

Sob essa ótica, não há um sentido oculto do mundo que a filosofia teria a tarefa de trazer à luz, uma vez que o conhecimento ao invés de ser dissolução da verdade do objeto na certeza do sujeito, que desembocava num saber absoluto, consiste numa experiência do objeto, um estar atento às potencialidades do mundo para que através de um processo de interpretação seja possível estabelecer conexões que permitam percebê-lo em sua realidade. “A verdade, dessa forma, é processo, ou seja, o movimento da realidade em direção ao seu conceito, com o qual é permanentemente confrontada”. (BANDEIRA; OLIVEIRA, 2014, p. 353).

Como observam Bandeira e Oliveira (2014, p. 353),

Na dialética negativa, o objeto não mais se reduz a mera oposição formal ao sujeito, mas é outro, intangível na sua não identidade e, portanto, não esgotável no processo do conhecimento. Uma filosofia transformada, tal como propõe Adorno, acentua o poder da teoria na forma de crítica e possibilita, em última instância, a transformação concreta no plano do social, pois a crítica social se apresenta como o próprio conteúdo da filosofia, abordado nas categorias filosóficas e, neste sentido, teoria do conhecimento e teoria da sociedade estão entrelaçadas em seu interior. A formulação dessa teoria, assim, faz parte de um processo social no mesmo movimento em que se constitui como sua reflexão. Sua verdade não se encontra fora do mundo, mas em sua negatividade, compõe-se na cena histórica.

Desta forma, a filosofia já não pode mais ter a pretensão de dispor da totalidade como seu objeto, da mesma forma que o conceito não pode reduzir a multiplicidade do real às categorias do pensamento, mas sua tarefa é manter a tensão dialética permanente entre pensamento e realidade, de modo a possibilitar sua permanente reinvenção, reescrita, mobilizada pelo seu outro, ou seja, pelo que lhe é heterogêneo. O que se ambiciona, em última instância, é o alcance de uma racionalidade que deverá manter a diferença dos objetos e não escapar para um conhecimento abstrato, característico do pensamento da identidade. Trata-se de estabelecer a dialética sujeito-objeto, na qual o objeto não está subordinado ao sujeito sendo identificado com um conceito universal, mas que se entrega à natureza deste, de modo que seja respeitada sua própria diferença, “como reconhecimento da mútua mediação entre as partes em que o significado não foi definido de antemão, mas está aberto no que Adorno chama de constelação própria do objeto”. (BANDEIRA; OLIVEIRA, 2014, p. 354). Nessa perspectiva, abre-se a possibilidade, no próprio processo do conhecimento, para uma experiência formativa do sujeito, na medida em que, através da mediação do conceito, o conhecimento passa a ser entendido como experiência do objeto.

No seu texto *Theodor W. Adorno – Pré-história da subjetividade e auto-afirmação selvagem*, Habermas (1980, p. 140) destaca que na última obra filosófica de Adorno, a *Dialética negativa*, encontra-se uma frase de difícil interpretação, que sintetiza o pensamento central da Dialética do Iluminismo:

Que a razão é distinta da natureza e no entanto parte dela, constitui sua pré-história e, ao mesmo tempo, sua determinação imanente. Ela é natureza enquanto força psíquica que se diferenciou para fins de autopreservação; mas, uma vez autonomizando-se com relação à natureza e a ela contrapondo-se, transforma-se no seu outro. Brotando, efêmera, da natureza, a razão é idêntica a ela e ao mesmo tempo não-idêntica, segundo uma dialética imanente ao seu próprio conceito. Quanto mais irrestritamente a razão naquela dialética se contrapõe à natureza como seu contrário absoluto e se esquece da presença dela em si, mais ela regride à natureza, sob a forma de uma autopreservação selvagem; somente como sua reflexão a razão poderia ascender à condição de sobrenatureza.

Como observa Habermas (1980b, p. 140), Adorno, de modo genealógico, tomou a *Odisseia* para encontrar os rastros quase perdidos de uma pré-história da subjetividade. A saga da peregrinação do astuto herói, desviado de sua rota, mostram as crises que o ego, no processo de formação da própria identidade, experimenta em si e consigo mesmo. O astuto Odisseus se livra dos encantamentos animísticos e das forças místicas, assim como dos sacrifícios rituais exigidos, fingindo submeter-se a eles. “A fraude perpetrada contra aquelas instituições que ainda mantêm a conexão entre a natureza onipotente e um ego difuso, aderindo mimeticamente a ela, já é, originalmente, o Iluminismo” (HABERMAS, 1980b, p. 140). Com tal gesto constitui-se um eu durável, idêntico a si mesmo, que se apodera de uma natureza privada de alma. A organização interna do eu é forjada na medida em que, para controlar a natureza externa, coage o amorfo em si mesmo, a natureza interna. A autoconsciência triunfante do Iluminismo insiste nessa relação de autonomia e dominação da natureza. É essa certeza-de-si (antidialética) do Iluminismo que é questionada por Adorno.

Se a submissão da natureza externa só pode ser atingida na medida em que a natureza interna é oprimida, a crescente capacidade de manipulação técnica influencia diretamente na subjetividade formada nessa atividade dominadora. Como afirma Habermas (1980, p. 140): “A constituição original de um eu identificando-se constantemente consigo mesmo, resulta, segundo Adorno, da dissolução daquele vínculo simpático (e, ao mesmo tempo, homicida) com a natureza, que o sacrifício ritual do ego prometia conservar”. A história da civilização advém, dessa forma, de um ato de violência cometido ao mesmo tempo contra o homem e a natureza. O sucesso do espírito instrumental é a história do desdobramento das forças produtivas. Na metáfora que aponta para o controle sobre a natureza ecoa o nexa entre o poder de manipulação técnica e a dominação institucionalizada: o controle da natureza está relacionado à violência introjetada dos homens sobre os homens, à violência do sujeito sobre a própria natureza. Assim, como ressalta Habermas, Marx confiou de modo prematuro no desenvolvimento das forças produtivas. “O espaço de liberdade aberto pelo crescimento do poder de manipulação técnica não pode mais ser utilizado para revolucionar as relações sociais, se entretantes os sujeitos foram mutilados por aquele mesmo espírito instrumental que criou o potencial para a libertação”. (HABERMAS, 1980b, p. 141). A irracionalidade de um Iluminismo que não reflete sobre si mesmo consiste nisto, nas palavras de Adorno: “Com a negação da natureza dentro do homem, não somente o telos do controle externo sobre a natureza como o telos da própria vida torna-se confuso e intransparente”. (ADORNO *apud* HABERMAS, 1980b, p.140-141).

Habermas (1980b, p. 141) observa que,

A consciência comum do positivismo não pode nem quer perceber hoje em dia a dimensão em que a subjetividade se transforma historicamente: como se os homens das cavernas de Altamira e das cápsulas lunares fossem os mesmos. A nudez específica daqueles que, concretizando uma gigantesca aventura, chegaram finalmente à lua e o eco igualmente silencioso dos espectadores mostraram uma coisa: que aquilo que Hegel chamava “a experiência da consciência” foi reduzido à imobilidade. Os astronautas (e nós com eles) não mais pertencem à linhagem dos descendentes de Odisseus. Mas, o destino do herói prosseguirá seu curso, enquanto a reprodução da vida não romper o sortilégio da mera auto-afirmação, especialmente onde a auto-afirmação floresce mais vigorosamente. A nova transcendência de um progresso técnico-científico autonomizado com relação a necessidades comunicáveis é uma “auto-afirmação selvagem”.

Assim, segundo Habermas, se é correto o diagnóstico que Adorno e Horkheimer fazem do mundo contemporâneo em sua *Dialética do Esclarecimento*, vem à tona a questão do privilégio da experiência, que os autores invocam com relação à subjetividade esmagada do nosso tempo. Na introdução à *Minima Moralia*, que, conforme Habermas, pode ser entendida, sem ironia, como uma doutrina da vida correta, Adorno procurou dar uma resposta a esta questão. “A experiência individual apóia-se necessariamente no antigo sujeito – historicamente já condenado – ‘que ainda é para si, mas não é mais em si’”. (HABERMAS, 1980b, p. 142).

Conforme Habermas (1980, p. 144), o motivo que animava a *Dialética do Esclarecimento* foi retomado por Adorno na *Dialética negativa*, que se tornou então o seu testamento filosófico: trata-se de salvar o que o Espírito, na sua obsessão por produzir o idêntico, elimina do objeto – o não-idêntico. O conceito do não-idêntico já está implícito na interpretação do mito de Odisseus. Há ali a descrição da desagregação do ego amorfo, pré-histórico, e sua submissão à disciplina de um eu idêntico a si mesmo e, portanto, apto para o pensamento identificante. No entanto, agora, a não-identidade representa aquelas dimensões da verdade, que nas palavras de Adorno (2009, p. 17) são “captadas através dos conceitos, mas transcendendo o seu alcance abstrato... A utopia do conhecimento consistiria em tornar manifesto o não-conceitual através dos conceitos, sem equiparar a eles esse não-conceitual”. Habermas observa que aqui Adorno retoma, a dialética do universal e do particular, outrora desenvolvida por Hegel. “Ela deriva do modelo da comunicação em linguagem comum, podendo ser explicitada, graças a esse mesmo modelo” (HABERMAS, 1980b, p. 145).

Como ressalta Habermas (1980b, p. 145),

O fato de que numa fala explícita não podemos jamais descrever completamente objetos concretos, é uma constatação trivial. Quando fazemos uma afirmação sobre um objeto particular – coisa, acontecimento ou pessoa – esse particular é apreendido através de uma determinação

universal; contudo, a significação desse particular não se esgota ao ser continuamente subsumido sob esses universais. Quando os sujeitos conversam entre si (e não somente sobre fatos objetivados), confrontam-se mutuamente com a exigência de serem reconhecidos em sua determinação absoluta como indivíduos insubstituíveis. Esse reconhecimento impõe a necessidade paradoxal de captar, com o auxílio de determinações obrigatoriamente universais e, por assim dizer, através delas, a plena concreção daquilo que precisamente não é idêntico a tais categorias universais. Este momento de não-identidade nas identificações inevitáveis é invocado por Adorno contra a tirania da lógica formal, que determina de forma antidialética a relação entre universal e particular.

Nesse sentido, para Habermas (1980b, p. 146), Adorno renova a crítica que Hegel elabora contra os limites do entendimento, sem os quais, no entanto, o pensamento seria em princípio impossível. Entretanto, ele aplica essa crítica contra o próprio Hegel, uma vez que a dialética hegeliana se revela, em última instância, indiferente com relação à singularidade do indivíduo. Dito de outro modo: Hegel não compreendeu a totalidade¹²⁵ como um contexto cuja base é a violência. Ele não percebeu, assim, que a força de reconstrução da dialética só tem a capacidade de tornar manifestas aquelas relações resultadas da supressão da comunicação livre: “ou seja, as relações de violência da comunicação sistematicamente deformada, nas quais os indivíduos não se reconhecem entre si como produtos de um contexto alienante” (HABERMAS, 1980b, p. 146). Como ainda observa Habermas (1980, p. 146):

A sociedade é, nas palavras de Adorno, ao mesmo tempo a essência dos sujeitos e sua negação. Se não o fosse mais, estaria dissolvido o contexto coercitivo, em cujo interior a dialética atua, para anulá-lo. Nesse sentido, é para Adorno o Todo, que o pensamento dialético tenta decifrar, o inverídico – embora, nesse caso, a categoria hegeliana da inverdade precisasse ser pensada contra Hegel num sentido irônico.

Nessa perspectiva, a expressão fundamental da dialética negativa de Adorno é o “predomínio do objetivo”. Como põe em relevo Habermas (1980, p. 146), ele atribui a essa expressão quatro acepções: 1) a objetividade é a designação do caráter coercitivo de um complexo histórico sujeito à causalidade do destino. “Esse complexo pode ser rompido pela auto-reflexão e é, no conjunto, contingente”; 2) a primazia do objetivo tem como significado o sofrimento que cada sujeito carrega. O conhecimento do contexto objetivo é o resultado do interesse em afastar o sofrimento; 3) “a palavra significa a prioridade da natureza diante de toda subjetividade que ela expulsa de si. O eu puro, na linguagem de Kant, é mediatizado pelo eu empírico”; 4) esse predomínio materialista do objetivo não pode ser conciliado com uma

¹²⁵ “Como por exemplo uma sociedade, que mediatiza o particular – os indivíduos relacionando-se entre si – por intermédio do universal – as categorias do trabalho social, da dominação política e das suas legitimações”. (HABERMAS, 1980b, p. 146).

aspiração cognitiva absolutista, pois a auto-reflexão é um recurso finito, porque pertence ao contexto objetivo que ela explora. Essa faceta de falibilidade essencial da auto-reflexão encoraja Adorno a advogar mais tolerância. Nas suas palavras:

Mesmo o mais crítico seria diferente, em condições de plena liberdade, da mesma forma que aqueles que ele deseja modificar. Provavelmente todo cidadão de um mundo imperfeito acharia insuportável um mundo perfeito: ele estaria mutilado demais para viver em tal mundo. Este fato deveria tornar um pouco mais tolerantes aqueles intelectuais, que em sua resistência não simpatizam com o Espírito do Tempo. (ADORNO *apud* HABERMAS, 1980b, p.146).

Como acentua Habermas (1980b, p. 146), na perspectiva adorniana a faculdade do conhecimento também não está isenta da fragilidade do sujeito e de sua mutilação. Sendo dessa forma, vem novamente à tona a questão de como é possível justificar o pensamento crítico, uma vez que nossa resposta psicológica não é suficiente para responder a tal questão. Ela exige que apontemos os títulos de legitimidade da crítica. Seu mestre frankfurtiano recusou-se a oferecer uma solução afirmativa. Como também contestou que a negação do sofrimento vivido servisse como um critério de validade dessa crítica. Essa negação não encontraria qualquer referente, no sentido que era exigido pela negação determinada de Hegel. Adorno está sujeito aqui à compulsão sistemática de querer recorrer à ideia da reconciliação. Não é possível livrar-se dela. Como afirma Habermas (1980b, pp. 146-147):

[...] pois, quando o sofrimento é sublimado de forma a transcender a dor física imediata, ele só pode ser negado quando ficar manifesto, ao mesmo tempo, tudo o que foi reprimido pela objetividade da coação social. Isto foi feito uma única vez por Adorno, comentando Eichendorff que em seu texto *A bela estrangeira* elevou-se acima do sofrimento sentimental com a alienação e acima do próprio romantismo: “o mundo reconciliado não anexaria através de um imperialismo filosófico o estranho, mas sua felicidade consistiria em manter esse estranho, na proximidade alcançada, como distante e como distinto, mais além do heterogêneo e do próximo”.

Para Habermas (1980b, p. 147), a condição descrita nessa sentença, “embora nunca real”, é, para ele, “a mais próxima e a mais conhecida”. Ela apresenta a estrutura da convivência em condições de comunicação livre de violência.¹²⁶ Para ele, cada vez que

¹²⁶ Em resposta a Honneth, Habermas fala de uma certa aproximação com o pensamento de Adorno: “Eu devo à recepção tanto da variante hermenêutica como da variante analítica da teoria da linguagem (pode-se dizer também: de uma leitura de Humboldt esclarecida por meio da filosofia analítica) a intuição central que explicarei em minha Teoria da ação comunicativa. É a intuição segundo a qual se inscreve na comunicação linguística um telos de entendimento mútuo. Lançando mão desse fio condutor, chega-se a um conceito de racionalidade comunicativa que – dito de passagem – também coloca no fundamento os poucos proferimentos afirmativos de Adorno a respeito de uma vida não falsa. Quando Adorno, na *Minima moralia*, diz de fato, em um certo

queremos afirmar algo verdadeiro antecipamos sempre tal estrutura. “A ideia da verdade, já implicada no primeiro enunciado, constrói-se sobre o modelo do consenso idealizado, obtido na comunicação isenta de violência. Nesse sentido, a verdade das proposições está vinculada à intenção de uma vida verdadeira”. (HABERMAS, 1980b, p. 147). A crítica não pressupõe nem mais nem menos do que isto, já implicado na linguagem cotidiana. Da mesma forma, Adorno não pressupõe nem mais nem menos que essa antecipação formal da vida correta, quando critica, na esteira de Hegel, o pensamento identificante do entendimento e, critica, em Hegel, a compulsão da identidade, inerente à razão idealista.

Habermas faz, no entanto, a ressalva de que Adorno não teria concordado com sua conclusão e “teria insistido que é somente sob a forma de uma metáfora que é possível aludir à reconciliação, e assim mesmo porque essa metáfora obedece à proibição da imagem e, por assim dizer, anula-se a si mesma. O totalmente outro, em condições de negação indeterminada, só pode ser designado, mas não conhecido”. (HABERMAS, 1980b, p. 147). O motivo profundo que impele Adorno a não aceitar a reconciliação de um modo que não seja apenas metafórico é que se a ideia da reconciliação se reduzisse à ideia da autonomia, “da vida em comum num processo de comunicação livre de violência e pudesse ser desenvolvida sob a forma de uma lógica da linguagem comum, ainda por elaborar, então essa reconciliação não seria universal”. (HABERMAS, 1980b, p. 148). Ainda nas palavras de Habermas (1980b, p. 148):

Não incluiria a exigência de que a natureza deveria abrir os olhos, e de que teríamos que falar com animais, plantas e pedras, numa ordem reconciliada. Também Marx sustentou essa ideia, em nome da humanização da natureza. Como ele, Adorno e um círculo de pensadores como Benjamin, Horkheimer, Marcuse e naturalmente Bloch, duvidam da possibilidade de uma emancipação dos homens sem a ressurreição da natureza. Poderiam os homens conversar entre si num contexto isento de repressão e de medo, sem que ao mesmo tempo mantivessem com a natureza relações fraternas? A Dialética do Iluminismo permanece indecisa diante de duas hipóteses contrárias: a de que é necessário recompor, pela reconciliação, o vínculo simpático rompido por aquele ato original de auto-afirmação violenta que produziu ao mesmo tempo o controle da natureza exterior e a repressão da natureza interna; e a de que a reconciliação com o universal seria uma ideia excessivamente otimista.

momento, aquilo a que se refere enfim não só com o relacionamento mimético com a natureza, mas também com o relacionamento mimético dos seres humanos entre si, ele cita a “proximidade distante” de Eichendorff. Se é assim, ele retorna a categorias da intersubjetividade das quais de hábito mantém distância de um ponto de vista filosófico”. (HABERMAS, 2015b, p. 249-250).

Para Habermas (1980b, pp. 148-149), Adorno, apesar de inegavelmente ateu, hesitou, contudo, em suavizar a ideia da reconciliação, transformando-a na ideia da maturidade. Ele teria receado obscurecer a luz do Iluminismo, porque “nenhuma luz pode ser projetada sobre homens e coisas, em que não se reflita a transcendência”. Deve-se acrescentar a isso “o fato conexo de que Adorno, para quem o esforço teórico constituía uma segunda natureza, desconfiava, não obstante, das pretensões de quaisquer teorias construídas ortodoxamente. Adorno contentou-se com simples ‘esboços’”.

Conforme Habermas (2015d, p. 248), os teóricos de Frankfurt começaram a pôr em dúvida o conceito de razão “próprio da filosofia da história” no curso dos anos 1930, e os resultados são a *Dialética do Esclarecimento* e o *Eclipse da razão*. Ele vê o significado filosófico de Adorno no fato de que este foi o único que “desenvolveu e soletrou de ponta a ponta, sem reservas, as aporias dessa construção teórica da *Dialética do Esclarecimento* que declara o todo como o não verdadeiro”. (HABERMAS, 2015d, p. 248). Nesse sentido da insistência crítica, para Habermas, Adorno foi um dos pensadores mais sistemáticos e consequentes. No entanto, pode-se extrair desse resultado diversas consequências:

[...] ou se continua a mover-se no exercício iluminador de uma filosofia negativa para discernir e suportar o discernimento de que, se há uma centelha de razão, ela só existe ainda na arte esotérica; ou se dá um passo atrás e se diz que Adorno mostrou que é preciso remontar novamente para aquém da dialética do Esclarecimento, visto que não se pode viver como cientista com as aporias de uma filosofia que nega a si mesma. (HABERMAS, 2015d, p. 248).

Entretanto, destaca Habermas (2015d, p. 248), caso queiramos levar a sério a Dialética negativa e a Teoria estética de Adorno, e nos distanciarmos deste cenário beckettiano mesmo que apenas um passo, faz-se necessário se tornar algo como um pós-estruturalista. Adorno não deu o passo nessa direção. Isso seria visto por ele como uma traição à herança da razão da Teoria Crítica. Habermas (2015d, p. 248) advoga “que a Teoria Crítica em sua forma mais consequente não pode mais se referir a uma forma qualquer de análise empírica ou apenas de análise discursiva de condições sociais”. Isso se remete ao segundo ponto crítico, com um conceito de verdade recolhido de Hegel, que os teóricos críticos jamais abriram mão e que é incompatível com o falibilismo do trabalho científico.

Para Habermas (2015d, p. 250), os frankfurtianos se apegaram a um conceito de teoria, a um conceito de verdade que se lastreia no conceito enfático de razão da tradição filosófica. Trata-se do mesmo conceito que, na formulação “razão instrumental”, retorna de modo irônico. Na verdade, a “razão” não deve abarcar apenas as intenções de verdade, no

sentido estrito em que falamos da verdade de enunciados. “Pelo contrário, a razão deve mostrar em sua unidade os momentos racionais que foram decompostos em todas as três críticas kantianas: a unidade da razão teórica com o discernimento prático-moral e com a faculdade de julgar estética”. (HABERMAS, 2015d, p. 250). Fazer ciência e fazer filosofia nesse quadro implica na necessidade de lidar, no entanto, só com pretensões de verdade. Isso traz um embaraço. Nas palavras de Habermas (2015d, pp. 250-251),

De um lado, a conceitualização da teoria enfática deve estar talhada para “verdades” das quais os momentos morais e estético-expressivos ainda não estão apartados; de outro lado, também uma teoria crítica da sociedade precisa proceder cientificamente; ela só pode fazer enunciados que se vinculam a uma pretensão de verdade proposicional. Trata-se agora de uma outra formulação do mal-estar que os cientistas sociais hegelianizantes sempre sentiram em face dos procedimentos empíricos. Ora, caso não tomemos o caminho de Adorno rumo à Dialética negativa, um caminho de recusa das ciências sociais; caso nos envolvamos com linguagens teóricas especializadas em questões de verdade no sentido mais estrito; então é preciso ver como, no interior da formação de teorias nas ciências sociais e, mais ainda, no interior da formação de teorias na filosofia, é possível fazer valer os âmbitos de experiência tanto do estético-expressivo como do prático-moral sem redefinições empíricas, sem ameaçar os pressupostos das descrições teóricas. Esse é o problema das abordagens teóricas não positivistas nas ciências sociais.

Habermas (2015d, p. 254) acredita que da perspectiva da *Dialética do Esclarecimento*, o descrédito da razão estava a tal ponto amadurecido que Horkheimer e Adorno – inclusive Pollock, com sua teoria do capitalismo de Estado – viram as instituições políticas completamente esvaziadas de quaisquer vestígios de razão. Tanto as instituições sociais quanto a práxis cotidiana. “Para eles, a razão se tornara utópica no sentido literal, havia perdido qualquer lugar; e isso colocou em cena depois toda a problemática da Dialética negativa”. (HABERMAS, 2015b, p. 254). É exatamente nessa trama embaraçosa que entra a Teoria Crítica mais antiga, mesmo que Adorno a tenha tornado sistematicamente fecunda posteriormente “na qualidade de embaraço, na medida em que pretendia ainda salvar o particular como o ferido, o intangível como vítima que tem que escapar de todo acesso discursivo, identificante, do pensamento”. (HABERMAS, 2015d, p. 254). Adorno colocou essa questão, no entanto, só que de uma maneira que depois não faz parecer ter muito sentido na realidade analisar efetivamente os fenômenos sociais.

Habermas (2015d, p. 264) afirma que com sua *Teoria do agir comunicativo* pretendia retomar o problema sistemático, a questão sobre os fundamentos normativos. Questiona se não seria possível explicitar um conceito de razão comunicativa que pudesse manter-se em pé contra o negativismo de Adorno, mais precisamente, que pudesse manter-se em pé de tal

modo que conservasse aquilo “o que Adorno acreditou poder tornar visível de maneira sugestiva, indireta, somente pela via de autonegações contínuas e consequentes?” (HABERMAS, 2015d, p. 264). Habermas enaltece aquilo que Adorno chamou de um “cerne temporal da verdade”. “Por isso, a exploração e o revisionismo sem escrúpulos são o comportamento mais adequado – mais adequado do que a despedida abstrata ou a mera conservação”. (HABERMAS, 2015d, p. 298).

Para Habermas, a crítica da razão de Adorno e Horkheimer não se desvanece em momento algum a ponto de revogar o que a grande tradição filosófica, em particular o Esclarecimento, pretendeu um dia com o conceito de razão, por mais que tenha sido em vão. Ambos, juntamente com Nietzsche, radicalizam a crítica da razão até chegar à autorreferencialidade, isto é, até o ponto em que a crítica sabota também seus próprios fundamentos. Entretanto, Adorno se diferencia dos seguidores de Nietzsche, de Heidegger, por um lado, e de Foucault, por outro, justamente no fato de que ele não quer mais evitar o enfrentamento dos paradoxos dessa crítica da razão “que se tornou como que sem sujeito – ele quer persistir na contradição performativa de uma dialética negativa que dirige os meios incontornáveis do pensamento identificante e objetificante contra ele próprio”. (HABERMAS, 2015d, pp. 311-312). Por um lado, o mimético permite pressentir aquilo pelo qual assumiu o papel de guardador de lugar, por outro lado, no entanto, ele não dá a conhecer nenhuma estrutura que se possa caracterizar racionalmente.

Como acentua Habermas (2015d, p. 314), Adorno apela ao “amor às coisas” não sem ironia e, ao mesmo tempo, seriamente. Esse amor se apresenta como a contraimagem utópica do desespero pelo fato de que a subjetividade investe em seu próprio extermínio, por força de sua própria lógica. “Uma teoria da comunicação que rompe com a conceitualização da filosofia do sujeito tira o chão dessa “lógica”, desse nexos interno aparentemente indissolúvel entre emancipação e subjugação”. (HABERMAS, 2015d, p. 314). Uma vez que ela descobre o momento mimético já na práxis cotidiana do entendimento linguístico, não só na arte. A esse respeito se expressa Habermas (2015d, pp. 314-315),

Permitam-me dizer isso com as palavras de Wellmer: “A uma filosofia que [como a adorniana] entende a função do conceito a partir da polaridade de sujeito e objeto, isso tem de permanecer oculto; ela não pode reconhecer, atrás das funções objetivantes da linguagem, as operações comunicativas como condições de sua própria possibilidade. Por isso, ela só pode entender a mimesis como o outro da racionalidade [...] Para reconhecer a unidade prévia do momento mimético e do racional no fundamento da linguagem, é preciso uma mudança filosófica de paradigma [...] Em contrapartida, se a intersubjetividade do entendimento, a ação comunicativa, é constitutiva da esfera do espírito tanto quanto a objetivação da realidade nos contextos da

ação instrumental, então a perspectiva utópica que Adorno procura elucidar por meio do conceito de uma síntese sem forma, ligado à filosofia da consciência, como que migra para a esfera da própria razão discursiva: a intersubjetividade incólume, a junção sem coerção do múltiplo, que possibilitaria a proximidade e a distância, a identidade e diversidade dos indivíduos ao mesmo tempo, assinalam uma projeção utópica, cujos elementos a razão discursiva obtém das condições de sua linguisticidade.’

Habermas (2015d, p. 315) detecta muitas semelhanças entre a dialética negativa e o procedimento da desconstrução de um lado, entre a crítica da razão instrumental e a análise das formações de discurso e poder, de outro lado. O elemento subversivo de uma crítica da razão consciente de sua autorreferencialidade paradoxal e o esgotamento de um potencial de experiência que só foi aberto pela vanguarda estética, “ambos caracterizam um gesto nietzschiano do pensamento e da exposição que fundamenta a afinidade espiritual de Adorno com Derrida, por um lado, e com Foucault, por outro”. (HABERMAS, 2015, p. 315). O que distingue Adorno de ambos, tanto quanto do próprio Nietzsche, e isso parece politicamente decisivo, para Habermas (2015d, p. 316), é o seguinte: “Adorno não sai do contradiscurso imanente à modernidade desde o início, mas permanece fiel em sua insistência desesperada no procedimento da negação determinada da ideia de que, contra as feridas do Esclarecimento radicalizado”. Adorno não se engana, como Nietzsche e seus discípulos, a respeito da origem genuinamente moderna da experiência estética, em cujo nome a modernidade é submetida a uma rejeição niveladora, não dialética.

Na ótica de Habermas (2015d, p. 318), desde a morte de Hegel, sistemas filosóficos não podem mais manter-se consistentes. “Seja quem for que no século XX afirmou e praticou a morte, a superação ou a despedida da filosofia, não fez mais do que executar com atraso um decreto que já a primeira geração de discípulos de Hegel emitiu”. Daí em diante o pensamento filosófico tenta passar para um outro médium – nesse aspecto nós permanecemos contemporâneos dos jovens hegelianos –, apesar de todas as ambições pós-modernas. Habermas (2015d, p. 319) afirma:

[...] considero bastante supérfluos os grandes gestos dos antissistemáticos. Faz uma renúncia ao pensamento sistemático todo trabalho filosófico que se enfia, sem pretensões fundamentalistas e com consciência falibilista, na rede ramificada das ciências humanas e sociais, a fim de contribuir com algo de útil em toda parte onde se trata de fundamentos presuntivamente universais do conhecimento, da fala e da ação.

Como destaca Reese-Schäfer (2009, p. 141), após o colapso dos grandes sistemas de pensamento, Habermas não reage com nenhum grande gesto, nem tampouco reage com um

gesto de despedida, mas tenta encontrar uma nova designação de papéis para a filosofia.¹²⁷ Aqui, “a própria filosofia abriu para si uma nova dimensão: a de uma crítica material da ciência”. (REESE-SCHÄFER, 2009, p. 141). Ele rejeita uma metodologia confiante na ciência, denominando-a de cientificista. O que é desejável para ele é uma filosofia não cientificista da ciência. Essa assumiria uma importante tarefa política. “É que ela se posicionaria contra a dupla irracionalidade de uma autocompreensão positivista limitada das ciências e contra uma administração tecnocrática descolada da formação discursiva da vontade”. Ela é também confrontada “com a desintegração da consciência religiosa”. (REESE-SCHÄFER, 2009, p. 141). Se diante da pergunta: por que ainda filosofia?” Habermas responde que esta deveria ser hoje, conforme as suas considerações, “uma filosofia da ciência não cientificista”. Talvez cabesse perguntarmos: se é possível e para que filosofia da religião em tempos pós-metafísicos? Talvez Habermas respondesse é possível “uma filosofia da religião não ontológico-religiosa”. Essa é a problemática que desenvolveremos no próximo capítulo. E para pensar essa questão e outras, Habermas pretende continuar na linha do esclarecimento prático, porém, partindo de premissas diferentes. Habermas não faz vista grossa para o esclarecimento da modernidade e nem de seus frutos: a sociedade do capitalismo avançado. Como já discutimos anteriormente, Habermas se propõe apoiar seu pensamento esclarecedor “numa teoria da racionalidade que abandona o purismo da razão pura, amparando-se numa razão comunicativa, situada historicamente, na práxis social, que é o lugar onde a razão pode ser mediada concretamente como seu ‘outro’” (SIEBENEICHLER, 1989, pp. 22).

Como bem observa Siebeneichler (1989, pp. 22-23),

A teoria passa a ser exercitada, não mais em sentido ontológico. Não se concentra em torno da questão teórica clássica: “o que é o ser”? Mas preocupa-se com o problema prático: “Por que o ente é da forma como é?” por isso, a ideia principal, condutora, o mito que serve de moldura ao quadro da teoria, que legitima o trabalho intelectual ao qual qualquer pesquisa em detalhe é referida, é o da emancipação da humanidade e do sujeito no contexto de ações comunicativas, ou seja, sua ideia central está referida à interpretação da ‘vida boa’

¹²⁷ “Quando alguém se orienta pelas questões de verdade e aí não compreende mal a si mesmo, então não pode, como Heidegger e Adorno tentam em comum, querer produzir verdades ao largo das ciências e depositá-las em um discernimento mais elevado qualquer, em uma lembrança do ser ou em uma consideração pela natureza afligida. Minha convicção profunda é que isso não nos é permitido, caso nos entreguemos ao pensamento. [...] O pensamento como forma de vida, como visão, como autoexposição expressiva, isso não funciona mais. Não sou nenhum produtor de visões de mundo; de fato, gostaria de produzir algumas pequenas verdades, não uma grande verdade [...] Eu me despedi, pelo menos para mim mesmo, da pretensão filosófica enfática da verdade”. (HABERMAS, 2015b, p. 290, 293-294).

Para Siebeneichler, utilizando os termos da tradição aristotélica, Habermas não faz mais filosofia teórica[ontologia], mas filosofia prática [ética e política]. Nessa perspectiva, nada haveria nada de novo, pois o que caracteriza o pensamento clássico é que a filosofia prática pressupunha a ontologia e o moderno não, ou seja, a filosofia transcendental faz filosofia prática sem ontologia. Nesse sentido, Habermas seguiria simplesmente o modelo moderno de pensar. Entretanto, podemos nos arriscar a dizer que Habermas substituiu o primado da ontologia (o que é o ser) pelo primado da ética (a preocupação com a emancipação da humanidade): de uma razão metafísico-ontológica para uma razão comunicativa; de uma razão cuja primazia é a obsessão egóica na busca pela Verdade por uma razão dialógica marcada pela alteridade (eu-tu).¹²⁸ Como ainda destaca Siebeneichler (1989, p. 65), desde o início não se trata de uma razão pura. Ele cita Habermas: “Freud e Nietzsche ensinam: não existe a razão sem o seu ‘outro’. E a razão torna-se necessária a partir deste ‘outro’”.

A respeito dessa relação entre filosofia teórica e filosofia prática, Puntel (2013, p. 194) observa que na introdução de *Verdade e Justificação* (1999)¹²⁹, Habermas afirma que seu livro trata de questões de filosofia teórica que, segundo ele mesmo, havia negligenciado desde a publicação de *Conhecimento e Interesse* (1968). Explica ainda que a pragmática formal desenvolvida neste tempo não fora capaz de descrever de forma adequada os conceitos fundamentais de verdade e objetividade, realidade e referência, validade e racionalidade. Acrescenta que antes de *Verdade e Justificação* não havia tratado de tais termos numa perspectiva da filosofia teórica. Nas suas palavras: “Pois o que aí me guiou não foi o interesse da metafísica pelo ser do ente, nem o da epistemologia pelo conhecimento de objetos ou fatos, nem tampouco o da semântica pela forma de das proposições enunciativas”. (HABERMAS, 2004e, pp. 7-8).

Habermas (2004e, p. 8) admite certa unilateralidade de sua estratégia teórica. Puntel (2013, p. 194) aponta para a confusão que Habermas faz quando fala da filosofia teórica e prática, ao escrever que entre 1968 e 1995 tratou todas as questões exclusivamente de uma

¹²⁸ Guido Imaguire, em sua Resenha ao Livro de Puntel *Estrutura e Ser. Um quadro referencial teórico para uma filosofia sistemática*, destaca que “a tese de Puntel de que ‘como as coisas se comportam no mundo não pode ser dependente de quaisquer exigências (*Aufforderungen*)’ é, no mínimo, questionável. A sua intuição básica parece ser que a filosofia teórica (a Verdade) é anterior à ética (ao Bem). Mesmo que isso possa ser considerado sustentável e até mesmo correto, não se pode concluir que seja evidente ou que a posição contrária seja absurda. Quando se observa a história da filosofia, pode-se constatar que a prioridade do Bem sobre o Factual/Verídico foi frequentemente defendida na grande tradição metafísica. Lembre-se de Platão, em cujo sistema, a ideia de Bem é considerada princípio máximo, e de Leibniz, segundo o qual, o critério de pertencer à melhor totalidade é o critério de atualização e/ou existência”. (IMAGUIRE, 2008, p. 286).

¹²⁹ Na parte que está sob o título: Realismo após a Virada da Pragmática Linguística.

perspectiva da filosofia prática. “Mas há uma clara incoerência no seu emprego e caracterização dos termos “filosofia teórica” e “filosofia prática”. Ele parece assumir que a filosofia é fundamentalmente dividida em filosofia teórica e prática como duas dimensões paralelas” (PUNTEL, 2013b, p. 194). Como destaca Puntel, tal divisão remete a Aristóteles e se torna mais efetiva com Kant. No entanto, é equivocada essa divisão, uma vez que as concepções comumente chamadas de práticas são teóricas, pois “toda concepção articulada é articulada linguisticamente – mais especificamente, por meio de sentenças indicativas (e, assim, teóricas). Portanto, tais concepções são teorias” (PUNTEL, 2013b, p. 194). É emblemático, inclusive, o fato de que o próprio Habermas tenha nomeado sua principal obra a respeito da filosofia prática com um título cujo termo principal é “teoria” (*Teoria da Ação comunicativa*, 1981). Assim, como uma teoria, ela deve fazer parte da filosofia teórica. “Seu tema é a ação comunicativa que, é, segundo Habermas, central no domínio prático. Que uma teoria seja acerca da prática não a torna prática” (PUNTEL, 2013b, p. 194). É razoável a crítica de Puntel a essa confusão fundamental que tem sido uma constante durante toda a história da filosofia.¹³⁰

Como destacado anteriormente, para Habermas a filosofia deveria continuar a busca de tentar responder àquelas questões para as quais Kant apontava: 1) O que é possível saber? 2) O que se deve fazer? 3) O que cabe esperar? 4) O que é o ser humano? No entanto, Habermas desconfia da possibilidade da filosofia, como antes era concebida, ter futuro, tendo em vista que atualmente segue, como as demais disciplinas, a tendência rumo a uma especialização cada vez maior. Isto se apresenta como um grande entrave, uma vez que para este filósofo “a filosofia deveria tentar explicar o todo, contribuir para a explicação de nossa forma de entender a nós mesmos e a o mundo”. Assim, Habermas, na esteira e para além da Teoria Crítica da Escola de Frankfurt, propõe-se, como já apontado antes, a pensar 1) o papel de uma Teoria Social Crítica;¹³¹ 2) a filosofia como um saber especializado no conjunto dos conhecimentos acadêmicos, com os quais precisa, para ser relevante, estabelecer uma relação

¹³⁰ A respeito da origem dessa confusão ver Puntel (2013b, p. 194-196).

¹³¹ Ao falar de seu próprio trabalho teórico Habermas afirma que sua teoria não “constitui um bloco único destinado a resolver todos os problemas da vida”. Ele ainda afirma: “[...] me situo muito aquém disso. Noutras palavras, minha posição não combina com a imagem do ‘filósofo’, que pretende explicar o mundo tomando ponto de partida um único elemento. Até o momento, falamos sobre as coisas da política – e um pouco sobre aquilo que entendo sob o termo ‘razão comunicativa’. Meu trabalho diário, no entanto, difere um pouco disso; ele tem a ver, em geral, com problemas singulares já dissecados, que tem o seu lugar em contextos diferentes. Procuro os problemas onde eles se encontram, isto é, nos discursos científicos existentes. A seguir, procuro dar uma contribuição para certos temas, tais como por exemplo, a teoria dos atos de fala, a teoria moral, a teoria do direito, a discussão sociológica sobre a racionalização social, sobre o pensamento pós-metafísico, etc”. (HABERMAS, 2005c, p. 173).

de cooperação interdisciplinar. A filosofia deve cooperar com as ciências humanas reconstrutivas cuja preocupação é tornar explícita as capacidades intuitivas humanas que pressupõem a linguagem, o juízo e a ação; 3) a necessidade de rejeição de buscar por uma fundamentação epistemológica última ou qualquer tentativa de construir uma filosofia primeira; 4) destronar a filosofia de seu papel kantiano de um juiz supremo da cultura.

Logo, só é possível pensar a religião no pensamento de Habermas a partir de sua Teoria Crítica que assume uma perspectiva pós-metafísica, só seria possível, como discutiremos no próximo capítulo, uma filosofia da religião em Habermas se for em “tom pós-metafísico”.

3 HABERMAS: PENSAMENTO PÓS-METAFÍSICO E RELIGIÃO

3.1 Introdução

Como já discutido anteriormente, para Habermas, que defende um pensamento pós-metafísico, a filosofia não é mais uma metafísica, logo, conforme essa orientação, não faria mais sentido a defesa de uma concepção materialista de mundo em termos metafísicos, como a que serviu de base em grande medida para filosofia. Na sua perspectiva, esta deveria dar lugar a uma outra perspectiva com outra correspondente reflexão sobre a religião.

Não se trata, aqui, de traçar os contornos de uma filosofia da religião em sentido estrito, em “tom metafísico” (Zabatiero), mas de trazer à tona um possível rumo para a reflexão filosófica a respeito da religião que seja numa perspectiva não fundacional, em tom “pós-metafísico” (Zabatiero). O horizonte em questão é pós-metafísico, porém, não pós-moderno, ou seja, coloca-se numa orientação filosófica cujos expoentes são pensadores como Kierkegaard, Nietzsche, Wittgenstein e Heidegger entre outros. Nessa perspectiva, Habermas, como um pensador pós-metafísico, pode ser pensado como um continuador ao modo filosófico daqueles.

Por causa, principalmente, da simbiose entre a teologia cristã e o pensamento metafísico ocidental, filosofias pós-metafísicas da religião ainda não são muitas e são praticadas, na maior parte dos casos, por filósofos que não são classificados como filósofos da religião. Como salienta Zabatiero (2010, p. 13), “em tom pós-metafísico, as contribuições mais significativas provêm de pensadores não diretamente ligados à filosofia da religião, tais como Gianni Vattimo, Jacques Derrida, Richard Rorty e Jürgen Habermas”.

Se a filosofia da religião em sentido estrito, em “tom metafísico” se debruça sobre questões relativas à essência da divindade ou do sagrado, como as provas da existência de Deus, a essência da realidade religiosa, e reflete sobre o modo mais adequado de descrever a essência divina, bem como a mais adequada atitude epistêmica, como por exemplo, o realismo ou a analítica da linguagem religiosa; numa filosofia da religião agnóstica, como a de Habermas, não fundacional, ou em tom pós-metafísico, esse tipo de questão não pode mais ser levantada.

Pretende-se, neste capítulo, discutir a relação entre religião e pensamento pós-metafísico no pensamento de Habermas e apresentar a sua filosofia pós-metafísica da religião. Mas, primeiramente, procura-se traçar um panorama da situação da filosofia da religião na contemporaneidade e situar Habermas nesse contexto. Para o filósofo alemão, a filosofia tem

que sentir-se provocada por esta contemporaneidade da religião. Ela não compete com as imagens de mundo religiosas. Na sua ótica, a história da filosofia e a genealogia do pensamento pós-metafísico se dão a partir do entroncamento Jerusalém-Atenas-Roma. Isso quer dizer que a constelação filosófica do Ocidente, com seus avanços e rupturas, se processam numa linha de continuidade e de ruptura com a tradição judaico-cristã. É nessa perspectiva que é pensada a relação de Habermas com a teoria crítica da Escola de Frankfurt. A Teoria crítica mantém a marca de manter-se fiel a um impulso de procedência religiosa: o mesmo impulso que anima a proibição hebraica de dar nomes a Deus, que é o que faz do judaísmo uma teologia negativa. A teologia negativa segundo Horkheimer é identificada à Teoria Crítica e ao seu conceito essencial, a Dialética Negativa. Habermas, ao mesmo tempo que se mostra interessado e influenciado pela tradição judaico-cristã, encontra-se em uma continuidade radical com a tradição ilustrada.

Mesmo que temas religiosos já se fizessem presentes na sua dissertação sobre Schelling, o tema da religião não é central em Habermas. Nos últimos anos, porém, o tema ocupa grande relevância na sua obra. Habermas se propõe, inclusive, a discutir o traçado dos limites delineado por Kant em sua filosofia da religião e a lançar um olhar sobre a repercussão histórica e a atualidade dessa tentativa de apropriação racional de conteúdos religiosos por Hegel, Schleiermacher e Kierkegaard que, para ele, foram os primeiros a exigir da filosofia que aceitasse a religião como uma parceira que estava situada no mesmo nível.

Habermas destaca que nas sociedades europeias secularizadas como em todo mundo, tem surgido movimentos religiosos e fundamentalismos de uma impetuosa vitalidade. Tal circunstância traz dois desafios: 1) no âmbito da teoria política normativa, faz-se necessário revisar a compreensão do poder estatal secularizado e do pluralismo religioso que poderia exilar as comunidades religiosas do âmbito político público ao domínio privado.¹³² 2) Segundo, a filosofia se vê desafiada em seu papel de herdeira da Ilustração europeia.

Há uma intuição fundamental que Habermas herda da tradição hebraica vinda de Schelling, a saber, a ideia de contração, a ideia de um ego que se contrai para que o outro exista, há uma primazia da alteridade. É nessa perspectiva que Habermas se mostra como um entusiasta do pensamento de Buber que é marcado pelo primado da segunda pessoa. Para Habermas, Buber é um dos pensadores que à semelhança de Kierkegaard, Walter Benjamin, Emanuel Lévinas, e outros, dá seguimento, sob condições modificadas da modernidade, a um

¹³² Questão que será discutida no capítulo seguinte da tese, mas que autores como Jaspers e Metz, apresentados neste capítulo, já lançam luz.

trabalho de tradução que conseguiu efetuar-se lentamente, da mesma maneira que a metafísica grega foi continuada, através do trabalho dos teólogos das religiões abraâmicas. É essa ideia de tradução da alteridade que faz Habermas interessar-se por Scholem que é um investigador que procura na história o outro da história. Volta-se para a filosofia de Karl Jaspers, pois a mesma aposta numa tolerância militante que pode ocupar o lugar da brutalidade armada. Na perspectiva apresentada por Jaspers é possível traçar de outro modo os limites entre a fé e a razão, entre aquelas esferas entre as que cabe esperar um acordo ou um dissenso racional. Mesmo que ao fundo critique, Habermas compreende as tentativas de Michael Theunissen de fazer uma versão pós-metafísica da justificação e tradução filosófica da promessa cristã de salvação. Atenta para Theunissen que desenvolveu sua filosofia dialógica em debate com a teoria da intersubjetividade transcendental que se vai de Husserl até Sartre. Theunissen está convencido de que toda relação interpessoal está incluída na relação com um completamente outro que se antecipa à relação com o outro concreto. Habermas assume reconhecer as intenções de Metz com as quais compartilha a respeito do diagnóstico que este elabora a respeito da relação Israel e Atenas.

3.2 Religião e Filosofia da Religião em tempos pós-metafísicos

Na década de 60 do século passado tornou-se popular a tese de que a religião entrou em declínio nas sociedades avançadas. Na época, prevaleciam abordagens a respeito da religião que privilegiavam um enfoque sociológico e antropológico, ao preço de não levar em consideração a especificidade do fenômeno religioso. Como destaca Antonio Estrada (2004, p. 11), considerava-se a secularização da sociedade como a força-motriz responsável pela crescente privatização do religioso, que traria como consequência sua marginalização e inclusive seu desaparecimento. As crenças religiosas variavam seu status de ideologias sociais para convicções pessoais. Ainda que permanecessem residualmente como ideologias minoritárias, eram cada vez mais assediadas pela crescente influência da ciência e da pluralidade que caracterizava a sociedade e a cultura. As instituições religiosas, que até então haviam ocupado um papel fundamental, inclusive hegemônico na identidade e coesão social, perdem influência com a democratização. Estas teorias procuravam basear-se em uma compreensão racional do fato religioso na tentativa de determinar qual era seu núcleo e estabelecer suas funções. A teoria da religião era parte da sociologia e da antropologia, e a partir dessa concepção é que se explicava o porquê da progressiva desaparecimento do religioso. Em suma, assim como que lhe subjazia uma infraestrutura racional, pressupunha-se a plena inteligibilidade da religião.

Esse tipo de explicação deriva da crítica ilustrada que previa o fim da religião, ao descobrir seu caráter de ilusão coletiva. A crença no progresso substituíra a expectativa do além e isso serviu para a crítica da religião enquanto resignação e fuga do mundo, como moralização da vida, sobre a base de uma ontologia dualista, e como ilusão doentia que gera infantilismo e dependência. No século XX, os elementos desta crítica tornavam verossímil o prognóstico sobre o progressivo desaparecimento da religião. No entanto, a destruição de muitas certezas religiosas não eliminou as perguntas e inquietações que tornam a religião viável. Assim, a tese do fim da religião nas sociedades modernas se revelou como uma ilusão, trouxe, inclusive, novos desafios às religiões, cujas funções e significados precisaram ser repensados. Trouxe à tona questões como: É suficiente a religião reduzir-se em instância crítica do progresso e da Modernidade? Sua função consiste unicamente em compensar e consolar as carências que gera o desenvolvimento nas sociedades de consumo? Ela carrega uma reserva de utopias e moral diante da insatisfação e desencanto produzida pela a Modernidade?

Como destaca Mac Dowell (2011, p. 18), apesar da tendência secularizante da cultura moderna, não se pode negar a presença maciça do fenômeno religioso no panorama cultural contemporâneo. Desde a década de 70 do século XX, a religião voltou à cena como um fator determinante da realidade mundial seja na esfera pública, seja na esfera privada. Pode-se perceber nas últimas décadas um ressurgimento significativo da Filosofia da Religião, tanto no âmbito da Europa continental quanto (de uma forma mais intensa) no anglo-americano. Um sinal disso é a gama de publicações sobre o tema, tanto sob a forma de estudos especializados, quanto na forma de tratados ou coletâneas de artigos que apresentam uma visão sistemática da problemática atual.¹³³ O interesse em torno da questão da religião tem fomentado debates públicos entre personalidades renomadas do âmbito cristão com ateus ou agnósticos.

Numa primeira tentativa de conceituação, a religião pode ser definida “como a relação do ser humano para com um poder superior, experimentado como sagrado ou divino, do qual ele depende de algum modo juntamente com o seu mundo”. (MAC DOWELL, 2011, p. 19). Sob essa ótica, a atitude religiosa supõe que o sagrado se manifesta como algo essencial na experiência humana. A religião seria a resposta existencial e espontânea do ser humano a esta manifestação. O fenômeno religioso pode ser visto também a partir de um ponto de vista

¹³³ Um panorama amplo e consistente que aponta para a importância da Filosofia da religião no atual cenário filosófico foi elaborado por Mac Dowell (2011).

funcional, ou seja, segundo o seu papel na vida individual e social. “Nessa perspectiva, a religião é vista como um sistema de convicções e práticas por meio das quais um grupo humano se confronta com os problemas globais da existência”. (MAC DOWELL, 2011, p. 19). Ela se propõe a fornecer de modo fundamental um sentido para a vida, ou seja, uma possibilidade de realização plena (felicidade) e uma orientação adequada para se chegar a esse fim.

Para Mac Dowell (2011, p. 20-21), o termo “Filosofia da Religião”, como empregado hoje, abarca duas maneiras distintas, porém complementares, de tratar a problemática do sentido último da realidade. A reflexão filosófica pode se voltar explicitamente a) para a meta transcendente da relação religiosa ou b) para o fenômeno religioso como uma dimensão da existência humana, ao lado de outras como a arte, a moral, a política, a ciência e a técnica. Trata-se, no primeiro caso, do que se costuma chamar hoje em dia também de Teologia Filosófica, e no segundo, de Filosofia da Religião em sentido estrito. “Esta última investiga filosoficamente uma realidade propriamente humana, as expressões religiosas da humanidade, que, podem, aliás, ser objeto do estudo de ciências positivas, como a psicologia, a sociologia, a antropologia cultural, a etnologia e a história”. (MAC DOWELL 2011, p. 21).

Conforme Mac Dowell (2011, p. 26-27), o fenômeno religioso, objeto da filosofia da religião, pode ser pensado filosoficamente sob dois enfoques fundamentais. 1) O enfoque eidético-interpretativo tem como objetivo determinar o que é religião, isto é, “sua essência (*eidos*), ou seja, o que caracteriza o fenômeno religioso como tal, bem como os seus diversos elementos, desde a experiência religiosa na sua feição própria e nas suas múltiplas formas, até suas diversas expressões na narração mítica e na ação cultural”. 2) O enfoque crítico-valorativo do fenômeno religioso tem como meta a determinação do valor da religião que pode ser avaliada, 2.1) primeiramente, em termos ontológicos, na medida em que pergunta pela verdade e consistência da compreensão que tem de si mesma¹³⁴; 2.2) Pode ser abordado também em termos axiológicos (ético-antropológicos), apontando para as seguintes questões: Qual é o valor humano da religião? Ela respeita a dignidade humana? Contribui para o desenvolvimento pessoal e social? É produtora de libertação e progresso ou de alienação?

¹³⁴ Cf. Mac Dowell (2011, p. 27), O que implica uma reflexão sobre as seguintes perguntas: “Qual é o fundamento real do fenômeno religioso? A experiência religiosa atinge efetivamente uma realidade superior ou consiste em um sentimento meramente subjetivo? O divino como termo da transcendência religiosa existe realmente ou é apenas uma projeção do espírito humano? A atitude religiosa pode justificar-se filosoficamente ou é fruto de uma ilusão, que a razão crítica explica, ao reduzi-la às suas raízes não-religiosas, i.e. psicológicas, sociológicas, etc.?”

Como afirma Mac Dowell (2011, p. 28), o empreendimento de uma Filosofia da Religião, como realidade humana, nasce apenas com o Iluminismo (fim do século XVIII), como fruto da transformação cultural provocada pela modernidade, ocasião na qual a religião se torna algo exterior à razão e subordinado a ela, um fenômeno cultural que pode ser investigado criticamente ao lado de outros. O termo é também forjado nessa época¹³⁵. Duas características da Filosofia Moderna foram determinantes para o surgimento da Filosofia da Religião, propriamente dita: a) a virada antropocêntrica, encabeçada pelo pensamento de Descartes, na qual o sujeito humano assume o lugar de Deus como princípio e fundamento do pensamento e da explicação da realidade (imanência); b) a crítica da Teologia Natural e das provas metafísicas da existência de Deus, articulada especialmente por Hume e Kant. Nas palavras de Mac Dowell (2011, p. 29), “A aceitação da obstrução desta via tradicional para a afirmação filosófica de Deus levou a buscar na reflexão sobre a experiência religiosa uma nova base para o conhecimento racional de Deus. É o caminho seguido, particularmente, por Schleiermacher”.

Mesmo diante do fato da ruptura progressiva entre as perspectivas da fé e da razão, já consolidada no Iluminismo, a filosofia moderna não dispensou de forma alguma a centralidade da problemática da religião, ora como justificação, ora como contestação da existência de Deus. Essa centralidade atinge o seu auge no Idealismo alemão, “quando Deus, identificado por Hegel com o espírito absoluto, que se manifesta no seu desdobramento dialético na história da razão humana, torna-se o tema único de sua reflexão”. (MAC DOWELL, 2011, p. 24). De modo análogo, no entanto, negativamente, é a postura de Nietzsche, que concentra suas reflexões na atestação da morte do Deus da metafísica e do fim de sua vigência no modo de ver do homem ocidental.

A metafísica clássica e sua justificação de Deus já estremeceu profundamente pela crítica de Hume e de Kant, no século seguinte depois do colapso dos sistemas idealistas, caem mais ainda em descrédito diante da vigência impetuosa do positivismo cientificista, sistematizado por Augusto Comte, como também das mais variadas perspectivas como o

¹³⁵ Cf. Mac Dowell (2011, p. 28), o termo Filosofia da religião “surge naturalmente a partir da ideia de uma reflexão sobre o fenômeno religioso, que já vinha sendo elaborada pelos filósofos racionalistas (p.ex. Alexander G. Baumgarten) e iluministas (p.ex. Hermann S. Reimarus, Moses Mendelssohn, G. E. Lessing), a partir da concepção de uma religião natural. É aplicado pela primeira vez a tal projeto por J. Chr. Schaumann como título de sua obra “*Philosophie der Religion*” (1793) no contexto de uma redução da religião à moral. Tal identificação é efetuada, de maneira ainda mais consistente, por Kant na sua obra “A religião nos limites da mera razão” [*Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*] do mesmo ano (1793). Daí por diante o termo “Filosofia da Religião” passa a ser usado correntemente, como o faz Hegel e sob sua influência, no sentido de uma disciplina filosófica específica”.

neokantismo lógico, os marxismos, a fenomenologia, a filosofia analítica da linguagem e as filosofias existencialistas. No entanto, como ressalta Mac Dowell (2011, p. 25), esse furor antimetafísico, não significou o apagamento total da questão religiosa na reflexão filosófica. Pelo contrário, a questão se faz bem presente no ateísmo combativo do final do século XIX e início do século XX, com suas refutações taxativas de Deus e das crenças religiosas com base na visão científica do mundo, ou como, por exemplo, no ateísmo postulado por Sartre ou pelos neopositivistas lógicos, pelos estruturalistas, e por tantos outros, para os quais, pelas mais diversas razões, não faz mais sentido discutir filosoficamente Deus como um problema. Vale ressaltar que mesmo os pensadores que, neste período, reconhecem a necessidade de afirmar a sua existência¹³⁶, deixando de lado as provas metafísicas tradicionais, procuram por outras vias de acesso e de compreensão da realidade divina.

Para Mac Dowell (2011, p. 25), a escassez da presença da temática religiosa na produção filosófica mais relevante do referido período até meados do século passado, entretanto, não se deu em função da convicção da insignificância da questão, mas por causa da dificuldade de abordá-la no contexto da razão moderna. Emblemática foi a postura de Max Horkheimer e Theodor Adorno, os iniciadores da Escola de Frankfurt e de sua Teoria Crítica. Sendo marxistas e ateus confessos, reconheceram o fracasso da razão iluminista, ao mesmo tempo em que nutriam uma nostalgia inegável pelo Totalmente Outro, enquanto fonte de esperança diante das contingências da história humana. “É também a esperança, mas agora numa perspectiva puramente imanente, que leva Ernst Bloch, também marxista não-ortodoxo, a interessar-se pela utopia cristã”. (MAC DOWELL, 2011, p. 25)

Mac Dowell (2011, p. 25) aponta para um dado mais significativo ainda que é a trajetória filosófica das duas figuras mais destacadas do mundo filosófico do século XX, Wittgenstein e Heidegger. Ambos vem sendo cada vez mais reconhecidos, depois de seus escritos publicados postumamente, pelo interesse em torno da problemática em torno de Deus. Ainda que esta preocupação mal apareça nos textos divulgados, especialmente na primeira fase do percurso de cada um deles, esta constitui de certa maneira para eles o motivo determinante de todo o seu filosofar. “De fato, por caminhos diferentes, ambos se convenceram dos limites insuperáveis da linguagem atual para exprimir a experiência do mistério transcendente”. (MAC DOWELL, 2011, p. 25)

¹³⁶ Como H. Bergson, Alfred N. Whitehead, Max Scheler, M. Blondel, M. Buber, G. Marcel, K. Jaspers – para nomear apenas alguns dos mais conhecidos. São poucos os nomes, com alguma repercussão no cenário filosófico, como J. Maritain, que fiéis à tradição escolástica, especificamente, tomista, valorizada pela Igreja Católica, mantiveram uma abordagem propriamente metafísica da questão de Deus. (MAC DOWELL, 2011, p. 25)

Mesmo que a discussão filosófica das questões religiosas no meio acadêmico nacional¹³⁷ ainda seja tímida, a filosofia da religião desponta como um dos campos mais férteis do pensamento filosófico contemporâneo. O interesse filosófico pelo tema faz jus à explosão da religiosidade nas últimas décadas. É certo que há correntes importantes do pensamento contemporâneo, como a Filosofia da Mente que dão quase nenhuma ou nenhuma importância à questão religiosa. Como destaca Mac Dowell (2011, p. 35), uma linha muito presente na discussão filosófica contemporânea de língua inglesa é a representada por discípulos de Wittgenstein, como Rush Rees, Peter Winch e, sobretudo, D. Z. Phillips¹³⁸.

A situação atual da Filosofia da Religião no pensamento europeu, especialmente alemão e francês, chamado de continental – para distingui-lo da tradição filosófica inglesa e norte-americana – é bem diversa. Aqui pode ser observado um grande interesse pela temática religiosa. No entanto, num contexto preponderantemente pós-metafísico a investigação se direciona para religião e, de modo particular sobre o cristianismo, como fenômeno cultural constituinte da civilização ocidental e não tanto como via de acesso que privilegia o conhecimento do Deus do monoteísmo e da tradição filosófica ocidental. Influenciada intensamente pelo pensamento de Nietzsche e de Heidegger¹³⁹, “a produção filosófica contemporânea no âmbito europeu, numa perspectiva prioritariamente fenomenológica e hermenêutica, parte em geral da contestação radical da modernidade, mas tira deste pressuposto conclusões divergentes”. (MAC DOWELL, 2011, p. 37)

¹³⁷ C. f. Mac Dowell (2011, p.47-48), Destacam-se no Brasil na atualidade: Henrique Cláudio de Lima Vaz, sacerdote jesuíta, falecido em 2002, embora tenha sempre no horizonte de seu filosofar a questão de Deus e da transcendência, só dedicou expressamente ao tema religioso um pequeno livro sobre a experiência mística. No entanto, muitos de seus artigos, tratam do niilismo contemporâneo, atribuído à imanência antropocêntrica do pensamento moderno, insistindo na necessidade da retomada da metafísica do ser, como via de acesso racional à afirmação de Deus. Destacam-se ainda por suas publicações e influência alguns autores como Manfredo A. de Oliveira e Urbano Zilles. Há, entretanto, um fato recente, capaz de despertar maior interesse pela discussão sobre a questão de Deus no meio acadêmico nacional. Refiro-me à obra “Ser e Deus” de Lorenz B. Puntel, que, embora tenha nascido no Brasil, desenvolveu sua carreira filosófica na Alemanha como professor na Universidade de Munique. Escrito em alemão, mas traduzido imediatamente ao português, o livro constitui um marco importante na Filosofia da Religião em âmbito internacional. A partir de sua filosofia sistemático-estrutural, ele fundamenta a afirmação racional de Deus à luz de uma nova concepção do ser como tal e no seu todo. Trata-se de uma perspectiva metafísica inteiramente nova, razão pela qual o autor evita utilizar este termo, para que sua especulação não seja confundida com o teísmo metafísico tradicional.

¹³⁸ Cf. Mac Dowell (2011, p. 35). “Eles procuram desenvolver certas intuições do mestre, na linha de uma concepção da religião, que foi tachada por seus críticos de fideísmo, enquanto só seriam compreensíveis no interior da forma de vida religiosa. Na verdade, o que eles parecem querer dizer é que as afirmações religiosas não equivalem a uma descrição de fatos, como as proposições científicas, mas exprimem a convicção ou fé dos que as proclamam”.

¹³⁹ Cf. Mac Dowell (2011, pp. 38). Numa primeira linha, a herança heideggeriana é assumida à luz do pensamento de Nietzsche, numa perspectiva imanentista e niilista. É o caso de Gilles Deleuze, com seu “empirismo transcendental” de caráter imanente e monista; Jean Baudrillard; Roland Barthes e do psicanalista freudiano Jean Lacan encontra-se uma reflexão filosófica que, embora recusando qualquer afirmação de Deus, acaba por envolver-se irremediavelmente com sua problemática.

Há um grupo de filósofos franceses, cujos principais representantes são Luc Ferry e André Comte-Sponville que apresentam uma posição distinta das descritas até então. Apesar de expressamente se declarem ateus, têm como principal preocupação salvaguardar os valores próprios do humanismo ocidental, cuja origem cristã eles reconhecem abertamente. Nessa perspectiva, advogam a ideia de uma “transcendência na imanência”, capaz de proporcionar uma religiosidade sem Deus ou uma espiritualidade atea¹⁴⁰.

No entanto, como afirma Mac Dowell (2011, p. 41), nenhuma das perspectivas elaboradas por esses autores apresentados até agora pode ser incluída sem mais no campo da Filosofia da Religião, como Teologia Filosófica e muito menos como Filosofia da Religião em sentido estrito. No entanto, a questão de Deus e da religião, como realidade humana, é central nas diversas abordagens postas até aqui. A mudança de paradigma, provocada pela crítica heideggeriana da metafísica, deslocou radicalmente a perspectiva de abordagem de ambas as questões. Elas se tornaram em questões históricas de caráter cultural, relativas à interpretação do pensamento e da cultura ocidental.

A consciência da limitação da razão humana impossibilita qualquer pretensão de falar propriamente de Deus e muito menos de representá-lo. Como ressalta Mac Dowell (2011, p. 42), esta teologia negativa caracteriza também o pensamento de Emmanuel Lévinas¹⁴¹, de fé judaica, e de alguns filósofos cristãos e católicos franceses, adeptos de uma fenomenologia hermenêutica, cuja principal figura atual é Jean-Luc Marion.

Há dois autores de língua inglesa que, no entanto, aderem ao estilo filosófico continental. Um deles é Charles Taylor, um dos nomes atualmente mais famosos sobretudo no campo da ética. Enveredou recentemente pelo terreno da reflexão sobre o fenômeno religioso com uma interpretação alentada do secularismo moderno.¹⁴² O outro é Alasdair McIntyre, um

¹⁴⁰ Cf. Mac Dowell (2011, p. 41-42), “Para tanto, procuram estabelecer uma terceira via entre o materialismo crasso e a afirmação de um ser supremo transcendente das religiões monoteístas. Falam de transcendência, enquanto consideram que o ser humano não é criador, mas descobridor de valores absolutos, pelos quais pode chegar até a sacrificar o maior de seus bens naturais, a própria vida”.

¹⁴¹ Cf. Mac Dowell (2011, p. 42-43), “Lévinas, judeu-lituano, Sua afirmação da Ética como Filosofia Primeira e sua ênfase na precedência da relação com o outro sobre a relação com o ser e a própria constituição do sujeito são demasiado sérias e provocantes para serem simplesmente desconsideradas. A problemática teológica está certamente na raiz de seu filosofar. Sua preocupação fundamental é preservar a transcendência de Deus. Tentar captá-lo no horizonte total do ser como correlativo da razão humana equivale a destituí-lo de sua infinitude. Na verdade, segundo ele, a única maneira para o ser humano de referir-se, por si mesmo, a Deus é indireta, ou seja, dá-se na experiência da responsabilidade ética pelo reconhecimento do absoluto do outro ser humano, enquanto nele se encontra um vestígio do infinito divino. A consciência deste vestígio é uma experiência fugidia, embora marcante, que, de qualquer modo, não pode ser objetivada”.

¹⁴² Cf. Mac Dowell (2011, p. 42), O livro de Taylor apresenta as seguintes teses básicas: (1) a modernidade e, particularmente, o secularismo que lhe é congênito trouxeram grandes males à humanidade; (2) é preciso desconstruir a afirmação da “morte de Deus”, já que, se formos observadores atentos, perceberemos sinais

convertido do marxismo ao catolicismo que reintroduz uma ética da virtude, de feição aristotélica, no debate contemporâneo, em pé de igualdade com duas ou três outras correntes majoritárias. "Sua produção sobre questões religiosas é também recente e visa justificar a racionalidade da fé e definir as relações entre filosofia e religião e, mais especificamente, entre filosofia e catolicismo". (MAC DOWELL, 2011, p. 42)

Como assinala Mac Dowell (2011, p. 45-46), Habermas é, sem sombra de dúvida, o pensador mais influente da filosofia alemã contemporânea. Embora sustente um pensamento pós-metafísico, à luz da crítica kantiana, ele rejeita a crítica pós-moderna da racionalidade, permanecendo um defensor dos ideais do Iluminismo, ainda que apresente uma postura crítica diante de sua realização efetiva como razão instrumental. Durante grande parte de seu percurso filosófico, a religião não ocupou uma posição de destaque. Nos últimos anos, porém, Habermas demonstra um interesse crescente pelo fenômeno religioso, destaca, inclusive, a valorização de sua presença no debate público.

Com efeito, em suas publicações recentes ele reconhece o direito e a conveniência da presença de vozes religiosas na discussão sobre os problemas referentes ao bem-estar da sociedade. Constata que a religião ainda exerce funções importantes na sociedade, i. e. que a tradição da fé monoteísta não pode ser simplesmente desprezada. Por outro lado, o cerne da experiência religiosa é inacessível à razão. Daí a necessidade para a reflexão filosófica de definir uma linha que leve em conta as duas manifestações mais significativas e radicalmente opostas do pensamento contemporâneo, o naturalismo de base científica e a experiência religiosa. (MAC DOWELL, p. 2011, p. 46)

A partir do panorama apresentado por Mac Dowell (2011, pp. 46-47), podem ser apontados os seguintes traços dominantes da reflexão contemporânea no campo da Filosofia da Religião: a) Visível interesse pela problemática da religião no debate filosófico, ao mesmo tempo em que se percebe uma efervescência do fenômeno religioso na cultura e na sociedade, sem que isto signifique, no entanto, o reconhecimento explícito de uma realidade divina pela maior parte dos pensadores contemporâneos mais destacados; b) Nítida diferença de temática e de estilo entre a Filosofia da Religião contemporânea no meio anglo-americano e no âmbito da Europa continental; c) Investimento metafísico da Filosofia Analítica que se interessa principalmente pela discussão do valor das provas da existência de Deus e da coerência lógica dos atributos do Deus do teísmo; d) Perspectiva pós-metafísica, mas também antipositivista, da reflexão sobre o problema religioso na filosofia continental, sob influência de Heidegger,

evidentes da permanência do religioso; (3) de fato, todos temos uma percepção implícita da realidade transcendente, embora seja necessária a atenção para atualizá-la.

“com rejeição do teísmo tradicional e interesse seja pela investigação das raízes cristãs da cultura ocidental, seja pela busca de alternativas para o pensar da realidade no seu todo”; e) Ênfase na teologia negativa, ou seja, a “consciência nítida dos limites da razão humana, aliada ao reconhecimento de algo que a ultrapassa e que é afirmado ou não como realidade transcendente, mas, em todo caso, não objetivável”.

É nessa perspectiva que deve ser pensada a reflexão de Habermas no campo da filosofia da religião: levando em consideração, sobretudo, seu visível interesse pela problemática da religião no debate filosófico (a); sua perspectiva pós-metafísica, mas também antipositivista (d); sua ênfase na teologia negativa, ou seja, na consciência dos limites da razão humana e seu interesse pela investigação das raízes cristãs da cultura ocidental (e).

3.3 Habermas: Religião e Filosofia

Para Araújo (1996, p. 15), a religião ocupa, apesar de um tratamento não sistemático, um lugar importante no conjunto da obra de Habermas, devido ao seu enraizamento na estrutura universal do mundo vivido, cuja racionalização é apreendida com base na reconstrução da lógica da evolução social por meio do paradigma do agir comunicativo. A teoria habermasiana da evolução social é o eixo sobre o qual repousa sua teoria da religião. Sua teoria evolucionária representa o modelo de uma reconstrução pragmática da racionalidade que adquire contorno maduro na década de 70¹⁴³.

Os sistemas religiosos de interpretação contêm um potencial cognitivo que não pode ser ignorado, a ponto de Habermas conceber a religião como dimensão imprescindível do aprendizado evolutivo. Na lógica da evolução social, a religião se apresenta como expressão da racionalidade, e, portanto, como mecanismo vital no desenvolvimento da capacidade humana de conhecimento de linguagem e de ação. A religião é um elemento importante dentro do processo evolutivo de aprendizagem. Mesmo que a secularização do mundo moderno possa ser analisada sob variados ângulos, o fio condutor da racionalização interna das religiões universais (de modo particular o cristianismo) é fundamental na compreensão da emergência da modernidade. A perda da função legitimadora da religião desemboca num direcionamento de seus conteúdos utópicos. Esses aspectos tornam-se explícitos na exposição das homologias entre o desenvolvimento do Eu (procedimento evolutivo que se baseia na psicologia genética), por quatro estádios: simbólico, egocêntrico, sociocêntrico e universalista

¹⁴³ Cf. “A teoria habermasiana da evolução social já está esboçada em sua obra sobre o fenômeno da crise no capitalismo tardio (CLC) e encontra elaboração mais complexa sob a forma de reconstrução do materialismo histórico (RMH)”. (ARAÚJO, 1996, p. 40).

e a evolução das imagens de mundo, a partir da qual pode-se reconstruir os estádios do desenvolvimento histórico das religiões – analogias entre “imagens de mundo” e “sistema de delimitações do Eu”. (ARAÚJO, 1996, p.52). Nas palavras de Habermas (1983, pp. 84, 87),

Uma pretensão de validade geral ou universalista é pela primeira vez apresentada pelas grandes religiões mundiais, entre as quais o cristianismo talvez seja a que se desenvolveu do modo mais completo. O Deus uno, transcendente, onisciente, perfeitamente justo e piedoso do cristianismo torna possível que se forme uma identidade do Eu liberada de todos os papéis e normas concretas. [...] O monoteísmo e, em particular, o cristianismo foi a última formação de pensamento a fornecer uma interpretação unitária reconhecida por todos os membros da sociedade.

Na sua *Teoria da Ação Comunicativa*, Habermas designará esse processo de aprendizagem, marcado pela mudança da autoridade da fé pela autoridade de um consenso racional que visa a comunicação, com o termo “verbalização” (*Versprachlichung*) do sagrado, através do qual explicita seu projeto originário de “fundamentação normativa” da teoria crítica da sociedade com base numa teoria da linguagem. (ARAÚJO, 1986, p. 59)

Habermas define a razão comunicativa como a capacidade que sujeitos em interação têm de coordenar de forma mútua e consensual “as suas ações através de um entendimento intersubjetivo, mediado dialogicamente, que pode ser designado como racional se baseado na aceitação comum das ‘melhores’ razões que possam ser aduzidas para justificar determinadas enunciações ou comportamentos”. (CUNICO, p. 2002, 507-508). Como já discutido anteriormente, isso pressupõe uma criticabilidade que opera de modo recíproco e paritário no que tange às pretensões de validade levantadas implícita ou explicitamente com cada ato linguisticamente mediado e uma nítida diferenciação de tais pretensões de validade – verdade proposicional, justeza normativa, veridicidade subjetiva, compreensibilidade ou correção formal, como também, “a possibilidade de dirimir todo eventual desacordo através dos procedimentos de verificação do diálogo argumentativo, ou seja, de uma discussão ilimitada, livre de qualquer coerção e assimetria induzida de fora, correspondente a cada uma das pretensões de validade” (CUNICO, 2002, p. 508). Por causa desses elementos, a racionalidade comunicativa pode ser chamada também de processual, em contraponto à racionalidade “substancial” em voga na tradição filosófica. Esse conceito de racionalidade comunicativa advém da pragmática formal (universal), que “consiste numa ‘reconstrução racional’, ou seja, uma descrição analiticamente explicitante daquela ‘competência comunicativa’ central que torna sujeitos capazes de falar agindo e de agir falando”. (CUNICO, 2002, p. 508).

Como põe em relevo Cunico (2002, p. 508-509), a teoria da racionalidade comunicativa de Habermas lhe fornece os critérios normativos para pensar uma lógica

evolutiva das formações sociais e culturais que constitui o pressuposto indispensável tanto de uma teoria crítica da sociedade, como também de uma teoria crítica da religião. Habermas reconhece, de modo indubitável, que na elaboração de sua teoria é devedor à tradição religiosa, de modo especial à tradição judaico-cristã, principalmente “no que diz respeito a uma ética universalista da fraternidade, de uma utopia da comunidade solidária e conciliada, de uma dignidade fundamental igual entre todos os homens, que deriva do relacionamento comum com um único Deus” (CUNICO, 2002, p. 509). De forma mais geral, como afirma Cunico, Habermas reconhece

[...] o caráter indispensável das formas de pensamento míticas, religiosas e metafísicas para a gênese evolutiva (filogênese) dos elementos estruturais da racionalidade teórica e prática; o que nega, no entanto, é que essas formas ainda sejam necessárias para o pleno desenvolvimento e para a manutenção das estruturas racionais tornadas doravante autônomas e “secularizadas”, com o afastamento das inegáveis origens religioso-metafísicas” (CUNICO, 2002, p. 509).

Habermas (1983, p. 18) aponta para uma nítida diferença entre as “grandes religiões” e as “representações mágico-animistas” das sociedades paleolíticas. Nas suas palavras “é tão somente com as representações míticas de ordem do mundo que se torna possível construir um nexo de analogias, no qual todos os fenômenos naturais e sociais são articulados e podem ser transformados uns nos outros” (HABERMAS, 1983, p. 19). As “grandes religiões” são, portanto, imagens “teocêntricas” do mundo que marcam uma ruptura com o pensamento mítico, ligada à passagem das grandes civilizações arcaicas às civilizações desenvolvidas, e que substituem as explicações narrativas do mito por fundamentações com base em argumentos, ou explicações dedutivas que derivam de princípios supremos.

A ulterior passagem das grandes civilizações arcaicas para as civilizações desenvolvidas é marcada por uma ruptura com o pensamento mítico. Nascem imagens cosmológicas do mundo, filosofias e religiões que substituem as explicações narrativas dos contos míticos por fundamentações argumentativas. As tradições que remontam a grandes figuras de fundadores são um saber explicitamente ensinável e passível de dogmatização, ou seja, de ser racionalizado a fundo e de modo profissional. (HABERMAS, 1983, p. 20)

Como destaca Cunico (2002, p. 510), Habermas observa, do ponto de vista empírico, uma tendência à subjetivação e à privatização da fé¹⁴⁴, que perde a função de “imagem de

¹⁴⁴ Cf. “A religião, tendo-se retirado para as regiões da crença subjetiva, não pode mais satisfazer as necessidades negligenciadas de comunicação, mesmo em conjunção com os componentes seculares da ideologia burguesa

mundo” capaz de fornecer uma interpretação única do ser e apresentar um “sentido” do todo, que seja capaz de “estabilizar” as contingências inelimináveis, justificando-as à luz de um imperscrutável plano de salvação da humanidade e de todo o cosmos. O filósofo alemão explica essa mudança no modo de encarar a fé no mundo moderno nos seguintes termos:

Quando se afirmam na economia capitalista e no Estado moderno formas universalistas de relacionamento, a atitude em face da tradição judaico-cristã e greco-ontológica sofre uma fratura de tipo subjetivista (Reforma em filosofia moderna). Os princípios supremos perdem o seu caráter de indubitabilidade; a fé religiosa e a atitude teórica tornam-se reflexivas. O progresso das ciências modernas e o avanço da formação de vontades político-morais não são mais prejudicados por uma ordem certamente fundamentada, mas colocada como absoluta. Somente agora pode ser liberado o potencial universalista já contido nas imagens do mundo racionalizadas. A unidade do mundo não pode mais ser garantida objetivamente através da hipóstase de princípios criadores da unidade (Deus, o ser ou a natureza); pode apenas ser afirmada reflexivamente, com base na unidade da razão (ou em uma conformação racional do mundo, a “realização da razão”. A unidade da razão teórica e da razão prática torna-se então o problema-chave das modernas interpretações do mundo, que perderam o caráter de imagens do mundo. (HABERMAS, 1983, pp. 20-21).

Como põe em relevo Cunico (2002, p. 510), em desenvolvimentos posteriores de suas pesquisas, Habermas faz referência não apenas a um “dissolver-se das ‘imagens tradicionais do mundo’”, mas também de um “desmoronamento da consciência religiosa”, que desemboca no fenômeno tendencial e ao mesmo tempo ambivalente de um “ateísmo das massas”, no qual “os conteúdos utópicos da tradição encontram-se também ameaçados” (HABERMAS, 1980a, p. 105) e que, de qualquer maneira, reforça a perda de credibilidade e de influência em larga escala das religiões tradicionais.

Como assinala Cunico (2002, p. 511), Habermas aponta de forma explícita alguns elementos que a consciência moderna tende a rejeitar categoricamente: 1) qualquer pretensão de oferecer uma interpretação totalizante e uma fundamentação última; 2) o recurso a um princípio originário e absolutamente primeiro que não possam ser superados nem problematizados ulteriormente; 3) a fusão dos aspectos cognitivos, normativos e expressivos da sua própria pretensão de validade, que seja tomada como blindada às possíveis críticas; 4) a assunção fechada de uma perspectiva “centralista” refratária à diferenciação dos âmbitos da racionalidade. Assim, com a passagem ao pensamento moderno, as interpretações religiosas do mundo “são desvalorizadas no seu sistema categorial, seja qual for o seu conteúdo”, uma

(isto é, uma teoria empiricista ou racionalista do conhecimento, a nova Física e o sistema de valores universais do moderno Direito Natural e do utilitarismo).” (HABERMAS, 1980a, p. 102).

vez que “não é mais esta ou aquela razão que não convence, mas o tipo de razões utilizadas” (CUNICO, 2002, p. 512).

Como aponta Habermas (2015c, p. 11), e como já destacado aqui antes, se observarmos o atual contexto científico, cultural e social é possível percebermos que os filósofos já não habitam mais o círculo dos poetas e pensadores. Eles já não podem ser vistos como sábios nem tampouco como visionários que reclamem para si, como ainda o fez Heidegger, um acesso privilegiado à verdade. Uma vez que a filosofia tem se convertido também em uma disciplina científica, ela precisa, portanto, passar pelo crivo da crítica profissional para que não caia com razão na suspeita de charlatanismo.

Os argumentos filosóficos podem contar com que se os aceite *prima facie* como dignos de consideração tão só no contexto contemporâneo dos discursos intercalados das ciências naturais, sociais e humanas, das práticas existentes da crítica da arte, da jurisprudência, da política e da comunicação pública transmitida através dos meios de comunicação. Somente nesse contexto mais amplo de um conhecimento fundamentalmente falível podemos buscar a estreita senda na qual seguem “contando” os argumentos filosóficos. (HABERMAS, 2015c, p. 12) (Tradução nossa)

No entanto, esta busca por encontrar um caminho de construção de um conhecimento falível que faça jus, portanto, ao atual clima espiritual só será exitosa se não for de uma maneira meramente especulativa. As reflexões metateóricas seguem sendo abstratas no pior sentido da palavra. Assim, quem pretender implicar-se na tarefa da autoconscientização filosófica, terá que fazer filosofia. Este círculo se torna inevitável mesmo quando alguém se atreve a realizar uma canonização do saber existente. Nessa perspectiva, Habermas (2015c, p. 12) afirma que “não poderia fundamentar a recomendação de filosofar no modo do ‘pensamento pós-metafísico’ sem solicitar ao mesmo tempo compreensão para o conceito de ‘razão comunicativa’”.

Em *Pensamento Pós-metafísico II*¹⁴⁵ (*Nachmetaphysisches Denken II: Aufsätze und Repliken*), Habermas (2015c, p. 12) se propõe a tratar do mesmo tema, porém, agora de um ponto de vista histórico-evolutivo, pois aponta que no transcurso das últimas duas décadas ocorreu uma mudança na constelação teórica. O cenário filosófico esteve marcado por tendências orientadas para o retorno da metafísica. Apresenta-se a partir de duas frentes: a) de um lado, as diferentes tentativas por retroceder de novo a pensamentos especulativos na linha das escolas deflacionistas do pensamento da filosofia analítica, que procuraram reabilitar as

¹⁴⁵ Traduzido do espanhol por **Mundo de la vida, política y religion**. Tradução Jorge Seca. Madrid: Editorial Trotta, 2015.

figuras metafísicas do pensamento diretamente a partir de fontes clássicas, renovando os argumentos do idealismo alemão pela via da revisão da problemática pós-kantiana da autoconsciência; b) de outro lado, a conexão crítico-racional com Nietzsche e o Heidegger tardio tem motivado o empreendimento de ensaios na tentativa de recuperar, de outra maneira, a dimensão do pensamento originário.

Porém, Habermas (2015c, p. 13) põe em relevo que os desenvolvimentos histórico-políticos da última década têm trazido à tona um assunto completamente inusitado: no mundo marcado pela globalização da economia e da comunicação digital, as sociedades europeias secularizadas, em sua maior parte, tem se deparado tanto em casa como em todo mundo, com movimentos religiosos e fundamentalismos de uma impetuosa vitalidade. Tal circunstância tem provocado uma mudança da direção não somente no debate científico-social sobre a relação da secularização com a modernização da sociedade, como também tem desafiado a filosofia em um duplo sentido: 1) primeiramente, no âmbito da teoria política normativa, tem que revisar aquela compreensão do poder estatal secularizado e do pluralismo religioso que poderia exilar as comunidades religiosas do âmbito político público ao domínio privado. 2) Segundo, a filosofia se vê desafiada em seu papel de herdeira da Ilustração europeia.

Que significa para ela, como ‘guardiã da racionalidade’, a circunstância de que as comunidades religiosas e as doutrinas religiosas, com seu enraizamento arcaico em práticas de culto em meio da modernidade social, pareçam afirmar-se como uma figura do espírito, atual e culturalmente produtiva? (Tradução nossa) (HABERMAS, 2015c, p. 13).

Como ainda põe em relevo Habermas (2015c, p. 13), a filosofia tem que sentir-se provocada por esta contemporaneidade da religião, e mais, um tratamento com relação à religião pela filosofia no mesmo nível transformaria radicalmente a constelação teórica habitual desde o século XVIII, uma vez que desde essa época, a filosofia juntamente com as ciências, tem tratado a religião ora como um objeto opaco e por isso necessitado de explicação (com Hume), ora a tem conduzido a seu próprio conceito filosófico como uma figura do espírito, passada, porém, transparente (assim, desde Kant a Hegel). “Como teria que entender-se, ao contrário, uma filosofia que trate a religião não como uma figura do passado, mas como uma figura no presente, agora opaca como tem sido sempre?” (Tradução nossa) (HABERMAS, 2015c, p. 13)

Como destaca Habermas (2015c, pp. 18-19), de um lado, depois do colapso da metafísica, a filosofia já não insiste mais em seu inicial caminho platônico de salvação da garantia contemplativa diante da solidão cósmica. Dessa forma, já não compete com as

imagens de mundo religiosas. Tendo sido favorecida pela revolução nominalista, libertou-se do jugo da religião e desde então reclama fundamentar a moral e o direito. Pretende fundamentar o conteúdo normativo da modernidade exclusivamente a partir da razão. Por outro lado, a crítica a uma auto-compreensão científica fracassada trouxe à luz o fato de que a filosofia não fica absorvida pela ciência. Diferentemente das ciências objetivantes, continua compartilhando com as “imagens de mundo” religiosas e metafísicas a posição autorreflexiva a partir da qual processa o conhecimento do mundo que atualmente passa necessariamente pelo filtro das ciências institucionalizadas. Mesmo que não participe diretamente na expansão de nosso conhecimento sobre o mundo, no entanto, pergunta o que significa para nós em cada circunstância o conhecimento crescente do mundo, aquilo que se aprendeu no trato com o mundo. Ao invés de ficar reduzida ao papel de disciplina auxiliar das ciências cognitivas, a filosofia deve dedicar-se a seu compromisso de articular uma auto-compreensão e uma sólida compreensão de mundo à luz dos conhecimentos científicos disponíveis.

Habermas acentua que não há nenhuma razão pela qual se deva remover o caráter secular do pensamento pós-metafísico. No entanto, aponta para o fato de que as comunidades religiosas manterem com seus cultos uma vinculação, ainda que seja sublimada e esteja reflexivamente quebrada, com os inícios arcaicos da geração ritual de energias de vinculação normativas, coloca o pensamento pós-metafísico diante da seguinte questão: é possível saber se está esgotado e concluído o processo de linguistização do sagrado que tem ocorrido durante milênios no trabalho do mito, da religião e da metafísica? Nas palavras de Habermas (2015c, p.19),

Não obstante, à filosofia se apresenta o compromisso, agora “desde fora”, de uma continuação da linguistização do sagrado, de certo modo “teológica”, que se tem levado a cabo até o momento sempre desde dentro das doutrinas religiosas. Para ela, a linguistização só pode significar descobrir nas tradições religiosas os potenciais semânticos, todavia, não saldados, e traduzi-los com seus próprios meios conceituais em uma linguagem universal e acessível, mais além dessas determinadas comunidades religiosas, para alimentar desta maneira o jogo discursivo dos argumentos públicos. (Tradução nossa).

Habermas (2015c, p. 20) afirma preocupar-se, sobretudo, com as consequências que se relacionam com o papel das comunidades religiosas na esfera pública política. Na sua ótica, nos estados democráticos constitucionais, a relação entre religião e política é, de uma perspectiva normativa, bastante fácil de contemplar. Embora aponte para as desconcertantes reações de surtos de violência religiosa e para as dificuldades que tem nossas sociedades pós-coloniais receptoras de imigrantes de integrar as comunidades religiosas estrangeiras, afirma,

porém, que o que tem a dizer numa perspectivada da teoria política não é realmente controvertido.

O debate em torno das teses sociológicas da secularização tem levado Habermas a revisar sobretudo os prognósticos. Para ele, por um lado, o sistema da religião adquiriu um aspecto mais diferenciado e se limitou à perspectiva do cuidado pastoral, ou seja, em grande medida perdeu outras funções. Por outro lado, não se deve concluir que haja uma conexão global entre a modernização da sociedade e a crescente perda de relevância vivenciada pela religião, uma conexão tão próxima que alguém poderia dar por certa o desaparecimento da religião. No entanto, no conjunto do mundo, deve-se admitir que as religiões não perderam sua vitalidade. (HABERMAS, 2015c, pp. 89-90)

Conforme o diagnóstico de Habermas (2015c, p. 90), na emergente sociedade mundial, e no que diz respeito à infraestrutura social, pode-se dizer, que só existem sociedades modernas, no entanto, estas se apresentam na forma de múltiplas modernidades porque ao longo do tempo as grandes religiões mundiais têm tido um grande poder de forjar as culturas e ainda não perderam completamente este poder.¹⁴⁶ A auto-compreensão ocidental que temos da modernidade, inclusive, nasceu da confrontação com nossas próprias tradições. A mesma dialética entre tradição e modernidade se repete hoje em outras partes do mundo. No atual contexto, os discursos interculturais sobre os fundamentos de uma ordem internacional mais justa não podem ser elaborados de modo unilateral. Tais discursos devem tornar-se habituais nas condições simétricas de tomadas de perspectiva recíprocas se os jogadores globais finalmente têm que submeter ao controle seus jogos de poder social-darwinistas. O Ocidente deve colocar-se como um participante entre outros, e todos os participantes devem estar dispostos a ser iluminados pelos demais sobre seus respectivos pontos cegos.

Como um herdeiro da tradição da esquerda hegeliana, Habermas (2015c, p. 90) defende que a secularização do poder do Estado é o núcleo mais consistente do processo de secularização. Ele concebe isto como uma conquista liberal que não deve ser perdida de vista na disputa entre as religiões mundiais. No entanto, nunca considerou o progresso a partir da ideia da “vida boa”. Nada garante que deveríamos nos sentirmos mais afortunados que nossos antepassados ou que os escravos gregos libertados na Antiga Roma. Por um lado, na esteira

¹⁴⁶ Cf. Habermas (2015c, p. 90), no Ocidente, as tradições “fortes” prepararam o caminho no Leste asiático, no Oriente Médio e inclusive na África para o desenvolvimento de modelos culturais que hoje se enfrentam entre si, por exemplo, na disputa sobre a interpretação correta dos direitos humanos.

da crítica romântica e da crítica benjaminiana do progresso, que trouxe tantas catástrofes, Habermas acredita que,

Como um naufrago, o destino individual está exposto a um mar de contingências. E a fortuna hoje tão injustamente repartida como sempre. Talvez no curso da história algo mudou na coloração subjetiva das experiências existenciais. Porém, o progresso não altera as crises de perdas, amor e morte. Nada mitiga a dor pessoal de quem vive na miséria, de quem se sente só ou está enfermo, de quem sofre tribulação, insultos ou humilhações. (Tradução nossa). (HABERMAS, 2015c, p. 91)

Por outro lado, esta percepção da existência dentro das contingências da vida humana, essa constante antropológica, não deveria levar-nos a ignorar as mudanças históricas, inclusive o inquestionável progresso histórico que se dá em todas as dimensões nas quais os seres humanos podem aprender. O conseqüente avanço para a reflexão trouxe conseqüências para a piedade popular tradicional. De um ponto de vista mais concreto, as formas modernas de consciência religiosa se desdobraram em duas facetas: por um lado, um fundamentalismo que ou trata o mundo moderno com indiferença ou se volta contra ele de uma forma violenta; por outro, uma fé reflexiva que se mostra capaz de se relacionar com outras religiões e de respeitar as conclusões falíveis das ciências institucionalizadas, assim como de levar em consideração os direitos humanos. Esta fé, no entanto, está lastreada na vida de uma congregação e não deve ser confundida com as novas formas desinstitucionalizadas de religião que se reduziram completamente numa experiência subjetiva. (HABERMAS, 2015c, p. 91)

A filosofia encontra indícios empíricos suficientes de que a religião se mantém como uma configuração contemporânea do espírito. Ela encontra também razões internas para isto em sua própria história. O processo de tradução de conteúdos essenciais e religiosos para a linguagem da filosofia começou na Antiguidade tardia. Pode-se vislumbrar tal processo quando se pensa em conceitos como pessoa e individualidade, liberdade e justiça, solidariedade e comunidade, emancipação, história e crise. Não se sabe ao certo se este processo de apropriação do potencial semântico de um discurso que em seu cerne permanece inacessível se esgotou ou se pode continuar dando resultados. Como destaca Habermas (2015c, p. 94), o labor conceitual dos escritores e pensadores com preocupações religiosas, como o jovem Bloch, Benjamin, Lévinas ou Derrida, advoga em favor da produtividade contínua de tal esforço filosófico. E sugere uma mudança de postura a favor de uma relação dialógica, portanto, aberta à aprendizagem, com toda tradição religiosa e de uma reflexão sobre a posição do pensamento pós-metafísico que se coloque entre as ciências e a religião.

Habermas (2015c, p. 93) explica que a expressão “pós-secular” não se refere a um predicado genealógico, mas sociológico. Ele utiliza essa expressão para descrever as sociedades modernas que se caracterizam por propiciarem ainda a existência de grupos religiosos e a relevância das diferentes tradições religiosas, ainda que as sociedades mesmas estejam em grande parte secularizadas. Descreve, assim, como “pós-secular” não a sociedade mesma, mas uma correspondente mudança de consciência nela, o predicado só pode ser utilizado como referência a uma auto-compreensão modificada das sociedades já, em boa parte, secularizadas da Europa Ocidental, Canadá ou Austrália. Nesta perspectiva, “pós-secular” se remete, como “pós-metafísico”, a uma ruptura na história das mentalidades. Porém, nas suas palavras, “a diferença é que nós utilizamos o predicado sociológico como uma descrição realizada desde a perspectiva do expectador, enquanto utilizamos o predicado genealógico desde a perspectiva de quem compartilha o objetivo da auto-compreensão”. (HABERMAS, 2015c, p. 93, Tradução nossa).

Habermas (2015c, pp. 96-97) considera equivocada e estreita a auto-compreensão secularista de uma filosofia “científica” que olha para si mesma exclusivamente como herdeira da filosofia grega e como adversária natural da religião. Ele acredita que isso é falso pelos seguintes motivos: 1) Não é levado em conta o caráter religioso das origens platônicas da filosofia: a subida às ideias é um genuíno caminho de salvação, que caracteriza a filosofia grega, que também pode ser visto em Pitágoras ou em Empédocles, e que é um fenômeno que se dá de modo paralelo a outras cosmologias e religiões do Leste asiático, como o confucionismo ou o budismo. No entanto, a filosofia nunca se enveredou pelas práticas rituais da polis grega, e com Aristóteles adquiriu logo um aspecto mundano e científico. Isto poderia servir de explicação do porquê do caminho de salvação através da contemplação poder ter se combinado com o caminho salvífico do cristianismo na cultura monástica da Idade Média, de modo mais estreito no misticismo cristão; 2) A auto-compreensão secularista elimina os traços conceituais, antes mencionados, deixados no pensamento filosófico pelas tradições monoteístas por meio da simbiose da filosofia grega com o cristianismo paulino. A revolução nominalista no pensamento medieval preparou o caminho para o nascimento da ciência moderna, do humanismo e de novos enfoques epistemológicos e sobre a racionalidade da Lei, assim como do protestantismo e a mundanização do cristianismo. Nossa auto-compreensão se expande, na medida em que estes processos complexos podem ser entendidos também como processos de aprendizagem, a partir dos quais não faz mais sentido voltar a um estado anterior.

Habermas concorda com os clássicos do pensamento moderno em pensar a atual época como um movimento emancipatório ou de autonomia (teórica e prática) em face da esfera religiosa. Desta maneira, o pano de fundo da história da consciência moderna que é marcada por noções como as de revolução, de crise, de progresso, ou seja, a noção de movimento, é, da mesma forma para Habermas, aquele processo de racionalização e desencantamento das imagens religiosas de mundo descrito por Max Weber. Karl Marx afirmou, há mais de um século e meio, que “a crítica da religião é o pressuposto de toda crítica”. (MARX, 2010, p. 145). Como destaca Araújo (1996, p. 190), “É nessa linha do esclarecimento que se deve situar a teoria do agir comunicativo e, em consequência, a teoria habermasiana da religião”.

A religião enquanto tema ou o tema da religião, submetido ao crivo da crítica, só ganha um aspecto e um lugar próprio, dentro do campo filosófico, a partir do contexto da modernidade. Como sugere Kant (2008), a religião passa a ser submetida ao tribunal da razão, como as demais esferas. Dessa forma, como destaca Araújo (1996, 191) o que se denomina hoje de Filosofia da Religião – que se coloca como fonte de todas as abordagens críticas posteriores do fenômeno religioso – “é uma disciplina inteiramente nova, típica do mundo moderno, de onde emerge com a transformação (advinda da ruptura do teocentrismo medieval) da consciência religiosa”. Dessa forma, essa disciplina se constitui num campo autônomo em que se percebe o surgimento de uma reflexão independente da tutela do pensar teológico. Dentro desse ramo filosófico de estudo, do qual irá se desprender a chamada Ciência das Religiões, no final do século XIX, é importante destacar a posição central de Kant e Hegel cujas obras *A Religião dentro dos limites da simples razão* (1793) e *Lições sobre a filosofia da religião* (1821-1831) constituem seus marcos teóricos de maior expressão.

Como afirma Araújo (1996, p. 191), a partir do idealismo alemão é possível perceber um corte nítido em torno do tratamento filosófico do tema da religião. As leituras empreendidas por Kant e Hegel a respeito da religião representam leituras positivas, no sentido de que ela é vista como algo plenamente associado à realização do homem, um fenômeno intrínseco à condição humana, e não como uma construção surgida de condições pretensamente superáveis. No entanto, o deslocamento provocado pela escola hegeliana de esquerda (e ainda de forma mais radical pela crítica “marxiana” do fenômeno religioso) apresentam uma leitura negativa: a religião é vista como produto de um homem irrealizado, um ser que ainda não se encontrou consigo mesmo. A religião se fundamenta num conjunto de ilusões e quimeras construídas por um ser que precisa suportar sua própria existência e as correntes que o escravizam.

Habermas assume uma posição intermediária na sua teoria da religião. Se por um lado, se inspira de modo inequívoco na tradição da “esquerda hegeliana”, herança de onde encontra o fio condutor de uma crítica permanente ao âmbito do sagrado, diferentemente de Hegel que continuou ocupado com a tentativa de integrar o religioso na própria vida do espírito, concedendo-lhe inclusive lugar privilegiado na esfera do Absoluto. Por outro lado, Habermas não advoga de forma alguma a hipótese da desintegração do fenômeno religioso. Como afirma Araújo (1996, p. 192-193):

Se por um lado, portanto, a *Religionstheorie* de Habermas incorpora os alicerces da “crítica materialista” da religião – representando a relação entre o religioso e o secular em termos de dicotomia, ou seja, renunciando a todo ensaio de reconciliação do sagrado com profano, por outro lado, no entanto, esta mesma *Religionstheorie* demonstra uma notável abertura ante os chamados fenômenos superestruturais – a religião aí compreendida – que a conduz além da mera crítica objetivante, positivista da religião, em virtude do vínculo originário, pelo que consta, da teoria do agir comunicativo com as “raízes místicas” do idealismo alemão, tanto em Hegel quanto em Schelling, o pensador ao qual Habermas dedicou sua tese doutoral chamada *O Absoluto e a História*.

Como ainda põe em relevo Araújo (1996, p. 193), essa mesma tensão continua impregnada no pensamento de Habermas de modo que este a reproduz na sua relação com os demais teóricos da Escola de Frankfurt, cujos principais membros sofreram influências semelhantes. Habermas, por um lado, empreende análises mais densas do que Adorno e Marcuse, os quais sempre apresentaram uma atitude negativa no que tange às tradições religiosas, vistas como “ideologias autoritárias”. Por outro lado, Habermas se exprime de modo mais cauteloso e comedido que Horkheimer e Benjamin, os quais destacavam de maneira enfática o aspecto positivo das tradições religiosas, no que diz respeito aos seus “elementos crítico-utópicos”. Na perspectiva de Habermas, as energias utópicas das religiões são integradas no universo do discurso argumentativo.

Habermas (1993, p. 32) afirma está convencido de 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 e das interpretações metafísicas do mundo”. Araújo (1996, p. 193) destaca dois aspectos a serem considerados na abordagem habermasiana do fenômeno religioso: 1) “as raízes místicas que funcionam como pilares da teoria do agir comunicativo”; 2) “sua teoria evolutiva da sociedade, a partir da qual os conteúdos religiosos universais sofrem “liquefação comunicativa”.

Habermas não esconde a profunda admiração que nutre pelas tradições tanto do judaísmo quanto do protestantismo. Um pouco antes da publicação da *Teoria da Ação*

Comunicativa, concede uma entrevista na qual com extrema e inquestionável simpatia à religião, associa de modo explícito as linhas mestras das místicas judaica e protestante (e do idealismo alemão, com elas imbricado) a seu próprio projeto teórico. Nas suas palavras:

[...] eu tenho um motivo intelectual e uma intuição fundamental. Esta remonta de resto a tradições religiosas, por exemplo, à mística protestante ou a mística judaica, também a Schelling. O pensamento que constitui o motivo é a reconciliação da modernidade em conflito consigo mesma, ou seja, a ideia de que, sem o abandono das diferenciações que tornaram possível a modernidade tanto no âmbito cultural como no social e no econômico, se encontram formas de convívio em que a autonomia e a dependência entram realmente em uma relação satisfatória; a ideia de que se pode andar ereto em uma coletividade que não tem em si o caráter questionável de comunidades substanciais voltadas para trás. Essa intuição provém do âmbito do relacionamento com os outros; ela visa a experiências de uma intersubjetividade incólume, mais frágil do que tudo o que até agora a história promoveu a partir de si mesma nas estruturas da comunicação – uma rede de relações intersubjetivas tecida de maneira cada vez mais densa, cada vez mais fina, que possibilita, contudo, uma relação entre liberdade e dependência, imaginável somente em modelos interativos. Onde quer que emergam essas ideias, seja em Adorno, quando ele cita Eichendorff, no Schelling das Idades do mundo, no jovem Hegel, em Jakob Böhme, são sempre ideias de interação feliz. Reciprocidades e distância, distanciamento e proximidade bem-sucedida, não-frustrada, vulnerabilidades e cuidado complementar – todas essas imagens de proteção, exposição e compaixão, de entrega e resistência, elevam-se de um horizonte de experiências do convívio amistoso, para dizê-lo com Brecht. Esse caráter amistoso não exclui de modo algum o conflito; aquilo a que se refere são as formas humanas em que se pode sobreviver aos conflitos. (HABERMAS, 2015b, p. 288)

Como destaca Araújo (1996, p. 10), o tema da religião não recebe um tratamento específico por parte de Habermas, encontra-se, portanto, disperso ao longo de seus escritos. Não constitui um corpus sólido, fechado e conclusivo, trata-se de um tema implícito, porém suficientemente elaborado, na maior parte de sua obra, marginal, no entanto, não necessariamente decorativo, em seu conjunto. Há duas possíveis tentações nas quais se pode cair quando se vai analisar a postura de Habermas com relação à religião: a) enxergar uma reviravolta espetacular do seu pensamento no trato da questão; b) a interpretação deflacionista diante da mudança de atitude preconizada pelo mesmo “em favor de uma relação dialógica da filosofia com as tradições religiosas e da releitura sobre a posição do pensamento pós-metafísico entre as ciências e a religião”. (ARAÚJO, 2013, P. XV). Deve-se, portanto, tomar as seguintes precauções: 1) Não é adequado falar em interesse abrupto pela religião como importante “figura do espírito”; b) nem tampouco desconhecer o revisionismo permanente de um saber filosófico cujo caráter autorreflexivo lhe é constitutivo. (ARAÚJO, 2013, p. XV).

Habermas procura oferecer uma alternativa às correntes tradicionais e recorre, em sua própria evolução, a muitas das tendências e perspectivas apontadas anteriormente. Por um lado, assume o postulado da superação da religião nas sociedades modernas, porque já não há lugar para cosmovisões ou imagens de mundo compreensivas universais. Há uma perda de credibilidade e de plausibilidade cultural dos paradigmas metafísicos e religiosos, que torna inviáveis as tradições substancialistas numa época metafísica. Por outro lado, tem que dar resposta ao ceticismo epistemológico, ao pluralismo relativista e o niilismo ontológico que são os grandes traços que representam as ameaças de uma época pós-metafísica. Como sublinha Antonio Estrada (2004, p. 24), desde sua teoria da comunicação, Habermas espera que o ideal de comunicação, por um lado, e o método de justificação argumentativa, por outro, se convertam em um instrumento apto para superar a crise vigente da razão e suas construções. O cerne de sua proposta é uma ética falibilista e procedimental, autônoma e formal, universalista e com potencial aplicação à variedade de culturas e contextos. A dupla função doutrinal e ética da religião é assumida a partir de uma teoria da comunicação que possibilita antecipações contrafáticas da comunidade ideal de comunicação e que oferece uma ética sem teologia, falível, porém justificada argumentativamente.

Nas palavras de Antonio Estrada (2004, pp. 24-25),

Habermas, como filósofo da religião, integra esta em sua teoria dos tipos de racionalidade, na da ação comunicativa, e nas reflexões sobre uma época pós-metafísica. O fenômeno religioso é analisado a partir da perspectiva da epistemologia, da antropologia e da sociologia, e integradas em sua teoria da comunicação. É necessário estudá-lo como filósofo da religião a partir do marco mais amplo de sua filosofia em geral, na qual a análise da religião não é uma temática principal mas o resultado e a concreção de observações muito mais gerais. Por isso, faz-se necessário estudar a concepção da religião que tem Habermas não a partir da perspectiva de uma temática isolada, mas a partir da globalidade de sua concepção filosófica. A indubitável evolução que ocorre em seu pensamento ao analisar o fenômeno religioso, suas funções e significado social e antropológico, reflete a transformação e ampliação de sua mesma concepção filosófica. Por isso, estudar Habermas enquanto filósofo da religião pode servir como fio condutor para avaliar a mesma teoria global de Habermas. (Tradução nossa).

As reflexões de Habermas sobre a religião, no início mais esporádicas, depois mais centrais e tematizadas, enquadram-se no processo de sua própria evolução de uma teoria da racionalidade para uma ética comunicativa. Sua compreensão da religião deriva de sua visão global acerca da sociedade tradicional e da passagem a uma pós-tradicional, pós-metafísica. Em certa medida, ele concebia que a intersubjetividade ético-comunicativa oferecia alternativas e substitutos à religião, no entanto, vai descobrindo que existem elementos desta

que não podem ser assumidos pela filosofia e pela ética. Por isso, pode-se afirmar que o marco de sua germinal filosofia da religião é sua teoria da comunicação, e somente a partir dela é possível compreender suas afirmações sobre as religiões.

Como observa Antonio Estrada (2004, p. 26), Habermas, inicialmente, assume a tese mais aceita dos anos sessenta acerca do desaparecimento da religião nas modernas sociedades desenvolvidas e questiona o significado e validade das tradições religiosas. No entanto, nas décadas de oitenta e noventa, há um giro no seu pensamento: passa de uma compreensão sociológica, evolutiva e meramente funcionalista da religião a uma maior atenção pelo seu significado e tarefas em relação às perguntas existenciais e metafísicas que, até agora, não havia levado em conta. As novas valorações do fato religioso se baseiam em uma distinção fundamental, a da perspectiva sociológica e a da antropológica. As religiões enquanto imagens de mundo e tradições fortes estão superadas. Em certa medida, a filosofia tem herdado sua função de representação do mundo. Logo, os elementos doutrinários das religiões se tornam inevitavelmente obsoletos e inadequados para responder as novas necessidades das sociedades modernas. Do mesmo modo, ocorre com funções sociais tradicionais que ficaram sobrecarregadas pela evolução social. Habermas assume uma das tendências atuais da religião: reduzi-la a uma doutrina humanista com um núcleo ético e assistencial. A religião serviria para alimentar a solidariedade humana e promover a justiça e a paz entre os homens. Aceita que a religião tem funções assistenciais na sociedade dificilmente substituíveis, porém ressalta a transformação social que se deu. A carência de um Estado social de Direito e as limitações da sociedade da sobrevivência fizeram com que as instituições religiosas desempenhassem um papel importante de proteção e atenção aos mais débeis nas sociedades tradicionais. Este papel segue funcionando hoje, porém, perdeu importância para o bem estar da sociedade de consumo e pelas prestações sociais do Estado. Ficam, no entanto, elementos residuais e complementares nos quais as instituições religiosas possuem uma função.

A abordagem de Habermas se situa na perspectiva pragmática e funcional. No entanto, tais horizontes são insuficientes para garantir a sobrevivência e a vitalidade da religião nas sociedades pós-metafísicas. Por um lado, a religião enquanto imagem de mundo encontra-se crescentemente deteriorada na sociedade técnico-científica. Na sua ótica, a religião está vinculada ao mito e à metafísica. Segundo sua reconstrução histórica, ambas encontram-se, hoje, em fase terminal, substituídas por ideologias racionais, suscetíveis de valoração crítico-reflexiva pela filosofia. Aposta, no entanto, nas possibilidades de um humanismo ético, como o dos direitos humanos, que tornaria desnecessária a referência religiosa e geraria uma consciência autônoma, sem dimensões transcendentais, mas além das imanentes ao conceito de

gênero humano. Como afirma Antonio Estrada (2004, p. 27), Habermas “propõe uma ética racional sem componentes teológicos e analisa a religião como construção humana própria de sociedades tradicionais, que progressivamente vai se erodindo e se perdendo no curso evolutivo do desenvolvimento humano”. (Tradução nossa)

Habermas está atento também aos perigos das religiões. Critica as tradições dogmáticas, vendo nelas uma tendência ao tradicionalismo que facilmente desemboca em fanatismo religioso, em qualquer de suas variantes integristas (católicas) ou fundamentalistas (protestantes). O potencial de agressividade das religiões está vinculado a seu caráter de se configurarem como ideologias fechadas, com claras possibilidades sectárias, que se tornam imunes à crítica e experimentam a perda de credibilidade social, enclausurando-se no gueto eclesial. Quanto mais profana e menos religiosa é a sociedade, maior é a tendência à clericalização e a ortodoxia doutrinal, como reação defensiva a uma cultura da descrença.

Como acentua Antonio Estrada (2004, p. 28), na obra de Habermas, de modo progressivo, vai-se abrindo uma compreensão muito mais complexa da religião, com pluralidade de registros e funções que explicam sua persistência e sua sobrevivência nas modernas sociedades secularizadas. Da mera superação da religião, vai passando à coexistência desta com a filosofia e a ciência, estabelecendo critérios de demarcação e de validade dos distintos saberes, dentro dos quais se enquadra a filosofia da religião. Esta evolução de Habermas vai acompanhada de uma discussão constante dos grandes tópicos de autores e correntes que tem sido determinantes nas análises do fenômeno religioso, entrando em confrontação crítica com várias escolas e correntes.

Como ainda destaca Antonio Estrada (2004, p.28), esta crítica é recíproca e a postura de Habermas acerca da religião tem sido discutida a partir de distintos enfoques que lhe acusam de unilateralidade e reducionismo. Por um lado, ele supervaloriza o caráter ilustrado, racional e argumentativo da sociedade, apesar do atual reencantamento do mundo por meios de comunicação social. Por outro, subestima a importância do pensamento simbólico e a capacidade de irradiação e de influência dos credos religiosos com seus correspondentes rituais, como fatores que configuram nossa imagem de mundo.

3.4 Jerusalém, Atenas e Roma: história da filosofia, religião e a genealogia do pensamento pós-metafísico

Como assinala Mendieta (2003, p. 206), quando voltamos o olhar para as conquistas filosóficas do Ocidente, com seus avanços e rupturas, é possível percebermos que elas se processam numa linha de continuidade e de ruptura com a tradição judaico-cristã. Na filosofia

alemã, por exemplo, pode-se vislumbrar traços nítidos dessa dupla relação de atração e de conflito com a herança de Atenas, Roma e Jerusalém: que vai de Jakob Böhme e Mestre Eckhart, passa por Martinho Lutero, Kant, Hegel, Marx, e chega até Heidegger, Löwith, Bloch, Adorno, Horkheimer e, naturalmente, Benjamim. Dessa maneira, “seria possível afirmar, inclusive, que o cristianismo sobreviveu nos pórticos da filosofia alemã”. Sendo as coisas dessa forma, parece não ser possível a filosofia europeia abrir-se às outras culturas do mundo, a menos que faça uma nova reflexão sobre o núcleo religioso que lhe constitui.

Na ótica de Habermas (2003, p. 207), o Ocidente se apresenta hoje, aos olhos das outras culturas, como uma civilização mundial capitalista, lastreada na ciência e na técnica, com uma avassaladora infra-estrutura, na qual se materializaram nossas formas de racionalidade, ao mesmo tempo em que, do ponto de vista do Ocidente, as outras culturas não são vistas, pelo menos em primeira linha, como sociedades estranhas, uma vez que as suas estruturas nos fazem lembrar as fases já superadas pelo desenvolvimento de nossas sociedades. Pode-se dizer que no modo de ver do Ocidente, a religião é a fonte de inspiração das outras culturas. Sendo assim, as outras culturas são vistas com estranheza, principalmente devido às características próprias de seu núcleo religioso. Para Habermas, isso explica não somente a atualidade do trabalho de Max Weber, como também a necessidade de a filosofia europeia colocar essa questão da abertura às outras culturas do mundo.

Para que a filosofia europeia consiga colocar-se nessa posição de abertura diante das demais culturas do mundo, precisa autocompreender-se a partir de sua tríplice herança: Jerusalém, Atenas e Roma. Como aponta Habermas (2003, p. 207), a herança romano-republicana só pôde vir à tona com Kant e Reinhold, Heine e Marx, enquanto que a experiência da Revolução Francesa provocou os fundadores de Tübingen, Hegel, Schelling e Hölderlin a empreenderem o esforço de tentar reconciliar Atenas com Jerusalém e, em seguida, Atenas e Jerusalém com uma modernidade que retira sua auto-compreensão normativa do espírito igualitarista e universalista da tradição judaica e cristã. À luz dessa problemática, Hegel lançou mão dos conceitos fundamentais da metafísica e os ressignificou, dialeticamente, mediados pelo pensamento salvífico. Mas como afirma Habermas, apesar de tudo isso, é possível dividir a filosofia alemã em duas grandes linhas: uma mais platônica e estética e outra orientada, principalmente, pela filosofia social e pela filosofia da história.

Faz-se necessário, no entanto, ressaltar que a tradição, que se ocupa, antes de qualquer coisa, com as questões gregas da ontologia e da cosmologia, não aparecem apenas na figura clássica do idealismo filosófico. O interesse metafísico pela constituição do ser em geral pode ser também detectado na linguagem da semântica formal ou na teoria do conhecimento,

podendo, inclusive, ser identificado na linguagem do naturalismo, como acontece na atualidade quando se discute a relação entre espírito e corpo. Os questionamentos e os conceitos fundamentais dessa corrente que assumiu na história das ideias um papel de protagonismo são diferentes daqueles levantados pelas escolas filosóficas que foram marcadamente afetadas pelo pensamento histórico. Estas abraçaram os temas existenciais e da história mundial, que até então eram restritos às reflexões histórico-salvíficas da teologia. Os grandes teóricos franco-atiradores do século XIX, Marx, Kierkegaard e Nietzsche, constituem figuras emblemáticas desse tipo de pensamento. Nas palavras de Habermas (2003, p. 2008):

Fazem parte desse movimento todas orientações teóricas sensíveis aos diagnósticos do tempo e que elevaram as categorias da experiência do mundo da vida e da história de vida ao nível de conceitos fundamentais da filosofia – penso nos conceitos de sociabilidade, de linguagem, de práxis e de corpo, de contingência, de espaço da ação e de tempo histórico, de entendimento intersubjetivo, de individualidade e de liberdade, de emancipação e de dominação, o de antecipação da própria morte, etc.

No entanto, dentre todas estas correntes sensíveis ao diagnóstico do tempo, que se veem, historicamente, influenciadas mais por Jerusalém do que por Atenas, ou seja, mais pela herança religiosa do que pela metafísica grega, Habermas põe em destaque a linha da tradição do pensamento dialético que no seu modo de ver se estende de Jakob Böhme, passando por Oetinger e Schelling, Hegel e Marx, chegando até Bloch, Benjamin e, inclusive, até Foucault e que se opõe a uma linha mística do pensamento, que se inicia com o Mestre Eckhart e termina, por enquanto, com Heidegger, ou quem sabe, com Wittgenstein. Enquanto que, por um lado, o mergulho místico é destituído de linguagem, privilegiando um modo de contemplação ou de rememoração que não se submete ao crivo da racionalidade do pensamento discursivo, de outro lado, o pensamento dialético sempre se coloca como crítico da contemplação intelectual, do acesso intuitivo àquilo que presumivelmente é imediato, pois a dialética reconhece sua verdadeira força impulsionadora na força produtiva da negação, o motor de uma razão autocrítica, elogiada e eleita por Hegel como o coração da contemporaneidade. Nesta tradição, a filosofia se ocupa seriamente com o *theologumenon* da encarnação de Deus que adquire o aspecto da incondicionalidade do dever ser moral diante da radicalidade do mal, com a finitude da liberdade humana, com a falibilidade do espírito humano e com a mortalidade da vida individual. “A dialética leva a sério a questão da teodiceia – o sofrimento causado pela negatividade de um mundo mau. Não seria possível experimentá-la como algo negativo ou errado, se ela fosse, por assim dizer, algo natural e inerente à indiferença de um evento meramente contingente”. (HABERMAS, 2003a, p. 209).

Como destaca Mendieta (2003, p. 209), muitos observaram que a Escola de Frankfurt não se teria tornado possível sem Marx e sem a tradição judaica. Os integrantes da velha geração eram, em sua maioria, judeus. Eles articularam sua crítica da sociedade tendo como horizonte a ideia de “vida prejudicada”, como consequência de uma era bárbara e totalitária. Essa crítica influenciou, inclusive, a própria percepção do Holocausto.

A respeito da relação dos frankfurtianos com a herança judaica, Habermas (2003a, p. 209-210) afirma que o próprio Adorno considerou a sua crítica à reificação das relações interpessoais e dos movimentos intrapsíquicos como uma leitura resultante da proibição de imagens. Nessa perspectiva, reificação é uma forma de idolatria, pois transforma algo que é condicionado em algo incondicionado. O pensamento dialético negativo tem como objetivo salvar o “não-idêntico” nas coisas que são violentadas através de nossas abstrações. As reflexões de Adorno orientam-se pela ideia de que uma subjetividade que se tornou bárbara e transforma tudo que se encontra em torno de si em “objeto” eleva-se ao *status* de um absoluto que faz oposição ao verdadeiro absoluto, que é o direito incondicional de toda criatura ao reconhecimento e à preservação da sua integridade. “O ‘furor da objetivação’, que individualiza completamente o outro, desconsidera o núcleo essencial que faz da criatura ‘imagem e semelhança de Deus’”. (HABERMAS, 2003a, p. 210)

Conforme Habermas (2003a, p. 210), numa perspectiva filosófica, o primeiro mandamento carrega o impulso cognitivo da era axial, ou seja, a emancipação da corrente de gerações e do arbítrio dos poderes míticos. Naquele tempo axial, as grandes religiões mundiais, ao estabelecerem os conceitos monoteístas ou transmudanos do absoluto, conseguiram ultrapassar a superfície rasa dos fenômenos contingentes, ligados pela narrativa, e abrir o abismo que separa essência e aparência, que permite aos homens a liberdade da reflexão, a força para o distanciamento em relação à ininteligível imediatez.

Com esses conceitos do absoluto ou do incondicionado, as relações lógicas separam-se das empíricas, a validade separa-se da gênese, a verdade da saúde, a culpa da causalidade, o direito da força, e assim por diante. Nesta época, surgiu a constelação de conceitos que continua fornecendo à filosofia do idealismo alemão os questionamentos, ou seja: a relação entre finito e infinito, incondicionado e condicionado, unidade e pluralidade, liberdade e necessidade... (HABERMAS, 2003a, p. 210)

Tal constelação de conceitos foi reavivada, após Hegel, pelos jovens hegelianos e por Nietzsche. No entanto, esse pensamento “pós-metafísico” não conseguiu desvencilhar-se da ambiguidade. Conforme Habermas (2003a, pp. 210), ele vive sob a ameaça até hoje de regredir e de cair num “novo paganismo”. Era dessa forma que, inspirando-se em Nietzsche e

em Hölderlin, os precursores jovem-conservadores do fascismo, denominavam seus retornos às fontes arcaicas dos pré-socráticos, às “origens” situadas antes do início do monoteísmo e do logos platônico.

Habermas (2003a, p. 210) faz referência a uma entrevista de Heidegger à revista Spiegel, publicada postumamente, na qual ele ainda se utiliza do jargão politeísta: ‘Somente um deus pode salvar-nos...’. Destaca ainda que as figuras de pensamento neopagãs tornaram-se mais uma vez moda na esteira da crítica da razão pós-modernista. Nesta perspectiva, mesmo que metáforas como ‘semelhança familiar’, ‘entrelaçamento’, ‘rizoma’, dentre outras, possam ter tido no início, a inocente intenção pragmatista de aprofundar nossa sensibilidade para contextos, no entanto, no âmbito da crítica nietzscheana e heideggeriana à metafísica, elas assumem a conotação de uma renúncia ao sentido universalista de pretensões de validade absoluta.

Habermas afirma está plenamente de acordo com a intenção de Adorno, mesmo que não concorde com os meios que ele utiliza para efetivá-la, quando este opõe-se a essa corrente regressiva do pensamento pós-metafísico, quando jurou fidelidade à metafísica “no momento em que ele cai”. No modo de compreender de Adorno, “Nietzsche tinha em mente um aprofundamento da crítica dialética à “lógica da natureza”, não um simples e superficial antiplatonismo que hoje é moda, inspirando-se no Heidegger e no Wittgenstein tardios”. (HABERMAS, 2003a, p. 211).

Habermas afirma (2003a, p. 211) em entrevista que não iria opor-se, caso alguém afirmasse que sua concepção da linguagem e do agir comunicativo orientado ao entendimento alimenta-se da herança cristã. O “telos do entendimento”, ou seja, o conceito do acordo alcançado discursivamente, que se mede pelo reconhecimento intersubjetivo, nutre-se da herança de um logos entendido ao modo do cristianismo, o qual se incorpora na prática comunicativa da comunidade. Ressalta ainda que a própria tessitura teórico-comunicacional do conceito de emancipação, apresentado em seu livro *Conhecimento e Interesse* foi “desmascarada” como sendo uma tradução profanizadora de uma promessa de salvação. Habermas esclarece:

Pretendo afirmar apenas que a comprovação de que existe uma relação da minha teoria com uma herança teológica não me incomoda, enquanto ficar clara a diferença metódica entre os discursos, portanto enquanto o discurso filosófico obedecer à exigência de um discurso fundamentador. Uma filosofia que ultrapassa os limites do ateísmo metódico perde, a meu ver, a sua seriedade filosófica. (HABERMAS, 2003a, p. 212).

Habermas (2003a, p. 12) ainda afirma que se deixou influenciar bastante por um princípio da especulação mística de Jakob Böhme sobre a “natureza”, que surgiu através da ideia de uma contração e sobre o “fundo escuro” em Deus. Destaca que depois, Gershom Scholem chamou sua atenção para a contrapartida que se encontra na doutrina do “Zimzum”, de Isaak Luria. Inusitadamente, essas duas especulações, que se articularam paralelamente, vieram através de Knorr von Rosenheim e do pietismo da Suávia, no pensamento de von Baader e Schelling, bem como no idealismo pós-fichteano. No seu texto sobre a liberdade e na sua filosofia sobre as eras do mundo, Schelling baseou-se nesta tradição para fundamentar a tensa relação entre “egoidade” e “amor” no próprio Deus. Nas palavras de Habermas: “A tendência “escura” para a finitude, para a contração, é tomada para explicar a capacidade autolimitativa de Deus. Esse tema exigiu minha atenção, durante minha tese de doutorado”.

Habermas (2003a, p. 12-13) diz que se trata daquele momento crucial da criação do primeiro Adão, como a era da criação ideal, que da mesma forma como no movimento da “lógica”, de Hegel, tem que ser realizada no espírito de Deus. Deus precisa limitar-se em sua liberdade, para que seja possível confirmar-se nela através de um *alter ego*. Ele concede a Adão a liberdade incondicional do bem e do mal, assumindo o risco de que Adão possa fazer mau uso desse dom, pecando e empurrando consigo para o abismo toda a criação ideal. Dessa forma, ele destronaria o próprio Deus. E, como se sabe, essa grande catástrofe aconteceu. Esta narrativa resolve o problema da teodiceia: “com o primeiro ato terrível de liberdade, abre-se uma nova era mundial, a história do mundo. Nesta segunda etapa histórica do mundo, o Deus humilhado tem que carregar o peso da redenção, porque a humanidade colocou nos próprios ombros o peso da ressurreição da natureza caída”.

Esse mito é mais do que um simples mito. Ele lança luz sobre dois aspectos da liberdade humana: “a estrutura intersubjetiva da autonomia e o sentido da autoligação do arbítrio a normas com validade incondicional”. (HABERMAS, 2003a, p. 213). Por essa razão, a criação do primeiro Adão só pode trazer como consequência desastrosa o fardo de que a criação já realizada, de certa maneira, na mente tenha que recomeçar historicamente mais uma vez porque nenhum sujeito, nem mesmo o próprio Deus, “pode ser outro sujeito – portanto, por alguém que é livre no mesmo sentido (e que, por seu turno, necessita de um reconhecimento recíproco)”. (HABERMAS, 2003a, p. 213). A liberdade não pode ser vivida de modo privado ou às custas de um outro. Por essa razão, a liberdade não pode ser tomada apenas de forma negativa como ausência de coação. A liberdade enquanto experiência intersubjetiva diferencia-se da liberdade de arbítrio do indivíduo solitário. Ninguém pode ser livre, enquanto os outros não o forem. O segundo aspecto da incondicionalidade do dever ser

moral aparece quando se considera que, com o bem e o mal que os sujeitos agentes se atribuem reciprocamente, está em questão, concomitantemente, o destino de Deus e do mundo em sua totalidade. “Os homens sentem o ímpeto do dever ser categórico na responsabilidade sobre-humana por uma história salvífica inversa. Na medida em que eles são investidos como autores de tal história mundial sobrecarregada, eles têm que enfrentá-la como um juízo final que está completamente fora de seu alcance”. (HABERMAS, 2003a, p. 213)

Como põe em relevo Araújo (2013, p. XV-XVI), Habermas já se havia precavido tanto de uma descrição unilateralmente funcionalista da religião, quanto de um apressado reducionismo ético das imagens religiosas de mundo no marco da *Teoria da Ação Comunicativa* (1981). Operou a conjugação da explicação dada por Durkheim a respeito da origem da religião e do significado da autoridade moral com a análise elaborada por Weber acerca da emergência e da constituição das sociedades modernas como um processo de racionalização e de desencantamento do mundo. “Habermas adotara a tese da “verbalização” do sagrado como destravamento do potencial de racionalidade contido na ação comunicativa, chamada na época moderna a suplantam a autoridade antes assumida pelo mito e pela religião”. Como ainda afirma Araújo (2013, p. XVI)

Uma laicização racional do vínculo social primitivo na força ilocucionária da linguagem profana, uma espécie de fluidificação comunicativa do consenso religioso básico, de tal modo que as funções elementares de reprodução simbólica do mundo da vida, originariamente preenchidas pela prática ritual e fundadas no domínio sacral, seriam paulatinamente transferidas para a comunicação linguística.

O agnóstico Habermas oscila entre a superação da religião pela razão comunicativa e – alguns anos depois, em *Pensamento pós-metafísico* (1988) – a coexistência sóbria entre elas. No entanto, jamais deixou de destacar a importância heurística das imagens religiosas do mundo para a teoria social e o quanto é indispensável a linguagem religiosa, tendo em vista todo o seu potencial de sentido, como recurso semântico inspirador para a filosofia. (ARAÚJO, 2013, p. XVI)

Habermas permanece ligado à constelação pós-metafísica e secular do pensamento moderno, propondo uma reavaliação da tese tradicional da secularização com a intenção de elaborar um questionamento do secularismo como visão de mundo. O desabamento da unidade substancial das sociedades tradicionais em torno das interpretações míticas e das imagens religiosas e metafísicas de mundo não significa que a “destruição criadora” do processo de secularização equivalha a um “jogo de soma zero” entre poderes mundano e supramundano. Nem quer dizer que o “impulso reflexivo” na direção do descentramento e da

autonomização das perspectivas de mundo passe por longe da “profanação do sagrado”, tecida inicialmente pelas grandes religiões surgidas na China, na Índia e em Israel em meados do primeiro milênio antes de Cristo. Isso traz à tona o fato de “que o pensamento pós-metafísico, que 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”. (ARAÚJO, 2013, pp. XVI-XVII)

No texto *O idealismo alemão dos filósofos judeus*¹⁴⁷, Habermas (1980b, p. 77) observa que caso se queira analisar adequadamente os expoentes da constelação intelectual da Filosofia alemã do século XX, faz-se necessário levar em consideração a hegemonia da tradição judaica, exatamente no que se refere ao aspecto supostamente reservado à profundidade alemã. Ele acha surpreendente até que ponto elementos cruciais da Filosofia do idealismo alemão, radicalmente determinado pelo protestantismo, podem ser esclarecidos de modo bastante produtivo a partir da experiência da tradição judaica. “Essa tradição ilumina a natureza do idealismo de forma tanto mais clara quanto a herança cabalística foi uma das correntes que contribuíram para a formação deste mesmo idealismo, no qual algo sobrevive da mística judaica, por mais imperceptível que pareça”. (HABERMAS, 1980b, p. 78)

Conforme Habermas (1980b, p. 79), o impulso hassídico só encontrou linguagem filosófica na obra de Franz Rosenzweig que em seu grande esboço tenta elaborar uma interpretação do pensamento idealista a partir de uma perspectiva da profundidade do misticismo judaico. “Não somente é um dos primeiros a vincular-se ao pensamento de Kierkegaard, como incorpora motivos do chamado idealismo tardio, sobretudo da última filosofia de Schelling, revelando assim a genealogia existencial décadas antes de sua laboriosa redescoberta pela historiografia filosófica oficial.

Ao ver de Habermas (1980b, p. 79), a questão fundamental que elimina a autoconfiança idealista na força do conceito é esta: Como pode ser contingente o mundo, embora deva ser pensado como necessário? O pensamento entra em tensão inutilmente tentando resolver o dilema insondável de que as coisas são assim e não de outra forma, isto é, pura e simplesmente contingentes, e de que a existência histórica do homem mergulha tão profundamente num arbítrio cheio de enigmas. Habermas cita Rosenzweig:

Ao negar esse obscuro pressuposto de toda a vida, ao considerar a morte algo inexistente e não algo de real, a Filosofia alimenta a ilusão de ser isenta de pressupostos... Mas se a Filosofia se abstivesse de fechar os ouvidos ao

¹⁴⁷ Ver Habermas (1980b, pp. 77-99).

grito da humanidade angustiada, teria que aceitar que o Nada da morte é um Algo, que cada novo Nada da morte é um novo algo, sempre terrível, incapaz de ser exorcizado pela palavra ou pela escrita... O Nada não é um nada, é Algo... Não queremos nenhuma filosofia que pela sonoridade e harmonia de sua dança nos iluda quanto à dominação da morte. Não queremos nenhuma ilusão. (ROSENZWEIG *apud* HABERMAS, 1980b, p. 80).

Prisioneiro ainda da Filosofia grega, o idealismo limitava-se a uma competição com a teologia da criação, não era capaz de olhar para o mundo irreconciliável na perspectiva da salvação possível. Sua lógica estava presa ao passado. Conforme Habermas (1980b, p. 80), para Rosenzweig, o que é verdadeiramente durável liga-se ao futuro. Durável não é nem o que sempre foi, nem aquilo que sempre se renova, mas somente aquilo que chega: o reino. Este sentido, no entanto, somente é acessível a uma outra lógica que, na contramão da lógica idealista, não despreza seu invólucro linguístico. Faz-se necessário considerar os subentendidos que a lógica deposita na linguagem, o que se configura como um eco da velha ideia cabalística de que a linguagem alcança Deus porque provém Dele.

Habermas (1980b, p. 94) faz referência a Jakob Böhme chegando a afirmar que é nesse tipo de teologia que Walter Benjamin estava pensando quando nas suas *Teses sobre o conceito de história* fez a observação de que o materialismo histórico poderia enfrentar qualquer adversário contanto que usasse a teologia a seu favor. Para Habermas, isto ocorreu através de Ernest Bloch. Este teria unificado, graças a um misticismo judaico que foi apropriado pelo marxismo, o interesse em torno da sociedade com o da filosofia da natureza, construindo um sistema que é fortemente impulsionado pelo sopro do idealismo alemão. É nesse horizonte que apareceu, no verão de 1918 *O espírito da utopia* que denuncia a marxismo economicista de ser uma espécie de Crítica da razão pura para a qual ainda não há uma Crítica da razão prática. Nas palavras de Bloch:

A economia está nele superada, mas faltam a alma, a crença, às quais deve-se reservar um espaço; o olhar ativo da inteligência destruiu tudo, em muitos casos com razão... Também o socialismo excessivamente arcádico, baseado numa racionalidade utópica, foi legitimamente rejeitado, um socialismo que desde a Renascença vem ressurgindo sob a forma de uma versão secularizada do reino de Mil anos, muitas vezes como simples camuflagem ideológica para revoluções econômicas e para objetivos de classe eminentemente utilitários. Mas com isso a tendência utópica implícita em tais movimentos não foi compreendida, a substância de suas imagens-desejos (Wuunschbilder) não foi afetada, e o desejo religioso primordial não foi expulso... realizar-se em Deus, incorporar-se finalmente na consumação quiliástica do Bem, da Liberdade, e da Luz do *Telos*. (BLOCH *apud* HABERMAS, 1980b, p. 95)

Conforme Habermas (1980b, p. 95), o conceito com que Bloch fundamenta seu materialismo especulativo desce até os abismos da mística luriana que concebe a origem do mundo a partir de um processo de contração e de concentração. “Deus contrai-se em si mesmo e por assim dizer se exila em si mesmo”. Isso é o que explica o fato de a matéria ser impenetrável e a sua força original, assim como a positividade do mal, que se torna impossível desaparecer, classificando-o, inclusive como nuance do bem. Esse fundamento obscuro permanece uma natureza em Deus como uma potencialidade divina. A matéria precisa de redenção, pois quando o processo de reconstituição já estava quase concluído, a desobediência de Adão precipitou o mundo numa nova queda e o próprio Deus foi obrigado a voltar ao exílio. Nessa nova era, é confiada ao homem a antiga tarefa de redimir a humanidade e a natureza e mesmo Deus destronado. O futuro depende de uma manipulação do homem que se torna significativa para a filosofia da história. Em Bloch, “a práxis política assume o lugar da religiosa” (HABERMAS, 1980b, p. 96).

Em *Ernest Bloch – um Schelling Marxista*¹⁴⁸, mais precisamente ao falar da herança da mística judaica, Habermas (1980b, p. 158) observa que Bloch surge no horizonte de Bonn, de forma inesperada, transformando de forma radical a habitual topografia, uma vez que o marxismo se apropria da tradição da filosofia europeia, sem fundi-la ao âmbito da crítica transcendental, produz, pelo menos na medida em que Bloch participa desse processo, uma mediação exitosa das tradições até então separadas por correntes confessionais dentro da própria filosofia, e de modo especial, a alemã.

O elemento judaico inerente ao marxismo produziria uma especial sensibilidade com relação às perspectivas preservadas pela Cabala e pelo misticismo, como para as tradições pitagóricas e fechadas, incessantemente interrompidas e que dificilmente ascenderiam ao patamar da filosofia oficial. Como afirma Habermas, essa velha tradição,

Mantida viva em Böhme, transmitida através do pietismo suábio de Oetinger aos seminaristas de Tübingen – Hegel, Schelling e Hölderlin, essa tradição, depois de ter matizado a monadologia de Leibniz, somente cruzou verdadeiramente o limiar da alta especulação com a filosofia natural de Schelling, alcançando sua plenitude com a doutrina das Idades do mundo, deste filósofo. Já as designações de filosofia da Natureza e das Idades do mundo mostram como o pensamento marcado por essa origem gravita elipticamente em torno de dois polos, a matéria e o processo histórico – no conjunto, é uma tradição apócrifa do materialismo histórico, que Marx tangenciou certa vez numa alusão expressa a Jacob Böhme, por ocasião de uma polêmica contra o materialismo mecanicista do século XVII na

¹⁴⁸ Ver Habermas (1980b, pp. 151-168).

Inglaterra e do século XVIII na França. Essa passagem se encontra em *A sagrada família*. (HABERMAS, 1980b, p. 158)

Habermas (1980b, p. 96) conclui que se Bloch retorna a Schelling¹⁴⁹, e se este recolheu, a partir do Romantismo, a herança da cabala na filosofia protestante do idealismo alemão, então “os elementos judaicos da filosofia de Bloch são ao mesmo tempo os autenticamente alemães”. Conclui ainda que assim como Bloch assimilou o idealismo alemão através de Schelling, confirmando suas intenções percussoras à luz do estado atual das ciências, pode-se dizer também “que foram pensadores judeus, amigos de Walter Benjamin, que pensaram até o fim (...) a dialética do Iluminismo, de Hegel. Foram eles: Theodor Adorno, Max Horkheimer e Herbert Marcuse, assim como o Jovem Georg Lukács, que os precedeu”. (HABERMAS, 1980b, p. 97).

3.5 A teoria crítica da Escola de Frankfurt, Habermas e a religião

Para falar da relação entre os teóricos críticos da Escola de Frankfurt e a religião, faz-se necessário remeter-se à obra de Walter Benjamin (1892-1940) que se situa na encruzilhada das tradições marxistas, da mística judaica e de uma estética nova preocupada com as raízes míticas das obras culturais.

“Hoje, ela (a teologia) é reconhecidamente pequena e feia e não ousa mostrar-se” (BENJAMIN, 1994, p. 222). Foi com esse diagnóstico que Benjamin começou as suas *Teses Sobre o conceito de história*. E porque é feia e pequena, a teologia tem que permanecer ofuscada sob o tabuleiro onde são combatidas as escaramuças e os combates filosóficos e políticos. Porém, paradoxalmente, isto não significa sua completa anulação. Embora a crítica marxista da religião, que tanto havia aprendido de Hegel e Feuerbach, parecia não só ter desferido um golpe definitivo, mas também ter tornado desnecessária sua crítica, Benjamin todavia parece querer atribuir à teologia um conteúdo de verdade e confiar-lhe um papel em lutas teóricas e práticas que haveria de afrontar o materialismo histórico.

Na realidade, Benjamin retoma em suas “teses” a reflexão sobre o processo de historicização, em cujo transcurso foram absorvidas lentamente e desapareceram as pegadas do religioso. No final dos anos trinta, a utopia de uma história entregue a si mesma e exitosamente emancipada não pode resistir ao confronto com a história real, que desmente o

¹⁴⁹ No seu livro *O princípio esperança*, obra no qual ele transcende o Schelling das Idades do mundo através do Marx dos Manuscritos de Paris. (HABERMAS, 1980b, p. 96).

conceito filosófico, já efetivado há muito tempo no plano político. Ele busca em determinados motivos teológicos os indícios para uma saída da catástrofe concretizada na história.

Como destaca Antonio Zamora (1996, p. 6), diante das formas históricas de superação da arte, da religião e da filosofia dentro do marco da práxis ilustrada, formas que em vez de instaurar uma sociedade racional, emancipada e justa, conduziu ao domínio da indústria da cultura, da política burocratizada e da ideologia tecnocrática, talvez Benjamin tenha sido o pensador do círculo da Teoria Crítica que de modo mais paradigmático e radical se perguntou pelo sentido do que foi sacrificado da ideia ilustrada de emancipação.

Conforme Antonio Estrada (2004, pp. 175-176), desde o início, Benjamin apresenta uma preocupação metafísica e religiosa, avivada pelo sionismo e os movimentos revitalizadores das tradições hebraicas. Estabeleceu relações com pensadores judeus como G. Scholem, com o qual manteve uma relação intelectual até o final de sua vida. Manteve, além disso, uma postura crítica a respeito do materialismo histórico, porém, a tradição marxista foi a corrente principal de sua teoria da cultura e das obras artísticas. A partir do final dos anos vinte é possível falar de uma clara e crescente orientação marxista em Benjamin, que, no entanto, sofre de falta de dialeticidade e que foi criticada por Adorno e Horkheimer. A teoria da mercantilização da vida e das obras culturais, que propagou Lukács, constitui um elemento fundamental de sua compreensão do capitalismo como sistema social. A cultura ocidental reflete o desenvolvimento de uma civilização marcada pelo progresso material, aspectos analisados em seu estudo *A obra de arte na era da reprodutibilidade técnica*. Daí, a importância sintomática dos símbolos, valores, sonhos, idealizações e mitos sobre os quais se constroem as obras culturais. Neste sentido, a obra de Walter Benjamin é decisiva para compreender a revalorização da superestrutura socio-cultural pela Escola de Frankfurt, sobretudo em Adorno, com o qual entrou em relação desde 1923 e no qual deixou um traço indelével.

Para Antonio Estrada (2004, p. 176), em Benjamin, pode-se perceber uma inegável preocupação metafísica que lhe levou a buscar o permanente e duradouro da história, e os elementos constitutivos de nossa experiência do tempo. É a questão da qual se ocupa nas suas *Teses sobre o conceito de história*. A preocupação pela teologia, o messianismo e o significado da história se encontram dispersos em toda a sua obra. Original é a sua tentativa de valorizar os elementos teológicos no marco de uma teoria materialista da história, sem que sua crescente evolução marxista o leve a nunca perder seus elementos. “Apesar de suas raízes judaicas, há também em suas obras uma referência global ao cristianismo, sem fazer distinção

entre a tradição católica e protestante. O que mais lhe interessa é o significado da teologia para a concepção da história”. (ANTONIO ESTRADA, 2004, p. 176). (Tradução nossa).

O interesse de Walter Benjamin pelas tradições religiosas, tanto judaicas como cristãs, vincula-se à sua preocupação pelas vítimas, com a descontinuidade da história, e para a contribuição que pode fazer a teologia ao materialismo histórico. No caso de Horkheimer (1895-1973) o que lhe preocupa é o sofrimento e suas origens sociais, mais que questões metafísicas ou teológicas. É possível vincular a luta contra a dor produzida pela sociedade com motivos religiosos? Conforme Estrada (2004, p. 184), Horkheimer responde, com Spinoza, que não tem tempo para levantar estes problemas. Há alguma cosmovisão religiosa que legitime sua postura de luta? Sua resposta é que o homem religioso e o metafísico não estão bastante tocados pelo sofrimento atual nem tem amor suficiente para os homens que desapareceram.

Como afirma Sanchez Meca (1986, p. 73), o binômio atitude materialista-consciência religiosa, além de ser um tema recorrente entre os representantes da Escola de Frankfurt, constitui uma chave explicativa excepcional para compreender a coerência interna de um pensamento que tendo partido do projeto marxista de construir uma teoria revolucionária da sociedade, acaba finalmente rejeitando o sentido mesmo da revolução e questionando, de maneira radical, o socialismo proposto por Marx. Pois a confrontação crítica entre materialismo e religião não só serve para perfilar uma visão crítica determinada das religiões históricas e da função social que deveria cumprir uma autêntica consciência religiosa, mas contribuir por sua vez de maneira essencial para o estabelecimento das posições concretas que subjazem a cambiante auto-atribuição, por parte da Teoria Crítica, de seus próprios objetivos característicos.

Para empreender a reconstrução da lógica interna da Teoria Crítica, Horkheimer dá uma atenção especial à relação entre materialismo e religião, uma vez que é esta relação que dá lugar às diversas formulações que, em cada etapa, se fazem do que constitui o impulso básico que orienta o rumo da Teoria Crítica. Um impulso que, para Horkheimer, aparece individualizado originariamente na religião.

Há fragmentárias alusões ao tema religioso nos primeiros anos da obra de Horkheimer. O mais positivo da religião é o anelo de justiça, a defesa do indivíduo e a preocupação pelo sofrimento, que são também tópicos centrais em sua valorização de Kant, Schopenhauer e a teoria materialista. Horkheimer aceita o conceito marxista de religião como um fetiche, tanto mais necessário quanto como é uma ideologia moral, rebatida pelos atos dos crentes, que fazem que não se leve a sério esses valores nem a religião que os produz. Como sublinha

Antonio Estrada (2004, p. 185), “o que lhe interessa da religião não é sua essência, nem sua verdade, nem sequer seu valor epistemológico, mas sua função social”. (Tradução nossa)

Como destaca Sanchez Meca (1986, p. 74), num primeiro momento, tratar-se-á de uma exigência, sempre insatisfeita, de justiça total, que, como tal, impede frente ao otimismo racionalista da teoria tradicional, a hipostasiação idealista de uma realização absoluta da racionalidade e da justiça na história. Nas palavras de Horkheimer:

No conceito de Deus conservou-se historicamente a ideia de que existem também outros critérios além daqueles que a natureza e a sociedade expressam em seu operar. O reconhecimento de uma entidade transcendente traz sua máxima força da insatisfação com a sorte terrena. Se a justiça está em Deus, então não pode estar, em igual grau, no mundo. (HORKHEIMER *apud* SANCHEZ MECA, 1986, pp. 74-75, Tradução nossa)

Para Sanchez Meca (1986, p. 75), somente essa ideia de absoluto, albergada pela tradição religiosa, ficará como o único que pode fazer surgir no homem a nostalgia de um mundo diverso. Uma nostalgia e uma esperança que desilude constantemente, porém, que deve permanecer sempre no horizonte das expectativas humanas como única possibilidade de liberdade crítica frente à implacável uniformidade ao qual nos submete um mundo completamente burocratizado. Como afirma Horkheimer (*apud* SANCHEZ MECA, 1986, p. 75): “A Teologia é a esperança de que, apesar desta injustiça que caracteriza o mundo, não pode acontecer que a injustiça seja a última palavra”. (Tradução nossa)

Como afirma Sanchez Meca (1986, p. 75), com razão se diz que a Teoria Crítica está animada por uma espécie de teologia oculta¹⁵⁰. Substancialmente, a Teoria Crítica oferece uma mensagem, em linguagem secularizada, similar à do monoteísmo judaico e a da teologia negativa. Isto não significa dizer que Horkheimer pode ser considerado um pensador religioso. Se um impulso religioso subjaz, de certo modo, à Teoria Crítica, o ponto de vista materialista mantém-se com sua matriz fundamental e nunca deixa de assinalar as devidas distancias entre Teoria Crítica e religião. Nas palavras de Horkheimer:

Todos esses desejos de eternidade e de implantar uma justiça e uma bondade universais são comuns ao pensador materialista e ao religioso, em contraste com a estupidez da atitude positivista... Porém, a diferença da convicção religiosa, que está mais ou menos segura da solução final, o materialismo está penetrado de sentimento de abandono sem limites do homem. (HORKHEIMER *apud* SANCHEZ MECA, 1986, p. 75) (Tradução nossa)

¹⁵⁰ O próprio Horkheimer diz: “A Teoria Crítica inclui, pelo menos, um pensamento que tende para o teológico” (HORKHEIMER *apud* SANCHEZ MECA, 1986, p. 75, Tradução nossa)

Como põe em relevo Sanchez Meca (1986, p. 76), de modo especial, a religião hebreia, em torno da qual se educam a maioria dos teóricos críticos (Horkheimer, Adorno, Fromm, Lowenthal, etc.) fomenta e mantém vivo um desejo do diverso quase com a mesma ênfase com a qual se desdobra nossa sociedade contemporânea para suprimi-lo. A comprovação de que a permanente aspiração à liberdade e à felicidade sempre encontrou na história uma resposta negativa, fez pensar a Horkheimer que tal aspiração da humanidade só pode ser concebida na perspectiva de uma nostalgia do infinito.

Para Horkheimer e Adorno, a fé religiosa não é uma solução, pois a religião, querendo fazer-se compreensível e transmissível, lança mão dos conceitos do entendimento que são instrumentos de coisificação e de domínio, quer dizer, objetiva o absoluto e o converte em algo manipulável, fazendo-lhe perder seu caráter de absoluto. Por isso, a atitude utópica, que a Teoria Crítica verá como alternativa, deve situar-se mais além de qualquer fé religiosa. Toda religião representa uma ilusão criada como consolo para a angústia e o sofrimento deste mundo. A Teoria crítica, no entanto, frente à esperança religiosa, permanece no sentimento de um “abandono sem limites do homem”. O pessimismo metafísico forma parte aqui da atitude materialista que rejeita o falso consolo religioso, consciente de que, apesar dos sofrimentos históricos que clamam justiça, “não existe nenhuma lógica na lei de que um juízo tenha que ser falso quando sua consequência é o desespero” (HORKHEIMER *apud* SANCHEZ MECA, 1986, p. 77). (Tradução). A abertura ao totalmente outro deve efetuar-se, em consequência, numa linha de total negatividade. (SANCHEZ MECA, 1986, p. 77)

A religião hebreia se caracteriza por dois princípios que podem ser identificados na base da Teoria Crítica: a convicção de um mal originário irresolúvel, inerente à existência, e a proibição de expressar o absoluto mediante imagens, nomes ou ideias. É através de uma radicalização extrema destes princípios como a Teoria Crítica tentará situar-se mais além da religião como tal, ilusória e dogmática. (SANCHEZ MECA, 1986, p. 78)

A Teoria crítica mantém a decisão de manter-se fiel a um impulso de procedência religiosa: o mesmo impulso que anima a proibição hebraica de dar nomes a Deus, que é o que faz do judaísmo uma teologia negativa. Uma secularização desta proibição se traduz na rejeição de Horkheimer e Adorno a aceitar a razão como processo de sentido unitário da história, enquanto isso equivaleria a admitir a possibilidade de uma encarnação epifânica, visível, do absoluto. (SANCHEZ MECA, 1986, p. 86)

O tema da religião surge numa etapa tardia da vida de Horkheimer que reencontra as experiências motivacionais em relação à razão e à vida, que antes se lastreavam em princípios iluministas que advogavam uma razão autônoma e livre. Horkheimer entende que as imagens

do “totalmente outro” não explícito nos sistemas de identidade são capazes de desmascarar os discursos onipotentes das unívocas e narcisistas figuras de autoridade atuantes na coordenação das sociedades ocidentais. Como destaca Moraes Júnior (2007, p. 33), é neste sentido que, para Horkheimer, “os símbolos, as experiências e a linguagem religiosa expressam espontaneamente a rejeição da condição abismal da existência criada pelas condições da vida e, assim, apregoa a redenção não-histórica de uma absoluta harmonia na realidade”.

Como afirma Moraes Júnior (2007, p. 34), Horkheimer não considera qualquer possibilidade de retorno dogmático às antigas cosmovisões religiosas. Porém, distanciando do criticismo da autonomia iluminista defendido por Kant, Horkheimer entende que as expressões do sagrado podem ser vistas como uma afirmação contundente de uma esperança que não aceita as mazelas de uma vida injusta. É importante destacar que para Horkheimer por detrás de todas as fórmulas confessionais da religião há uma experiência de autenticidade humana que valoriza a vida e suas experiências de constituição da solidariedade e de afirmação de uma necessária reconciliação subjetiva, social e natural. Os símbolos da fé proporcionaram mais um investimento estético pela afirmação da vida que propriamente verdades dogmáticas, pois expressam esperanças no advento de uma época não mais marcado por fatalidades triunfantes.

Faz-se necessário, no entanto, ressaltar o que Horkheimer entende por Teologia:

De modo algum há aqui uma correspondência entre Teologia e Ciência do Divino. Teologia significa a consciência de que este mundo é um fenômeno, que não é verdade absoluta, que não é a realidade última. Teologia é – me expresso conscientemente, com grande cautela – a esperança de que a justiça na qual este mundo atravessa, não seja a dimensão última, que não tenha a palavra última ... (teologia) é a expressão de um anelo, do anelo de que o verdugo não triunfe sobre a vítima inocente”. (HORKHEIMER *apud* MORAES JÚNIOR, 2007, p. 34)

Como acentua Moraes Júnior (2007, p. 34), a recepção positiva em Max Horkheimer do religioso, já preconizada pelo jovem Walter Benjamin, deve ser vista não como uma mera nostalgia do sagrado, mas como um reconhecimento dos ideais utópicos encarnados na linguagem, na simbologia e na experiência do sagrado. Horkheimer admite que a religião é fonte de ideais solidários e emancipatórios que foram progressivamente tragados pela modernização social.

Para Horkheimer (*apud* MORAES JÚNIOR, 2007, p. 34):

As confissões devem seguir existindo, porém, não como dogmas, mas como expressões de um desejo. Pois todos nós devemos estar unidos pelo anelo de que o que se sucede neste mundo, a injustiça e o horror, não seja a última

palavra, o anelo de que exista um Outro, e dele nos asseguramos no que denominamos religião. [...] Porém, como se queira interpretar o outro, o significado em e pelo símbolo, o inominável, quem de forma absolutamente séria e assumindo o próprio risco, sem garantias seguras, o percebe como notícia do incondicionado e se esforça por viver de tal forma que sua vontade não se esgota nos fins dados em cada momento, somente que se preocupa com o outro, porém, somente seja mediante a negação desesperada, esse dá testemunho da verdade e é um cristão no sentido de Tillich.

Como afirma Antonio Estrada (2004, pp. 185-186), Horkheimer reconhece que em círculos religiosos, como os de seu amigo e teólogo Paul Tillich, “encontram-se reminiscências dos elementos progressistas da religião, e do evangelho”, que podem levar à luta contra o *status quo*. Sublinha, além disso, que a fé cristã “implica sempre a ideia da justiça dentro de uma sociedade dividida”, e aprecia o valor da consciência moral cristã e da liberdade religiosa que “implica uma dialética que impulsiona a sair da interioridade”. No entanto, a busca de justiça nas tradições religiosas é contrabalanceada com múltiplas expressões críticas, inspiradas na avaliação materialista da religião. É necessário passar da justiça perfeita, que somente Deus pode realizar, à luta pela justiça que conhece seus limites e não se engana sobre suas possibilidades. Além disso, mantém a ideia marxista de que “a consciência moral surge por introjeção das exigências sociais”, e que o valor humanista do passado cristão se desligou dessa forma de vida e desembocou na “Teoria Crítica e no esforço histórico do qual forma parte”, no humanismo que luta por uma sociedade racional, num espírito “dividido em grupos teóricos e políticos”. O marco do materialismo histórico é que canaliza seus esforços em função de uma sociedade emancipada, e aí veicula o melhor das tradições religiosas.

Como ressalta Ari Maia (2017, p. 77-78), Kant já havia postulado que a verdade última sobre o mundo não nos é acessível, e para Horkheimer essa assertiva é fundamental, pois para este: “só podemos falar de religião deixando manifesto que a realidade conhecida por nós não é a realidade última”. Mas, no entanto, ao mesmo tempo, o sistema kantiano faz convergirem teísmo e ateísmo ao integrar o completamente outro e a economia burguesa sob o molde da razão transcendental e do imperativo categórico. De qualquer forma, a religião torna-se importante para a Teoria Crítica sobretudo por causa da ideia do anelo de um Inteiramente Outro. A esperança em um Inteiramente Outro, essencial tanto ao pensamento crítico como à ação política revolucionária. Como afirma Maia (2017, p. 79):

O sentido da religião histórica que emerge em seus escritos é ambivalente: é falsa quando se ajusta aos costumes, à razão e á temporalidade características das sociedades tendencialmente totalitárias; ela tem um parentesco com a verdade quando se considera que o que podemos saber não

é a verdade última, que somos mortais e frágeis, que sentimos dor e conhecemos inevitavelmente o sofrimento, e finalmente, que apesar de tudo o mal não pode seguir triunfando. Religião ganha o sentido de esperança de justiça e confiança em uma práxis adequada a esse anelo, e também de amor à verdade e à redenção.

Se por um lado, a tarefa da religião sempre foi promover uma convergência real entre justiça e práxis, e a razão ocidental abraçou essa ideia nas filosofias de Kant e Hegel, em especial na metafísica moral do primeiro, por outro lado, a confiança de que essa convergência se materialize positivamente leva a falsas realizações.

Como põe em relevo Maia (2017, p. 81-82), a dúvida enfática se apresenta como “componente essencial da esperança no Inteiramente Outro. Uma esperança carregada de luto pelo sofrimento contínuo na história humana, mas sem confiança ou segurança, já que não é possível abrir mão da dúvida”. Nessa perspectiva, a crítica de Kant a todas as representações que se propõem a designar um Absoluto é essencial. Há uma proibição de ultrapassar o limite em direção ao Incondicionado, e também produz, historicamente, a perda da ideia e do sentimento desse Outro. Esse é o preço a pagar pelo progresso do próprio entendimento: a perda da possibilidade de representar o Outro, e, com ela, segundo Horkheimer, também se perde a tarefa da teologia e da cultura ocidental: realizar a justiça sobre a Terra.

Conforme Maia (2017, p. 83), o pessimismo de Horkheimer tem um caráter dialético: pressupõe a superação da dicotomia entre otimismo e pessimismo. Por um lado, sustenta uma leitura radicalmente sóbria sobre a existência do mal no mundo; por outro, preserva a esperança de que ele não prevaleça. Trata-se de uma esperança não dogmática de que é possível resistir e preservar o que é essencial a uma vida digna aqui e agora. Assim, umas das diferenças fundamentais entre o anelo do Inteiramente Outro e as religiões estabelecidas é que a dúvida é um componente essencial do primeiro, enquanto as segundas se apoiam na fé. Nas palavras de Horkheimer: “Com a religião, com a ideia de verdade [...] se apaga o anelo do Absoluto, do outro, que é idêntico à dúvida enfática”. (HORKHEIMER *apud* MAIA, 2017, p. 86)

Para não cair num caminho sem volta de um pessimismo letárgico, a saída apresentada por Horkheimer é reconhecer o caráter não dogmático do conhecimento de que somos capazes, mantendo a solidariedade entre os homens, baseada no fato de que todos somos sujeitos às experiências da dor, da solidão e da finitude. Dessa maneira, pode-se dizer que a dúvida enfática e o anelo do Inteiramente Outro são elementos essenciais da Teoria Crítica.

Conforme Maia (2017, pp. 87-88), a teologia negativa segundo Horkheimer é identificada à Teoria Crítica e ao seu conceito essencial, a Dialética Negativa. Como já

discutido anteriormente, de modo algum corresponde aqui a teologia à ciência do divino, e muito menos à ciência de Deus. Teologia significa aqui a consciência de que este mundo é um fenômeno, que não é a verdade absoluta, que não é o último.

Há um outro elemento fundamental da teologia para Horkheimer: a crítica da esperança de salvação do eu. É possível ver aqui o acolhimento do elemento negativo presente nos pensadores sombrios da burguesia: Hobbes, Sade, Mandeville e Nietzsche. O ser humano é apresentado aqui como fundamentalmente egoísta. Estes evitaram a compaixão conservadora dos “lacaiois morais da burguesia” e também a idealização conciliadora dos homens sob a imagem e semelhança de Deus. “A crítica tanto visa à transformação como à conservação, e os ideais críticos querem tanto produzir o novo como preservar o velho”. (MAIA, 2017, p. 90). Nisto consiste o pessimismo dialético com uma postura crítica que supera a dicotomia entre imanência e transcendência pela via da dialética negativa. Constatase, assim, a história da humanidade pautada pela convergência entre razão e dominação, mas a esperança que se localiza tanto no mundo como no “Inteiramente Outro”. Esta esperança da teologia negativa que Habermas também conserva.

3.5.1 Habermas e Horkheimer

Para Habermas (2015d, p. 162), Horkheimer pretendia permanecer fiel ao seu impulso original, que era “manter a atenção ao mal existente no outro”, sem se refugiar na sabedoria divina. No entanto, restaria saber se seria possível a crítica filosófica ainda confiar na relação com o inteiramente outro. Como se pôde constatar, o velho Horkheimer não retornou à crença religiosa, porém, a religião aparece agora como a única instância que, caso ganhasse reconhecimento, possibilitaria estabelecer “a distinção entre o verdadeiro do falso, o moral do imoral – somente ela poderia emprestar à vida um sentido transcendente à pura auto-conservação”.

Como algo que Habermas acredita poder ser visto como uma continuação tardia de uma correspondência com Walter Benjamin de meados dos anos 1930, Horkheimer afirma:

O ato aterrador que cometo, o sofrimento que deixo subsistir, vivem apenas no instante em que ocorrem no íntimo da consciência humana que os recorda e se extinguem com ela. Não tem sentido algum dizer que depois disso ainda seriam verdadeiros. Não mais são, não mais são verdadeiros: as duas coisas são a mesma. Ao menos que permaneçam salvaguardados – em Deus. Pode-se admitir isso e, não obstante, levar seriamente uma vida sem Deus? Esse é a questão da filosofia. (HORKHEIMER *apud* HABERMAS, 2015d, pp. 163)

Essa era a questão que mais ou menos levantava Benjamin naquela época, em 1937, e que Horkheimer respondeu sem titubear que os assassinados estão realmente assassinados. Habermas ressalta que em um ensaio dessa época, ele se explicou da seguinte forma:

Todos esses anseios de eternidade e do advento da justiça e do bem universais são, em oposição à apatia da atitude positivista, comuns ao pensador materialista e ao religioso. Mas enquanto este último se tranquiliza com o pensamento de que tais anseios seriam realizados ao final, o primeiro se deixa dominar pelo sentimento do abandono infinito aos homens, que é a única resposta verdadeira para a esperança impossível. (HORKHEIMER *apud* HABERMAS, 2015d, p. 163)

Conforme Habermas (2015d, p. 163), naquele momento, Horkheimer ainda mantinha a confiança de que a Teoria Crítica da sociedade teria capacidade de traduzir o conteúdo racional da tradição filosófica através do médium científico. É a mesma postura de um pensamento insistentemente pós-metafísico, de crítica filosófica, que ainda encoraja o velho Horkheimer a considerar, como sendo a única alternativa ao pensamento positivista desolador, não a filosofia, e também não o teor da dialética negativa, mas sim a teologia. Inclusive, dessa vez, essa consideração não leva a um resultado afirmativo. A respeito da Teoria Crítica, em um apontamento seguinte, Horkheimer afirma:

Ela substituiu a teologia, mas não encontrou um novo céu que pudesse apontar, nem mesmo um céu terreno. Mas não pode, é certo, abandonar seu sentido, e por isso sempre se interroga sobre o caminho. Como se não tivesse sido precisamente sua a descoberta de que o céu, para o qual se pode indicar o caminho, não é céu algum. (HORKHEIMER *apud* HABERMAS, 2015d, p. 164)

Horkheimer se tornou um filósofo da história excessivamente negativista, um crítico da razão excessivamente radical, incapaz de ainda poder descobrir um lampejo de razão na ação comunicativa cotidiana como pretende Habermas.

Habermas (2015d, p. 169), discutindo acerca das razões e motivos que levaram Horkheimer a buscar orientação em Schopenhauer no que tange questões de uma religião que ainda pudesse satisfazer o desejo de uma justiça perfeita, afirma que Horkheimer se interessa pelas doutrinas do judaísmo e do cristianismo menos por causa de Deus do que pela força expiatória da vontade de Deus. “A injustiça infligida à criatura sofredora não deve ter a última palavra. Às vezes, tudo se passa como se Horkheimer quisesse pôr a promessa religiosa de salvação completamente a serviço da moral”. (HABERMAS, 2015d, p. 170)

Conforme Habermas (2015d, p. 170), a metafísica de Schopenhauer parecia oferecer a solução para uma aporia em que Horkheimer havia caído por duas convicções igualmente

fortes: 1) por um lado, mesmo para ele o empreendimento crítico da filosofia consiste essencialmente em salvar, no espírito do esclarecimento, o que há de verdadeiro na religião; 2) por outro, ele tinha claro que: “não se pode secularizar a religião se não se quiser abrir mão dela”. Tal aporia acompanhou como uma sombra a filosofia grega desde seu primeiro encontro com a tradição judaica e com a tradição cristã. Em Horkheimer, essa aporia se torna mais aguda em função de um profundo ceticismo em relação à razão. A moral, o que constituiu para ele o conteúdo essencial da religião, já não está mais irmanada com a razão. Isso leva Horkheimer a elogiar os “escritores obscuros da burguesia” por não terem encoberto, mas gritado ao mundo inteiro a impossibilidade de apresentar um argumento de princípio contra o assassinato.

Habermas (2015d, p. 170-171), afirma nunca se ter deixado persuadir pela consequência desse ceticismo em relação à razão, que funda a dupla relação de Horkheimer com a religião. Para o primeiro, “que seja vão pretender salvar um sentido incondicionado sem Deus denuncia não apenas uma necessidade metafísica. A própria frase é um fragmento dessa metafísica, sem a qual não apenas os filósofos, mas também teólogos, deveriam viver”. Por isso pretende se assegurar da intuição moral fundamental que acompanhou Horkheimer durante toda sua vida; discutir a afinidade entre religião e filosofia, que Horkheimer nunca perdeu de vista; e evidenciar as premissas sob as quais ele retoma a metafísica negativa de Horkheimer.

Para Habermas (2015d, p. 174), as ideias do velho Horkheimer se movem em torno dessa teologia que deve ser “substituída” pelo empreendimento crítico e autocrítico da razão, sem poder, no entanto, ser substituída pela razão em sua atividade de fundamentação da pretensão de incondicionalidade da moral. A filosofia do Horkheimer tardio pode ser entendida como a elaboração desse problema, a interpretação da metafísica schopenhauriana como uma proposta para sua solução.

Habermas (2015d, p. 174) faz referência ao artigo sobre “Teísmo-atéísmo” de Horkheimer no qual acompanha o parentesco helenístico entre teologia e metafísica até os grandes sistemas nos quais a ciência divina e a humana convergem. Interessa a Horkheimer, sobretudo, o ateísmo militante do século XVIII, que provocou um aprofundamento maior do interesse pela religião do que eliminá-lo. “Inclusive a antítese materialista ao cristianismo, que substituiu “Deus” pela “natureza”, apenas empreende uma inversão nos conceitos fundamentais, mas ainda permanece presa à arquitetônica metafísica das imagens de mundo”. (p. 174). Nas palavras de Habermas,

A crítica de Kant à metafísica abre, em seguida, a porta a conteúdos místicos e messiânicos que penetram na filosofia de Baader e Schelling até Hegel e Marx. Horkheimer sempre teve clareza sobre o conteúdo teológico da teoria marxista: o esclarecimento, com a ideia de uma sociedade justa, abrirá a perspectiva de um novo além no lado de cá [*Jenseits im Disseits*]; agora o espírito do Evangelho deveria encontrar no processo histórico uma via de realização terrena. (HABERMAS, 2015d, p. 175)

Pode-se concluir assim que a superação secularizadora da ontoteologia em filosofia da história tem um resultado eminentemente religioso. Se por um lado, a filosofia se converte em teologia disfarçada e salva seus conteúdos fundamentais, ou seja, trata-se do sentido de um ateísmo que conserva a atualidade do teísmo. Por outro lado, a filosofia só pode salvar a ideia do incondicionado pela via de uma razão que, entretanto, relegou o eterno às contingências históricas e traiu o incondicionado. Tendo em vista que a razão já não pode reivindicar outra autoridade que a da ciência, é uma faculdade naturalista, regrediu a uma inteligência a serviço da autoafirmação pura e simples; ela se mede por suas contribuições funcionais, por seus progressos técnicos, mas não por uma validade que transcende espaços e tempos: A verdade eterna morre juntamente com Deus. Depois da Ilustração, o verdadeiro na religião só pode sobreviver com meios que liquidam a verdade. “Nesta situação incômoda, se encontra uma teoria crítica que deve “substituir” a religião, porque, segundo a concepção de Horkheimer, tudo o que está relacionado à moral se reduz, em última instância, à teologia”. (HABERMAS, 2015d, p. 176)

Habermas (2015d, p. 176) afirma que para Horkheimer, a atualidade de Schopenhauer consiste em que seu negativismo consequente se mostra capaz de salvar “o espírito do Evangelho”. Schopenhauer teria conseguido a façanha de fundamentar em termos ateus a moral fundada na teologia, ou seja, manter a religião sem a necessidade de Deus. O que deixa fascinado Horkheimer com o pensamento de Schopenhauer é a perspectiva de uma fundamentação metafísica da moral a partir do discernimento da estrutura do mundo em seu todo, porém, de tal modo que, ao mesmo tempo, esse discernimento se dirija contra suposições centrais da metafísica, satisfazendo o ceticismo pós-metafísico da razão. A metafísica negativa se prende à distinção entre essência e fenômeno, só que agora apenas invertendo os sinais, trata-se de um platonismo invertido. Em seguida, nisso se funda a esperança de que o discernimento da “impiedosa estrutura da eternidade” possa ter como fruto a “comunidade dos abandonados”.

Para Habermas (2015d, p. 177), Horkheimer percebe, porém, a sombra dessa autocontradição performativa, que acompanha toda metafísica negativa desde Schopenhauer e Nietzsche. Mesmo que se deixem de lado as reservas epistemológicas contra o acesso

intuitivo à coisa em si, através da mediação do corpo, permanece sem explicação “como se chega a essa inversão da direção dos impulsos, que a vontade irracional do mundo da vida volta contra si mesma e que leva a razão instrumental à reflexão paralisante”. Assim, para Habermas, “À luz dessas consequências, a frase de que é vão salvar um sentido incondicionado sem Deus pode ser entendida também como crítica a Schopenhauer, como crítica ao ‘último grande intento filosófico de salvar o núcleo do cristianismo’”. (HABERMAS, 2015d, p. 178)

Habermas (2015d, p. 178) denuncia uma ambiguidade e uma indecisão nas formulações de Horkheimer que oscilam entre a fundamentação da moral em termos de metafísica negativa, feita por Schopenhauer, e um retorno à fé religiosa. Essa situação argumentativa, que Habermas julga confusa, leva-o a retornar àquela suposição de que parte a filosofia tardia de Horkheimer: “de que a razão “formalista” ou a razão procedimental, que, por assim dizer, restou sob as condições de pensamento pós-metafísico, está igualmente tão longe da moralidade quanto da imoralidade”. Nessa perspectiva, a afirmação cética de Horkheimer se basearia em um argumento conceitual, que pressupõe o conceito ontológico de verdade. Ele parte do fato de que não pode haver verdade sem absoluto, ou seja, sem um poder que transcenda o mundo em sua totalidade, no qual a própria verdade é superada.

A questão que interessa aqui a Habermas não é se o reino do Messias é ou não deste mundo, mas se essa intuição moral fundamental, proveniente do judaísmo e do cristianismo, que Horkheimer segue sem titubear, pode ser explicitada de maneira adequada sem se fazer referir a uma individuação possível e sem restrição na comunidade universal. Como afirma Habermas (2015d, pp. 185-186):

Um pensamento metafísico da unidade [como o de Horkheimer] – ainda que empregado em termos negativos – desloca a solidariedade, que tem seu lugar genuíno na intersubjetividade linguística, no entendimento e na socialização individualizadora, para a identidade de um ser subjacente, a negatividade indiferenciada da vontade do mundo. Uma unidade completamente diferente, dialética, se estabelece na comunicação, na qual a estrutura da linguagem inscreve a distância entre “eu” e “tu”. Com a estrutura da intersubjetividade linguística, nos é imposto um entrelaçamento de autonomia e entrega, uma reconciliação que não apaga as diferenças.

Na ótica de Habermas (2015d, p. 186), Horkheimer não é indiferente a essa promessa inscrita na própria linguagem. Aponta para o que este disse certa vez de modo bastante enfático: “A linguagem, queira ela ou não, tem de levantar a pretensão de ser verdadeira”. Horkheimer também reconhece que temos de recorrer à dimensão pragmática do uso da linguagem, uma vez que do ponto de vista restrito da semântica, que reduz os proferimentos a

proposições, não se pode explicar a pretensão de verdade transcendente da fala. Nas palavras de Horkheimer:

A verdade da fala não corresponde ao juízo solto e nu, como se estivesse impresso em um pedaço de papel, mas ao comportamento daquele que fala para o mundo, comportamento que se expressa no juízo, se concentra neste ponto, se reporta a este objeto em particular. (HORKHEIMER *apud* HABERMAS, 2015d, p. 186)

Como observa Habermas (2015d, p. 186-187), Horkheimer tem em mente a tradição teológica que, de Santo Agostinho até o protestantismo radical, passando pela mística do logos, se volta ao caráter inaugural do verbo divino e da linguagem como médium da mensagem divina. No entanto, esses ideais permanecem ocasionais. Horkheimer não as toma como elementos de uma explicação pragmático-linguística do sentido do incondicionado, ligado a pretensões de verdade inevitáveis. Ele se mostra um cético tão profundo em relação à razão que já não pode descobrir um lugar para a ação comunicativa. Isso fica evidente na sua fala: “Hoje a fala é insípida e quem não deseja prestar atenção nela não está muito errado. [...] O falar está ultrapassado. Evidentemente, também o agir, na medida em que outrora estivera relacionado com o falar”. (HORKHEIMER *apud* HABERMAS, 2015d, p. 187)

Além do diagnóstico pessimista do tempo, há uma outra razão que impede Horkheimer de colocar seriamente a questão de como é possível o que praticamos diariamente: trata-se do fato de que ele não acha possível orientar nossa ação por pretensões de validade transcendentais. Horkheimer havia equiparado a razão formalista de Kant à razão instrumental. Para Habermas, é Charles S. Peirce quem dá uma resposta satisfatória ao estabelecer uma virada pragmático-linguística ao formalismo kantiano e entender a razão em termos procedimentais. Nas suas palavras,

O processo de interpretação de signos toma consciência de si mesmo no plano da argumentação. Peirce mostra precisamente como o modo de comunicação, por assim dizer, extracotidiano está à altura do “sentido incondicional” da verdade das pretensões de validade em geral. Peirce compreende a verdade como o resgate de uma pretensão de validade sob as condições de comunicação de uma comunidade ideal de intérpretes, isto é, de uma comunidade de intérpretes idealmente ampliada no espaço social e no tempo histórico. (HABERMAS, 2015d, p. 188)

Nessa perspectiva, a referência contrafactual a tal comunidade de comunicação ilimitada, pensada por Peirce, substitui o momento de eternidade ou o caráter supratemporal da “incondicionalidade” pela ideia de um processo de interpretação aberto, mas orientado por um fim, que transcende os limites do espaço social e do tempo histórico de dentro, ou seja, a

partir da perspectiva de uma existência situada no mundo. Quanto ao tempo, os processos de aprendizado formariam uma ponte que eliminaria todas as distâncias temporais; quanto ao espaço (mundo), tais condições têm que ser realizadas de maneira que, ao menos, temos que pressupor como suficientemente cumpridas em toda argumentação. Nessa virada, promovida por Peirce, “a tensão entre o inteligível e o reino dos fenômenos se desloca para os pressupostos universais da comunicação, que, ainda que tenham um conteúdo ideal e realizável apenas de modo aproximado, todos os participantes têm de assumir factualmente se quiserem tematizar uma pretensão de validade controversa”. (HABERMAS, 2015d, p. 189)

Habermas (2015d, p. 189) afirma que as pretensões de validade têm uma dupla face: como pretensões de validade universais, referem-se para além de qualquer contexto dado; ao mesmo tempo, tem que ser levantadas e aceitas aqui e agora para que se estabeleça um acordo que coordene a ação. Na ação comunicativa, por um lado, nos orientamos por pretensões de validade que só podemos levantar no contexto de nossa linguagem, de nossa forma de vida; por outro, o resgate dessas pretensões, suposto implicitamente, aponta para além da provincialidade de qualquer contexto histórico dado. Nas suas palavras. “Quem faz uso de uma linguagem orientado para o entendimento está exposto a uma transcendência de dentro”.

Assim, conforme Habermas (2015d, p. 190), “o pensamento pós-metafísico se distingue da religião pelo fato de que salva o sentido do incondicionado sem recorrer a Deus ou a um absoluto”. Nesse sentido, pode-se dizer que Horkheimer só teria razão se tivesse pretendido dizer com a expressão “sentido incondicionado” algo diferente do que esse sentido de incondicionalidade que também toca, com um momento, o significado da verdade. O sentido dessa incondicionalidade não é o mesmo que um sentido incondicional que que produza algum consolo. Para ser fiel às condições do pensamento pós-metafísico, a filosofia não pode substituir o consolo que a religião pode proporcionar diante da dor inevitável, da injustiça não reparada, das contingências da miséria, da solidão, da enfermidade e da morte. Por um lado, a filosofia ainda está habilitada a explicar hoje o ponto de vista moral sob o qual julgamos imparcialmente algo como justo ou injusto. Dessa maneira, a razão comunicativa não está de modo algum à mesma distância da moralidade e da imoralidade. De outro lado, ela não pode dar uma resposta motivadora à questão de por que seguimos nossas intuições morais, e por que, afinal, devemos ser morais. Sob esta perspectiva, talvez poderia ser dito: querer salvar um sentido incondicionado sem Deus é vão. Já que faz parte da dignidade da filosofia sustentar de modo inflexível que nenhuma pretensão de validade pode ter valor cognitivo se não for justificada diante do fórum do discurso que fundamenta.

Na ótica de Habermas (2015d, pp. 192), torna-se mais fácil para o sociólogo explicar as tradições religiosas e seu papel a partir da perspectiva do observador do que se aproximar delas em uma atitude performativa. A situação de um filósofo é um pouco diferente, pelo menos quando se trata da situação daquele que cresceu nas universidades alemãs com Fichte, Schelling e Hegel, e também com a herança marxista deste último. Uma vez que dessa perspectiva está excluída de cara a possibilidade de uma atitude meramente objetivante em relação às tradições judaica e cristã, de modo particular, em relação à fecundidade especulativa da mística judaica e protestante do início da modernidade, transmitida pelo pietismo suábico de Bengel e de um Oetinger. Da mesma forma como o idealismo alemão queria retomar o deus da criação e do amor misericordioso com o conceito de absoluto, ele queria retomar teoricamente os rastros históricos da história da salvação com uma reconstrução lógica do processo do mundo em sua totalidade. Nem mesmo Kant pode ser entendido sem o motivo de querer compreender os conteúdos essencialmente práticos da tradição cristã de tal forma que possam subsistir perante o fórum da razão. No entanto, os contemporâneos tinham clareza sobre a ambivalência dessas tentativas de transformação. Para Habermas (2015d, p. 193),

Com o conceito de “superação” [*Aufhebung*], Hegel integrou essa ambivalência no próprio método dialético. A superação do mundo de representações religiosas no conceito filosófico só podia salvar seus conteúdos essenciais retirando deles a substância da piedade. Certamente, o núcleo ateu permanecia reservado ao filósofo sob a capa de uma compreensão esotérica. Por isso, o velho Hegel só confiou à razão filosófica a força de uma reconciliação parcial; ele havia abandonado a esperança na universalidade concreta dessa religião pública que, segundo o “mais antigo programa sistemático”, deveria tornar o povo racional e os filósofos sensíveis. O povo é abandonado por seus sacerdotes convertidos em filósofos. (HABERMAS, 2015, p. 193)

Dessa forma, assim como os conceitos metafísicos fundamentais, também um ateísmo afirmado em termos metafísicos se tornou insustentável. O materialismo, seja qual for a forma em que se apresente, se dá no horizonte de um pensamento científico-falibilista, na melhor das hipóteses pode reivindicar plausibilidade apenas até segunda ordem. Por outro lado, com essa mudança de mentalidade, surge a imagem de um engajamento religioso que rompe o caráter convencional e a interioridade de uma religiosidade puramente privada. “Com uma compreensão não dogmática da transcendência e da fé, esse engajamento toma a sério a dignidade humana e os objetivos de emancipação social do lado de cá e em uma arena de múltiplas vozes se associa com outras forças que aspiram a uma democratização radical”. (HABERMAS, 2015d, p. 195)

Como observa Habermas (2015d, p. 197), as comunidades de interpretação eclesiais, atualmente, concorrem com outras comunidades de interpretação que se enraízam em tradições seculares. Mesmo observadas de fora, pode-se perceber que as tradições monoteístas dispõem de uma linguagem com um potencial semântico que não se tornou obsoleto que se revela superior em termos de força abridora de mundo e formadora de identidade, de capacidade de renovação, diferenciação e alcance. O discurso religioso, que lastreia o horizonte interpretativo das comunidades de crentes, se move no contexto de uma determinada tradição, caracterizada por um determinado conteúdo normativo e dogmáticamente elaborada. Ele remete a uma prática ritual que é comum a todos e se apoia em experiências especificamente religiosas do indivíduo.

No entanto, como observa Habermas (2015d, p. 201), o que caracteriza a teologia não é apenas essa relação não objetivante, de tipo hermenêutico-compreensiva, com o discurso religioso e com as experiências que subjazem a ela, uma vez que o mesmo vale para uma filosofia que se entende como uma apropriação crítica e transformação, como retomada de conteúdos essencialmente religiosos no universo do discurso argumentativo. Essa auto-compreensão hegeliana da filosofia também não foi abandonada pelos discípulos materialistas de Hegel e sobrevive, de maneira particular, em Bloch, Benjamin e na Teoria Crítica. Hegel foi, certamente, o último em uma tradição idealista que manteve, mesmo sob uma forma transformada, a pretensão da metafísica e que consumou a apropriação filosófica da tradição judaico-cristã, tal como era possível sob as condições do pensamento metafísico. A filosofia de Hegel pode ser vista como resultante “daquele grande experimento que determinou de modo central a história cultural europeia, experimento que deveria estabelecer uma síntese entre a fé de Israel e o espírito grego – uma síntese que, por um lado, levou à helenização do cristianismo e, por outro, à ambígua cristianização da metafísica grega”. (HABERMAS, 2015d, p. 202). O Deus dialético dos filósofos deixa o *alter ego* da oração desvanecer na ideia do Absoluto. Essa síntese se tornou quebradiça, no mais tardar a partir de Kierkegaard, porque foi posta em questão pelos dois lados.

3.5.2 Habermas e Adorno

Como aponta Antonio Zamora (1996, p. 8), com relação a Adorno, não é necessário destacar a significação de certos theologumena como a “proibição de imagens” ou a “ideia de reconciliação” para que fique em evidência a importância da herança teológica presente em sua filosofia, uma vez que neste assunto existe um amplo consenso. O frankfurtiano considera

a vinculação da filosofia com a teologia uma evidência histórica dificilmente negável, que só se converte em uma vinculação inaceitável para a primeira quando permanece inconsciente ou quando é afirmada por si mesma. A respeito dessa relação entre a filosofia e a teologia, afirma Adorno, em suas aulas do semestre de verão de 1962:

Sou totalmente consciente do que por outra parte também tem se manifestado o Anti-Cristo Nietzsche, que não existe nada no reino do espírito que não tenha sua origem no âmbito teológico e que em definitivo não remeta novamente a ele. Não cabe à filosofia fingir que pode tirar tudo de si mesma de maneira limpa. Muito pelo contrário, isto forma parte das ilusões da filosofia que ela tem de destruir. (ADORNO *apud* ANTONIO ZAMORA, 1996, pp. 8-9) (Tradução nossa).

No caso de Adorno, esta atitude frente aos temas teológicos se remonta também à primeira fase de seu pensamento. Sua primeira fonte importante de inspiração filosófica foi sem dúvida o livro de Walter Benjamin sobre o *Drama barroco*, nos quais os motivos temáticos de caráter teológico possuem uma importância fundamental. Muito cedo, Adorno assume o papel de advogado das “intenções teológicas” de Benjamin contra a investida do que ele considerava o marxismo escolar de B. Brecht. Ele fala nessa primeira fase de seu pensamento de uma teologia “inversa” diretamente relacionada com a literatura de Kafka, quer dizer com a percepção da vida terrena como inferno ou, o que é o mesmo, como imagem invertida de uma vida redimida. A defesa extrema desta teologia tem sua origem no convencimento de que somente uma polaridade mantida entre as categorias sociais e as teológicas permitiria penetrar a dialética do moderno e do arcaico, tão essencial para uma proto-história do século XIX, quer dizer, da sociedade capitalista e burguesa, tal e como pretendia realiza-la Benjamin em sua obra as *Passagens*. Com isso, se conseguiria, segundo Adorno, um acesso às questões sociais, que a assunção abstrata de categorias marxistas apenas serviriam de impedimento. (ANTONIO ZAMORA, 1996, p. 9)

Como acentua Antonio Zamora (1996, pp. 9-10), a proximidade entre Habermas e Adorno no que se tange à relativa importância da teologia ou da religião em seu pensamento, prolonga-se em uma decadência evidente em ambos por uma abordagem decididamente não religiosa e desde já metodologicamente ateia. Para Habermas torna-se impossível ignorar os resultados da crítica da religião, que desde Kant e Nietzsche tem caracterizado o pensamento filosófico dos séculos XVIII e XIX. A filosofia da religião, inclusive a que mais pretende salvar desta em seu conceito filosófico: a hegeliana, está inevitavelmente caracterizada por um ateísmo metodológico em sua aproximação aos conteúdos da experiência religiosa, pois essa conceituação pressupõe uma distância reflexiva que quebra o imediatismo da tradição

religiosa. Assim pois, o ateísmo metodológico torna-se inevitável no tratamento filosófico da religião, ainda que não tenha necessariamente que levar ao ateísmo dogmático em que incorreram algumas críticas da religião da esquerda hegeliana.

Adorno, por sua vez, constata uma dissolução da transcendência fruto do processo da emancipação social e da desmitologização ilustrada. O triunfo da imagem racional de mundo e do sistema capitalista de produção trouxe como implicação um colapso das pretensões racionais da fé religiosa individual. Adorno considera que a religião positiva tem perdido no plano geral seu caráter de validade objetiva, onicompreensiva, inquestionável e apriorística, tendo em vista que tem que desmascarar os objetivos de reabilitar a revelação enquanto alternativa às aporias da razão ilustrada como uma projeção do sentimento de impotência gerado pela sociedade. (ANTONIO ZAMORA, 1996, p. 10)

Conforme Antonio Zamora (1996, p. 10-11), Adorno observa também como se impõe no seu contexto uma tendência à pragmatização da religião que a funcionaliza como instrumento para higienização psíquica ou a integração do indivíduo no conjunto social, o que apenas reforça a incapacitação crescente da consciência para pensar o incondicionado e o ilimitado, ou seja, para a transcendência, em uma sociedade que se apresenta a seus membros como um sistema aparentemente fechado e sem alternativas. A instrumentalização da razão tem afetado também a religião, que não oferece mais possibilidade para assegurar a sua relevância social como meio para assegurar sua relevância anímica e social. Os conteúdos religiosos substanciais ficam deste modo neutralizados e a tensão entre realidade existente e o anelo de transcendência se desvanece.

No entanto, apesar da proximidade apontada entre Habermas e Adorno, não se pode deixar de notar as importantes diferenças que existem entre ambos. Habermas se encontra em uma continuidade radical com a tradição ilustrada: por um lado afirma, de modo positivo, a imanência intra-histórica do processo de autoprodução do gênero humano, que de modo progressivo se volta para si mesmo racional e discursivamente, e por outro lado, interpreta a religião como um sistema primitivo de regulação social historicamente superado e, portanto, somente de interesse em quanto campo de investigação através do qual desvenda a realidade social, realidade na qual fica superada e conservada a essência do religioso. O interesse de Habermas se concentra, pois, na função legitimadora e integradora da religião, tanto do ponto de vista cognitivo (imagem de mundo) como social (integração garantida sacralmente). A secularização, desvinculada da invasão colonizadora da ação instrumental e a racionalidade meios-fins que a sustenta, “é vista como um processo que tem feito possível herdar as funções da religião por uma racionalidade comunicativa que assegura o entendimento sobre o mundo e

entre os atores pelo caminho da interação linguística mediada simbolicamente e de sua prolongação discursivo-argumentativa”. (ANTONIO ZAMORA, p. 1996, p. 12)

Adorno, pelo contrário, concebe a superação negadora e ao mesmo tempo conservadora da religião, cuja figura clássica ilustrada encontramos na dialética hegeliana. O conteúdo racional não tem sido transportado a um meio mais livre quando se destruiu a ideia anterior. Os resultados históricos do processo emancipador moderno mostram pois os limites da secularização ilustrada da tradição teológica, cujos conteúdos de razão talvez possam ser mobilizados novamente contra a marcha catastrófica do referido processo. Sem desconhecer nem deixar de criticar a função legitimadora da religião, o interesse de Adorno se concentra mais na dimensão de verdade dos potenciais críticos da mesma. Como afirma Antonio Zamora (1996, p. 12), “o que haveria de herdar seria, portanto, seus momentos de protesto e resistência frente a uma imanência acabada que fecha toda possibilidade e exclui toda alternativa à realidade constituída e injusta”. (Tradução nossa).

Para Habermas (2015d, p. 202-203), o protesto teológico de J. B. Metz se dirige, da mesma forma que a crítica filosófica de Adorno, contra os conceitos fundamentais da metafísica, que, mesmo quando foi colocada dialeticamente em movimento, permaneceu excessivamente rígida para que fosse capaz de restituir racionalmente as “experiências de redenção, de irmandade universal, de individualidade insubstituível, articuladas na linguagem da história judaico-cristã da salvação, sem mutilá-las e sem sacrificar a riqueza de seus significados específicos”. Com relação a essa experiência, explica Habermas:

Trata-se da experiência de uma igualdade não niveladora e de uma comunidade individuante, da experiência, para além da distância, de uma proximidade em relação ao outro reconhecido em sua diferença, da experiência de um entrelaçamento de autonomia e entrega, de uma reconciliação que não suprima as diferenças, de uma justiça orientada para o futuro, solidária com o sofrimento não expiado das gerações passadas, da experiência da reciprocidade de um reconhecimento libertador, de uma relação em que um sujeito esteja associado a outro sem se submeter à violência degradante da troca – uma violência degradante só permite a felicidade e o poder de um à custa da infelicidade e da impotência do outro. (HABERMAS, 2015d, p. 203)

Habermas chama de “antiplatônica” essa virada que se realiza nos dois lados. A forma pós-metafísica de se referir ao discurso religioso não pode separar a filosofia de uma teologia disposta ao diálogo. Outra diferença se mostra evidente com a vigência das condições do pensamento pós-metafísico, e que, até Hegel, estava permeada de ambiguidades: “o ateísmo metodológico na maneira filosófica de se referir aos conteúdos das experiências religiosas”. A filosofia, senão quiser perder a seriedade, não pode se apropriar daquilo de que se fala no

discurso religioso como experiências religiosas. Tais experiências só podem entrar no repertório de experiências da filosofia se esta as identifica sob uma descrição que já não faça parte da linguagem de uma determinada tradição religiosa, mas que pertencem ao universo da fala argumentativa, desconectada do evento da revelação. Naqueles pontos de ruptura nos quais uma tradução neutralizante deste tipo já não tem sucesso, o discurso filosófico precisa confessar seu fracasso. O mero uso metafórico de vocábulos como redenção, luz messiânica, restituição da natureza, dentre outros, convertem a experiência religiosa em simples citação. Nessas ocasiões de sua impotência, a fala argumentativa, para além da religião e da ciência, se torna literatura, um modo de exposição que não deve ser mais avaliada como pretensões de validade. Do mesmo modo, a teologia perde também sua identidade quando apenas faz referência às experiências religiosas e não as reconhece mais, sob as descrições do próprio discurso religioso, como sua própria base. Por isso, Habermas (HABERMAS, 2015d, p. 2004) advoga “que deve fracassar um diálogo entre uma teologia e uma filosofia que se valem da linguagem da literatura religiosa e que só se encontram através da ponte de experiências religiosas convertidas em experiências literárias”.

Conforme Habermas (2015d, p. 214), os discursos religiosos estão imbricados com uma prática ritual em que os níveis de liberdade da comunicação, em comparação com a prática da vida cotidiana profana, são limitados de uma maneira específica. Se a fé for considerada a partir de uma perspectiva funcionalista tendo seu ancoramento no culto, fica blindada de uma problematização radical. No entanto, esta problematização se radicaliza se ela for analisada a partir da separação dos aspectos de validade ôntico, normativo e expressivo, que, na concepção da teodiceia e da história da salvação, precisam necessariamente permanecer fundidos na concepção do Deus criador e redentor. Como ainda observa Habermas,

O que distingue o discurso teológico do discurso religioso é o fato de que aquele se dissocia da prática ritual ao explicá-la. Inclusive a teologia exige uma pretensão de verdade para seus enunciados, diferenciada do espectro de pretensões de validade. Além do grau de incerteza que toda irrupção da reflexão representa para o saber prático, a teologia não teria de representar um perigo para a fé da comunidade ao se valer de conceitos fundamentais da metafísica. Estes ficaram imunes a uma diferenciação de aspectos de validade de forma similar aos conceitos religiosos fundamentais. Essa situação só mudou com o desmoronamento da metafísica. Quem hoje, sob as condições de um pensamento pós-metafísico, levanta uma pretensão de verdade deve traduzir experiências que têm seu lugar no discurso religioso na linguagem de uma cultura científica de especialistas – e daí retraduzi-las na prática. (HABERMAS, 2015d, p. 215)

Para Habermas (2015d, p. 205-206), essa tradução exigida pela teologia crítica pode ser comparada, no aspecto formal, com aquela que a filosofia moderna também precisa empreender. Esta tem igualmente uma relação íntima com o senso comum, que ela reconstrói e, ao mesmo tempo, enterra. É verdade que a filosofia tem um jogo mais fácil com esse senso comum, do qual ela se alimenta e que ao mesmo tempo ela reforma, do que a teologia com os discursos religiosos dos quais ela dispõe. Sem dúvida, estes não mantêm, hoje, aquela distância com a prática cotidiana profana, como antes havia entre os âmbitos sagrados e profanos. Mas contra a reforma a que está submetido o senso comum nas sociedades modernas, a fé na revelação, mantida na prática ritual, representa uma barreira específica. Pois os discursos religiosos perderiam sua identidade caso se abrissem a um tipo de interpretação que já não permite que as experiências religiosas tenham valor como experiências religiosas.

3.6 Habermas como filósofo agnóstico da religião: Filosofia da Religião em tom pós-metafísico

Como já discutido anteriormente, Habermas utiliza como fio condutor para sua análise, a ideia de que a evolução histórica gerou uma sociedade moderna, marcada pela racionalidade e pela secularização, na qual a religião se torna obsoleta e implausível. Seja na perspectiva ontogenética (do indivíduo), seja na filogenética (da espécie), deu-se a linguistificação do sagrado, a passagem de uma cosmovisão religiosa para outra racional e a substituição da ética da fraternidade para uma ética da emancipação e o discurso argumentado como alternativa frente à legitimação religiosa. Apresenta uma filosofia da história na qual o progresso coloca fora de cena a religião. Com o passar do tempo, no decorrer de sua obra, revaloriza a importância de motivações, inspirações e funções sociais da religião, que não podem ser supridas pela ética racional. No entanto, ressalta que em uma época pós-metafísica a religião tem um lugar residual e periférico, provisório e constantemente ameaçado pela ciência e o pensamento filosófico, as grandes instâncias que servem de lastro para a Modernidade. Mantém-se, porém, o desafio para a verdade e a fundamentação das tradições religiosas, para as quais não há resposta na perspectiva da razão crítica.

Como observa Antonio Estrada (2004, p. 45), a partir da segunda metade dos anos oitenta Habermas dá mais atenção ao problema da religião. É possível falar de um Habermas tardio que, como ocorreu com Horkheimer e Adorno, reflete cada vez mais sobre o significado da religião em um novo contexto. Esse contexto tem como referência o pensamento pós-moderno e pós-metafísico. Dessa forma, Habermas se propõe a defender o projeto da Ilustração contra a ofensiva neoliberal e neoconservadora, e contra os

estruturalistas e neoneitzscheanos, que desafiam à Modernidade e anunciam uma nova etapa no desenvolvimento da filosofia. As duas obras fundamentais desta época são *Pensamento Pós-metafísico* (1988) e o *Discurso Filosófico da Modernidade* (1985), nas quais advoga um conceito cético de razão, contra as tentativas restauradoras da metafísica, e analisa algumas das correntes da filosofia mais importantes dos finais dos anos oitenta. A tese de que vivemos em uma época pós-metafísica remete a escritos anteriores, porém, ganha destaque especial ao longo dos anos noventa e serve de fundo para discussões com autores que defendem o comunitarismo e para a análise do renovado pensamento liberal de Rawls, ao qual dedica o *Debate sobre o liberalismo político* (1998, que reúne artigos de 1985 a 1996) e que também é um de seus interlocutores em seu *Direito e Democracia: Entre Faticidade e validade* (1992-1994) sobre o Estado democrático.

O tema da religião estava presente de forma marginal na obra de Habermas, porém, ganha ênfase e podemos falar de uma filosofia da religião, que completa, sistematiza e unifica as reflexões mais fragmentárias dos anos anteriores. Também, a causa do novo diálogo que se envolve com teólogos e filósofos, preocupados pelo fato religioso, do qual se seguem vários estudos dedicados a analisar conceitos e temas clássicos da tradição metafísica e religiosa, como o da transcendência, o sentido da vida, a teodiceia, a referência a Deus, etc. Aborda novas nuances em sua teoria da comunicação, como consequência das críticas que tem recebido sua concepção da sociedade, do indivíduo e da racionalidade. Porém, como já discutido anteriormente, é a metafísica, e suas diversas tipologias, a que centra sua reflexão. Do mesmo modo, como afirma Estrada (2004, p. 146) “que desenvolveu uma teoria da sociedade a partir da evolução dos sistemas e os agentes sociais, assim também desenvolve uma teoria sistemática da metafísica e de sua evolução histórica”.

É nesse contexto que a religião é repensada. Como já discutido, Adorno e Horkheimer, a partir de perspectivas diferentes, avaliaram positivamente elementos da tradição religiosa no contexto da dialética negativa e da sociedade administrada. A tese da mera superação da religião, que era dominante desde os finais dos anos sessenta já não é mais suficiente. Por isso, a necessidade de explicar funções e tarefas da religião que fazem possível sua coexistência com a filosofia em uma época pós-metafísica. Uma questão importante é se uma época pós-metafísica tem que ser necessariamente pós-religiosa e se as críticas ao pensamento metafísico afetam também ao pensamento teológico. O tema da religião não é central em Habermas, porém ocupa relevância nos últimos anos, o qual aparece nas publicações relacionadas com a teologia e as tradições judaico-cristãs: *Textos e contextos* (1991), *Israel ou Atenas* (1991-1997), *Fragmentos filosófico-teológicos* (1997), *A inclusão do outro* (1997),

Entre Naturalismo e Religião (2007), *Dialética da Secularização* (2005), *O futuro da natureza humana* (2001) dentre outros. Além disso, sua obra despertou interesse entre os filósofos da religião e os teólogos, de tal maneira que é possível falar de uma recepção de Habermas como filósofo da religião, na medida em que reflete sobre os conteúdos e funções das religiões, destacando aspectos que explicam sua sobrevivência.

Como já dito, já não há superação da religião pela filosofia, na linha apontada pela linguistificação do sagrado, de nítidas ressonâncias hegelianas. A ideia de progresso e a emancipação já não servem como alternativa dos velhos princípios religiosos. De modo provisório, deixa em aberto a possibilidade de uma plena integração dos conteúdos religiosos na filosofia no futuro, assim como a capacidade de resistência da religião a essas tentativas de assimilação. A ideologia do final da religião, da qual Habermas se aproximou na década dos anos sessenta, transforma-se pela revalorização de suas contribuições culturais e materiais.

Como já destacado, ainda que Habermas demonstre um interesse maior pela religião nos últimos anos, não se pode falar numa virada. Temas religiosos já se faziam presente na sua dissertação sobre Schelling. Numa entrevista concedida a Eduardo Mendieta, Habermas (2003, p. 199) apontou para a influência da tradição judaico-cristã no pensamento ocidental. Na sua ótica, o cristianismo “não promoveu somente as condições cognitivas iniciais para as estruturas da consciência moderna” mais foi fundamental para a auto-compreensão normativa da modernidade,

[...] 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, é uma herança imediata da ética da justiça judaica e da ética cristã do amor. [...] Tudo o mais não passa de palavreado pós-moderno. (HABERMAS, 2003a, p. 199).

Não se trata apenas de demonstrar uma simples teoria da secularização na qual a modernidade se teria apropriado de conteúdos cristãos substituindo-os por conteúdos equivalentes racionais. Mas pretende mostrar como conteúdos religiosos, em seus aspectos éticos e não metafísicos, se transformam em certas ideias constituintes da modernidade. Isso vale, inclusive, para o seu próprio pensamento. Como afirma o próprio Habermas (2003, p. 199): “Eu não iria opor-me, caso alguém afirmasse que minha concepção de linguagem e do agir orientado ao entendimento alimenta-se da herança cristã”.

3.6.1 Habermas e a Filosofia da Religião, de Kant para além de Kant

3.6.1.1 A atualidade da Filosofia da Religião de Kant

Como acentua Habermas (2007b, pp. 235-236), o processo de helenização do cristianismo não se deu numa via de mão única. Baseou-se numa apropriação teológica e em uma cooperação da filosofia grega, que passou a servir à teologia. No medievo europeu, a teologia era a guardadora da filosofia. Enquanto auxiliar da revelação, a razão natural tinha seus direitos reconhecidos. No entanto, com a guinada antropocêntrica, fruto do humanismo, com o advento da modernidade, o discurso em torno da fé e do saber saiu do espaço mais reduzido do mundo religioso. O saber profano tornou-se autônomo não necessitando mais da chancela enquanto saber secular. É a partir desse momento que a religião foi convocada a comparecer em juízo perante a razão. É nesse momento, então, surge a filosofia da religião. Como afirma Habermas:

A autocrítica da razão, formulada por Kant, visa dois pontos, a saber: a posição da razão teórica quanto à tradição metafísica e a posição da razão prática quanto à doutrina cristã. Ao passar pela autorreflexão transcendental, o pensamento filosófico configura-se, de um lado, como pensamento pós-metafísico e, de outro lado, como pensamento pós-cristão – o que não significa, todavia, que ele deva ser necessariamente anticristão. (HABERMAS, 2007b, p. 236)

Conforme Habermas (2007b, p. 236), Kant lançou as bases do pensamento pós-metafísico, ao traçar as linhas que demarcam a fronteira entre o uso especulativo da razão e o transcendental, mesmo usando o palavreado de uma “metafísica” (da natureza e dos costumes) e mesmo que a “arquitetônica” de sua construção teórica, a qual separa o mundo inteligível do mundo dos sentidos, continue tendo um pano de fundo metafísico. O confinamento epistemológico da razão teórica, que se vê limitada ao uso de uma capacidade cognitiva dependente da experiência, encontra o seu correspondente na filosofia da religião onde é possível vislumbrar o confinamento da razão, limitada às condições de seu uso prático, tendo em vista todas as nossas ideias sobre o suprassensível.

Para Kant, não é tarefa da filosofia a domesticação da religião pela razão, uma vez que ela não se presta à higiene do pensamento, mas a proteger o público em geral contra duas formas de dogmatismo. Primeiro, por um lado, o Kant iluminista se propõe a fazer valer a autoridade da razão e da consciência individual contra uma ortodoxia encarnada em igrejas, as quais transforma os fundamentos naturais da eticidade numa coisa de menor valor. Segundo, por outro lado, o Kant moralista se volta contra o derrotismo esclarecido da descrença. “Ele pretende, inclusive, salvar, das garras do ceticismo, certos conteúdos da fé e certas normas da

religião, as quais podem ser justificadas dentro das fronteiras da simples razão. Aqui, a crítica da religião se liga ao motivo de uma apropriação salvadora”. (HABERMAS, 2007b, p. 237)

O interesse de Habermas (2007b, p. 238) pela filosofia da religião, de Kant, toma como orientação a seguinte questão: “é possível apropriarmos-nos da herança semântica de tradições religiosas sem borrar os limites que separam os universos da fé e do saber?” Se a resposta for afirmativa, surge outra questão: “como isso é possível?” No prefácio ao *Conflito das faculdades*, o próprio Kant (2008, p. 22) ressalta: “a deficiência teórica da pura fé da razão, que esta não nega”. Como destaca Habermas, Kant entende a compensação de tal deficiência como satisfação de um interesse da razão e pensa que as sugestões e estímulos provenientes de doutrinas da fé transmitidas historicamente, podem contribuir de certa forma para tal processo. E nesse sentido, pelo ângulo da própria fé da razão, “a revelação é tida como uma doutrina da fé, contingente e não essencial, porém, mesmo assim, não supérflua ou desnecessária” (KANT, 2008, p. 22). A pergunta que Habermas (2007b, p. 238) levanta é a seguinte: “que razões as tradições religiosas podem aduzir e em que sentido elas podem exigir, por parte de uma filosofia da religião agnóstica – um tratamento que as considere não supérfluas?”

Em *Naturalismo e Religião*, Habermas (2007b, pp.38-39) se propõe a discutir o traçado dos limites delineado por Kant em sua filosofia da religião e a lançar um olhar sobre a repercussão histórica e a atualidade dessa tentativa de apropriação racional de conteúdos religiosos. A filosofia da religião, de Kant, como produto do espírito do Iluminismo, cujo principal alvo era a crítica da religião, pode ser interpretada inicialmente como a otimista declaração de independência da moral racional e profana da tutela da teologia. O próprio prefácio de *A Religião nos limites da simples Razão*, já inicia com seguinte declaração: “A moral, à medida que está fundada no conceito do homem tido como um ser livre, isto é, como alguém que, mediante sua razão, se liga a leis incondicionais, não necessita da ideia de um outro ser acima dele [...] nem de outra mola impulsionadora que não seja a própria lei”. (KANT, 2008, p. 9). Para descobrir a lei moral e conceder-lhe o caráter de pura e simples obrigação não se necessita mais apelar para a fé num Deus criador do mundo, nem tampouco à uma fé num Deus salvador. Daí em diante, a moral do igual respeito por cada um vale independentemente de qualquer tipo de contexto religioso.

Em sua perspectiva de uma crítica à religião, Kant faz uma descrição da religião positiva como simples “fé da igreja”, particular e exterior. As grandes religiões mundiais, fundadas por seus líderes e profetas, transmitidas por doutrinas e praticadas em formas de culto fundamentam uma fé ligada a determinados eventos e testemunhos históricos, cuja

influência se desenvolve circunscrita a uma determinada comunidade religiosa em particular. A fé da igreja, que se fundamenta em verdades reveladas, surge sempre de maneira plural; enquanto o elemento puramente moral da religião natural se comunica a qualquer um, ou seja, de maneira universal. (HABERMAS, 2007b, pp. 239-240)

Como destaca Habermas (2007b, p. 240), Kant elege a razão como medida para a hermenêutica da fé das igrejas transformando, inclusive, a melhora moral do homem, a finalidade mesma de toda religião racional no supremo princípio de toda a interpretação da Escritura. No *Conflito das faculdades* isso se agrava. Trata-se da pretensão explícita da filosofia que se julga no direito de decidir sobre as verdades da Bíblia e de colocar de lado tudo aquilo que não pode ser reconhecido “mediante conceitos de nossa razão à proporção que eles são puramente morais e, com isso, infalíveis”. (KANT, 2008, p. 64).

Essa hermenêutica racional marginaliza, sobre tal base antropocêntrica, inúmeros artigos da fé, tais como: a ressurreição dos corpos, sendo considerada um simples ornamento histórico. Proposições centrais da fé, como a encarnação de Deus na pessoa de Jesus Cristo, de sua significação essencial são despidas; há uma reinterpretação, por exemplo, da graça de Deus, passando a tratá-la como imperativo para o auto-engajamento: “Por isso, as passagens da Escritura que parecem conter uma submissão simplesmente passiva a um poder externo, operando em nós a santidade, deve interpretar-se de tal modo que daí se desprenda o seguinte: nós próprios devemos trabalhar no desenvolvimento da disposição moral em nós” (KANT, 2008, p. 59). O contexto histórico e salvífico do pecado, do arrependimento e da reconciliação e, com isso, a própria confiança na esperança de salvação que se baseia no poder retroativo de um Deus salvador, sai de cena, passando a ser retaguarda do dever que exige um esforço moral no interior do mundo. (HABERMAS, p. 2007b, p. 241)

No entanto, seguindo esta senda, se as tradições religiosas forem reduzidas, a um conteúdo puramente moral, pode-se objetar que a filosofia da religião se limita, na esteira da crítica da metafísica, à mera destruição de uma aparência transcendental. Como afirma Habermas (2007b, p. 242), Kant, porém, não permite que a filosofia da religião seja reduzida ao negócio da crítica da religião. Exatamente na passagem onde ele lembra à teologia que “a lei moral não [promete], por si mesma, nenhuma felicidade”, evidencia-se também um outro aspecto da filosofia da religião, construtivo, que consiste na possibilidade de ser capaz de encaminhar para a razão certas fontes religiosas das quais a própria filosofia pode extrair estímulos e, desta forma, aprender algo.

A mensagem religiosa oferece uma saída diante da proverbial insensibilidade de mandamentos morais válidos incondicionalmente, que se mostram impassíveis perante as

consequências do agir moral na história e na sociedade. Se a lei moral, de si mesma, não promete nenhum tipo de felicidade, a doutrina moral cristã, no entanto, preenche tal lacuna por meio da representação do mundo, no qual os seres racionais se entregam com todo empenho à lei ética, como um reino de Deus no qual a natureza e os costumes se harmonizam através de um autor sagrado que torna possível o bem supremo indeferido. Segundo a leitura de Habermas (2007b, p. 243), Kant faz uma tradução da representação bíblica do “reino de Deus” lançando mão do conceito metafísico de “bem supremo”, porém, não o faz na intenção de empreender uma crítica da metafísica, isto é, na intenção de recolocar em seu devido lugar uma razão especulativa divagadora. “Porque à filosofia da religião não interessa colocar limites à razão teórica, a qual é importunada por questões não respondidas, e sim, ampliar o uso da razão prática para além da legislação moral de uma rigorosa ética do dever, incluindo os postulados presuntivamente racionais de Deus e da imortalidade”. (HABERMAS, 2007b, p. 243)

Conforme Habermas (2007b, p. 256), Kant manipula todos os registros conceituais disponíveis para elevar a realização do bem supremo no mundo à categoria de um dever moral. E mesmo que o mandamento, segundo o qual cada um deve colocar como fim terminal de seu agir o maior bem possível no mundo não esteja contido nas próprias leis morais, ou seja, não possa ser justificado a partir da lei dos costumes, como é o caso de todos os deveres concretos, Kant gostaria de nos convencer de que no “respeito pela lei moral” já está implícita a “intenção dirigida ao bem supremo”. No entanto, “uma ética fundamentada deontologicamente, a qual entende todo o agir moral como um agir sob normas justificadas moralmente, não consegue subordinar, a seguir, a vontade autônoma, a qual se autovincula a compreensões morais, a uma finalidade”. (HABERMAS, 2007b, 247)

Como põe em relevo Habermas (2007b, p. 252), quando Kant descreve a passagem da fé eclesial para o domínio exclusivo da pura fé religiosa sob o aspecto de uma aproximação do reino de Deus, e o faz de tal maneira que as formas de organização eclesial já antecipam determinadas características de uma constituição futura, não combina com a rígida compreensão crítica da fé eclesial, segundo a qual, esta constitui simples “veículo” para a propagação da fé da razão. Além do mais, a “doutrina da religião aplicada” se utiliza do conceito racional de uma “comunidade ética”, que corresponde à ideia do reino de Deus sobre a terra, e obriga, dessa forma, a razão prática a superar o plano de uma simples autolegislação moral por intermédio de um “reino dos fins”, inteligível. (HABERMAS, 2007b, p. 253)

Kant procura desembaraçar-se desse forte dualismo entre dentro e fora, entre moralidade e legalidade, quando traduz a ideia de uma igreja geral, invisível e inscrita em

todos os tipos de associação religiosa para o conceito de “comunidade ética”. Como consequência de tal passo, o “reino dos fins” se libera da esfera da interioridade e assume uma figura institucional, em analogia com uma comunidade eclesial inclusiva e universal. Para Habermas (2007b, p. 245), essa passagem clarifica de modo significativo o fato de que a formação dos conceitos e teorias da filosofia depende de uma fonte de inspiração que se alimenta da tradição religiosa.

Na perspectiva proposta por Kant, o dever individual de promover o bem supremo transforma-se no dever de membros de comunidades distintas, já existentes, de se unir em um “Estado ético”, isto é, em um “reino da virtude” cada vez mais abrangente e inclusivo. Entretanto, para Habermas (2007b, p. 255), a razão não é capaz de recuperar a ideia de uma aproximação do reino de Deus sobre a terra lançando mão apenas dos postulados de Deus e da imortalidade.

Para Habermas (2007b, p. 256), a doutrina dos postulados deve sua existência à introdução de uma obrigação problemática que faz o “dever ser” ultrapassar a tal ponto o “ser capaz de” humano, que tal assimetria precisa ser compensada pela ampliação do “saber” acerca da fé. Tal estado de coisas reflete também o dilema no qual Kant se coloca por causa do conflito provocado por sua intenção de considerar a religião, ao mesmo tempo, como oponente e herdeira. De um lado, a religião é, para Kant, fonte de uma moral que satisfaz a medidas da razão; de outro lado, ela pode ser tida como um refúgio desde que a filosofia a purifique de qualquer obscurantismo e fanatismo. No entanto, a tentativa de uma apropriação reflexiva de conteúdos religiosos entra em conflito com o objetivo declarado da crítica da religião, que consiste em julgar filosoficamente sobre sua verdade e falsidade. Como afirma Habermas (2007b, p. 256): “A razão não pode realizar, ao mesmo tempo, duas coisas opostas: comer o bolo da religião e, ao mesmo tempo, conservá-lo”. No entanto, a intenção construtiva da filosofia da religião, kantiana, continua merecendo o interesse de Habermas quando sua questão é: “será que – na perspectiva de um pensamento pós-metafísico – o uso prático da razão poderia aprender algo da força de articulação das religiões mundiais?” (p. 256).

Para Habermas (2007b, p. 256-257), a tradução da ideia do poder de Deus sobre a terra para o conceito de uma república regida por leis virtuosas revela de maneira emblemática que Kant liga a delimitação crítica, e, ao mesmo tempo, autocrítica, entre saber e fé, com a atenção para a possível relevância cognitiva de conteúdos conservados em tradições religiosas. A filosofia moral de Kant, no todo, pode ser interpretada como tentativa de reconstruir o dever-ser categórico dos mandamentos divinos por um caminho discursivo. Em seu todo, a filosofia transcendental tem o sentido prático de transferir o ponto de vista

transcendente de Deus para uma perspectiva intramundana funcionalmente equivalente e “de conservá-la aí como ponto de vista moral. A tentativa visando desinflacionar racionalmente o modo da fé sem, contudo, liquidá-lo, também se alimenta de tal genealogia”. (HABERMAS, 2007b, p. 257).

3.6.1.2 Hegel, Schleiermacher e Kierkegaard: Habermas e perspectivas pós-kantianas da filosofia da religião

Habermas se concentra em três figuras influentes que, no entanto, não são herdeiras diretas de Kant: Hegel, Schleiermacher e Kierkegaard. Eles reagiram de modo inteiramente distinto às delimitações entre fé e saber, estabelecidas pela crítica da religião, de Kant. Estavam convencidos de que Kant, crítico da religião e filho do Iluminismo, tinha ficado preso a uma forma abstrata da *Aufklärung*, privando, dessa maneira, as tradições religiosas de sua verdadeira substância.

Como destaca Habermas (2007b, p. 258-259), se por um lado, Hegel entende a história das religiões no conjunto de suas práticas rituais e de seus mundos de representações, por outro lado, porém, as interpreta como genealogia de uma razão abrangente, cujo porta-voz é a filosofia. Além disso, ele elege as pretensões do esclarecimento filosófico para justificar o conteúdo de verdade da religião de acordo com as medidas da razão. Ao invés de uma apropriação seletiva de conteúdos religiosos isolados por uma razão consciente de seus limites, entra em cena a superação consciente da religião em seu todo. A filosofia reconhece o que é racional no pensamento representador da religião. No entanto, o encontro entre a filosofia e a religião na perspectiva de Hegel se torna desproporcional, uma vez que a filosofia impõe à religião, o parceiro aparentemente superior, um fardo pesado. De um lado, o conceito do espírito absoluto que se aliena em natureza e história, para recuperar-se reflexivamente nesse “outro” permite que a filosofia incorpore o pensamento fundamental do cristianismo e faça da encarnação de Deus o princípio do próprio pensamento dialético; por outro, isso, implica, um preço dobrado: 1) “a ultrapassagem dos limites da razão transcendental, traçados numa autocrítica, relançam a filosofia de volta à metafísica”; 2) “o fatalismo de um espírito que gira em torno de si mesmo fecha precisamente a dimensão escatológica de um novo começo, para o qual se dirige, apesar de tudo, a esperança de salvação dos crentes”.

Na ótica de Habermas (2007b, pp. 259-260), a dupla desilusão, (“da recaída na metafísica e a da retirada quietista de uma teoria que abandona a prática”) provocada pela teoria de Hegel levou os discípulos da esquerda hegeliana a radicalizarem a crítica da religião,

de Kant, num sentido materialista. À história idealista do desenvolvimento do espírito absoluto, Feuerbach e Marx contrapõem a visão de uma razão intersubjetiva, encarnada na linguagem e no corpo e situada na história e na sociedade. Além disso, atribuem primazia à razão prática, não à teórica. Habermas destaca que eles entendem a religião como um reflexo de condições vitais dilaceradas e como o mecanismo que permite à vida alienada ocultar-se de si mesma. À semelhança de Kant, novamente a ideia do reino de Deus sobre a terra, interpretada como comunidade ética, deve encontrar uma incorporação profana, agora na figura revolucionária de uma sociedade emancipada.

De um lado, a apropriação ateísta de conteúdos religiosos encontrou continuadores no marxismo ocidental. É possível identificar motivos teológicos, seja na filosofia da esperança de Bloch, fundada na filosofia da natureza, seja nos esforços de salvação, inspirados messianicamente de Benjamin, seja no negativismo de Adorno. De outro lado, certas concepções filosóficas encontraram, inclusive, ressonância no interior da própria teologia. Encontram-se nesse caso Johann Baptist Metz e Jürgen Moltmann. (HABERMAS, 2007b, pp. 260-261)

Como ressalta Habermas (2007b, p. 261), de Hegel até Marx e o marxismo hegeliano, a filosofia tenta, seguindo as pegadas semânticas do “povo de Deus”, deixadas para trás por Kant, apropriar-se do conteúdo de libertação coletiva disponível na mensagem de salvação judeu-cristã. Entretanto, para Schleiermacher e Kierkegaard, a salvação individual constitui o núcleo da fé. Ambos são cristãos, porém, pós-metafísicos. “O primeiro assume alternadamente dois papéis que Kant separara: o do teólogo e o do filósofo; o outro mergulha no papel do escritor religioso, passando a enfrentar os desafios de um Sócrates que filosofa à maneira kantiana”.

Como ressalta Habermas (2007b, pp. 261-262), diferentemente de Hegel, Schleiermacher respeita os marcos estabelecidos pela crítica à metafísica, empreendida por Kant. Ele compartilha com Hegel a reserva contra uma crítica que encontra na religião apenas uma moral. No que tange à crítica do conhecimento, Schleiermacher mantém firme a autorreferência da razão subjetiva. Ao elaborar, no horizonte dos conceitos fundamentais da filosofia da consciência, o sentido e o direito próprios do elemento religioso, ele promove um deslocamento da fronteira entre fé e saber para além da simples razão, tentando favorecer, com este caminho, a fé autêntica. Na qualidade de filósofo, não se interessa pelos conteúdos da fé religiosa (“a fé que se acredita”), mas se interessa pela questão: “o que significa, de um ponto de vista performativo, ser um crente?” (A fé pela qual se acredita). Como afirma Habermas (2007b, p. 262), “ele distingue entre uma teologia científica que elabora

dogmaticamente conteúdos nos quais se acredita e uma piedade devota que inspira e sirva de base à conduta de vida pessoal do crente.

Schleiermacher amplia a arquitetura das faculdades da razão kantiana. Contudo, ele cria um lugar transcendental próprio para a fé religiosa, o qual fica situado ao lado do saber, da inteligência moral e da experiência estética. A partir de então, surge a religiosidade da pessoa crente, ao lado das já conhecidas faculdades da razão. No sentimento da devoção, o crente torna-se imediatamente consciente de sua própria espontaneidade e de sua dependência pura e simples de um outro. Dessa forma, Schleiermacher põe à mostra o modo como a autocertificação e a consciência de Deus se cruzam. (HABERMAS, 2007b, p. 262)

Para Habermas (2007b, p. 262-263), a análise transcendental do sentimento de devoção proporciona à experiência religiosa uma base geral e independente, tanto da razão teórica como da prática, sobre a qual Schleiermacher elabora uma alternativa bem-sucedida para o conceito de “religião da razão” no iluminismo”. A experiência religiosa que lança bases na “consciência de si mesma imediata” pode exigir co-originariedade com uma razão que surge da mesma raiz. A filosofia transcendental da religiosidade, de Schleiermacher, possui, inclusive, vantagens, quando em confronto com o conceito de religião da razão, já que tem condições de atender ao pluralismo religioso na sociedade e no Estado sem prejudicar a positividade de tradições religiosas, ou seja, sem reduzir, nem eliminar o direito delas. O aspecto pietista da interioridade religiosa conduz ao segundo argumento, segundo o qual, “o sentimento antropológico e geral da dependência ramifica-se em diferentes tradições, tão logo o sentimento piedoso é articulado de uma certa maneira, isto é, alçado por sobre o umbral da expressão simbólica adquirindo a figura prática de uma fé praticada de modo eclesial na socialização comunicativa de crentes”.(HABERMAS, 2007b, p. 263). Para Habermas,

A compreensão filosófica de que todas as religiões têm a mesma origem racional abre para as igrejas – e para a interpretação dogmática dos respectivos credos eclesiais – a possibilidade de encontrar um lugar legítimo em cápsulas diferenciadas das sociedades modernas. Sob tal premissa, elas podem, sem nenhum prejuízo de sua respectiva pretensão de verdade vis a vis não crentes ou crentes de outras confissões, exercitar a tolerância recíproca, reconhecer a ordem secular do Estado liberal e respeitar a autoridade das ciências que se especializam num saber sobre o mundo. (HABERMAS, 2007b, p. 263)

A justificação filosófica da experiência religiosa em geral dispensa a teologia de ter que provar suas verdades. Provas da existência de Deus, metafísicas, como também especulações similares, são desnecessárias. E ao lançar mão dos melhores métodos científicos para a elaboração de seu núcleo dogmático, a teologia estabelece-se, sem empecilhos, nas

universidades, ao lado de outras disciplinas práticas. Todavia, como ressalta Habermas (2007b, p. 263), o protestantismo cultural do final do século XIX e do início do século XX chama a atenção para o preço pago por Schleiermacher por essa elaborada reconciliação entre religião e modernidade, entre fé e saber. A integração social da Igreja e a privatização da fé retiram da referência religiosa à transcendência seu poder de influenciar o mundo. Além disso, a adaptação moderadora da religião ao espírito da modernidade paralisa o agir solidário da comunidade religiosa que fica impossibilitada de exercer sua força de uma práxis reformadora do mundo, especialmente da energia de uma práxis revolucionária.

Na ótica de Habermas (2007b, p. 264), a obra de Kierkegaard apresenta-se como um contraponto ao pensamento de Schleiermacher com sua análise apaziguadora de uma existência devota e reconciliadora com a modernidade. Afirma que Kierkegaard compartilha, inicialmente, com Marx a consciência de crise que caracteriza uma modernidade inquieta. Distanciando-se, porém, dele, pois na sua perspectiva o caminho especulativo não consiste numa inversão da relação entre teoria e práxis, mas na confecção de uma resposta existencial à questão luterana dirigida a um Deus misericordioso, que o atormenta. A consciência do pecado, radicalizada, faz com que a autonomia da razão caia nas mãos do poder pura e simplesmente heterogêneo daquele Deus que é inacessível, atestado apenas pela história e que se comunica a si mesmo. Para Habermas (2007b, p. 265), “tal lance neo-ortodoxo que contradiz a auto-compreensão antropocêntrica da modernidade constitui um estágio extremamente importante na história da filosofia da religião inspirada em Kant. Porquanto ele fortalece o traçado de limites entre a razão e a religião, desta vez partindo do continente da fé da revelação”.

Ao desenvolver este procedimento demarcatório, Kierkegaard emprega a autolimitação transcendental da razão kantiana contra o próprio antropocentrismo que lhe é inerente. Não é papel da razão traçar limites à religião, já que a experiência religiosa indica à razão o limite que ela não pode ultrapassar. No entanto, Kierkegaard entende que a razão só pode ser combatida com suas próprias armas. Por isso, ele elege um personagem, ele precisa convencer “Sócrates”, que é a figura de seu próprio opositor kantiano, de que a moral da consciência, pós-convencional, só poderá tornar-se um ponto de cristalização de uma conduta de vida consciente quando for inserida em uma auto-compreensão religiosa. (HABERMAS, 2007b, p. 265)

O fracasso desesperado do último ato de força, do querer ser “si mesmo” que se apruma sobre si mesmo, tem como finalidade mobilizar o espírito finito para a transcendência de si mesmo e, com isso, também para o reconhecimento da dependência de um outro em

sentido absoluto, no qual se fundamenta a própria liberdade. Tal reviravolta marca a virada, isto é, a superação da autocompreensão secularizadora da razão moderna. “A razão que reflete sobre o fundamento mais profundo descobre sua origem num outro; e ela tem de reconhecer tal poder, que é também um destino, a fim de não perder sua orientação no beco sem saída de um híbrido apoderar-se de si mesma”. (HABERMAS, 2007b, p. 266).

Como põe em relevo Antonio Estrada (2004, p. 149), o conceito de alteridade de Kierkegaard refere-se ao si mesmo da consciência, o que corresponde ao Deus cristão. A relação entre Deus e o homem se converte no princípio do qual deriva a identidade do sujeito humano. Habermas aceita essa contribuição da dimensão religiosa à concepção de sujeito. Isso permite passar de uma representação objetual e substancialista da pessoa, própria do objetivismo grego, a outra na qual já se anuncia a relação entre sujeitos como primária, desbancando a relação entre sujeito e objeto. A relação com Deus, a busca do Absoluto, aponta para o caráter intencional da consciência. Kierkegaard mantém a separação estrita entre filosofia e religião, porém não tem tentações ontoteológicas nem pretensões metafísicas abrangentes, mas que toma consciência dos limites do pensar mesmo.

Se em Schleiermacher, tal conversão da razão tem início na autoconsciência de um sujeito que conhece e age, em Kierkegaard tem início na historicidade da autocertificação existencial. Em ambos os casos, uma razão que se torna consciente dos seus limites ultrapassa a si mesma, indo em direção a um outro: seja no sentimento da dependência protegida de um elemento cósmico que tudo abrange ou seja na esperança desesperançada em um evento histórico de salvação. A diferença decisiva consiste no fato de que enquanto Kierkegaard entende a conversão da razão como abdicação da razão perante a autoridade do Deus cristão que se comunica a si mesmo; Schleiermacher mantém a visão antropocêntrica e fundamenta filosoficamente a experiência religiosa primordial, da qual derivam as tradições positivas da fé. (HABERMAS, 2007b, p. 266)

Como põe em relevo Habermas (2007b, p. 267), para Karl Barth, tal compreensão filosófica da religiosidade e da religião constitui pura e simplesmente “incredulidade”, uma vez que a revelação cristã é, pura e simplesmente, “superação da religião”. Barth e Bultmann concordam com Kierkegaard, no intuito de destacar, com perseverança, o sentido normativo próprio da fé na revelação e a existência da fé cristã contra a corrente do pensamento histórico, contra a pressão de secularização da sociedade e contra a privatização da fé. Eles advogam a oposição irreconciliável entre fé e saber. No entanto, tal confrontação se desdobra sobre a base de um pensamento pós-metafísico, o qual é capaz de impedir que a crítica à modernidade seja vítima das presas do antimodernismo reacionário.

De outro lado, a filosofia da existência assume o legado de Kierkegaard. Ela segue o caminho para uma ética que caracteriza o modo histórico de uma conduta de vida consciente e autocrítica como sendo puramente formal. Karl Jaspers tenta reconstruir em termos racionais a tensão radical que se estabelece entre a transcendência e o elemento intramundano na visão secular de uma “clarificação da existência”. E a consequência de seu pensamento que se contabiliza na equiparação da pretensão de validade das proposições filosóficas ao status de verdades de fé é que generaliza para toda a filosofia o conceito kantiano de “fé da razão”, talhado para os postulados de Deus e da imortalidade, e distingue a “fé filosófica” do modo de conhecer da ciência. Tal procedimento propicia uma similaridade familiar entre as doutrinas filosóficas e as tradições religiosas. Ambos os lados se encontram na contramão dos poderes da fé. A filosofia pode, no máximo, esclarecer o caráter dessa disputa; mas não é capaz de decidir a própria disputa com argumentos. (HABERMAS, 2007b, p. 267)

Habermas (2007b, 268) afirma que a filosofia da religião de Kant se torna atual quando a mesma é colocada na perspectiva de uma ameaça que coloca em risco o bom conteúdo normativo da modernidade configurada no Ocidente. Hegel caracterizou as conquistas da modernidade lançando mão dos conceitos “Autoconsciência”, “autodeterminação” e “autorrealização”. Atualmente, no entanto, aquela consciência normativa está em risco porque sofre ameaças, não somente “a partir de fora” em função das pretensões reacionárias de uma contra-modernidade fundamentalista, mas também “a partir de dentro” pela própria modernização que está descarrilhada. Como já discutido anteriormente, a divisão do trabalho entre os mecanismos integradores do mercado, da burocracia e da solidariedade social perdeu o equilíbrio, o que favoreceu um deslocamento na direção de imperativos econômicos que estimulam apenas um tipo de convivência dos sujeitos agentes entre si, isto é, a convivência orientada pelo sucesso. A familiarização com novas tecnologias que interferem profundamente nos substratos da pessoa humana, os quais eram tidos, até então como “naturais” alimenta além disso, uma auto-compreensão naturalista nos sujeitos que vivem e se comunicam entre si. Tal abalo da consciência de normas pode ser percebido também na insensibilidade cada vez maior diante das patologias sociais, com relação à uma vida fracassada em geral.

Para Habermas (2007b, p. 269), uma filosofia que alcançou a sobriedade em termos de metafísica não tem mais condições de compensar tal falta, a qual já tinha sido apontada por Kant. A filosofia já não dispõe mais daquele tipo de argumentos capazes de eleger uma única imagem de mundo motivadora, e de colocá-la, em seguida, acima de todas as outras. Não há uma imagem de mundo capaz de preencher expectativas existenciais, de orientar

normativamente uma vida em sua totalidade ou de oferecer consolo. Já se averiguou que Kant, ao formular sua doutrina dos postulados da religião, pretendia extrair da razão prática mais do que ela realmente poderia suportar.

Na visão de Habermas (2007b, p. 269), o que Kant pretendia com o modo da fé racional tem mais relação com a compreensão de si mesmo de membros de comunidades religiosas e de grupos culturais em geral, os quais são determinados por fortes tradições que cunham a identidade. Esse modo de fé equivale aos enfoques proposicionais que nós assumimos perante modos de vida que são nossos e, por isso, tidos como autênticos. Nós só assumimos modos de vida quando temos a certeza a respeito dele, ou seja, quando estamos convencidos de seu valor. Entretanto, existe atualmente uma pluralidade de modos de vida autêntica, de tal maneira que, nesse contexto, a certeza e a validade em termos de verdade não coincidem. Por mais certos que estejamos de nossa auto-compreensão existencial, não podemos confundir juízos de valor, subjacentes, com convicções morais generalizáveis (ou, muito menos ainda, com proposições teóricas). De qualquer forma, nós não atribuímos a orientação de valores, que tem para nós, e para outros tal como nós, uma significação existencial que tenha a pretensão ao reconhecimento universal.

Como acentua Habermas (2007b, p. 269-270), é preciso admitir inicialmente, contra Kant, que as representações do Reino de Deus ou de uma “comunidade ética” surgem sempre no plural. É necessário saber que não foi Hegel, e sim o Kant da filosofia da religião, quem se deu conta que a moral da razão, que surge no singular, e a institucionalização jurídico-constitucional dos direitos humanos e da democracia necessitam de uma inserção no complexo contexto de uma forma de vida. Portanto estes ganham força pelo fato de estarem inseridos nos mais diversos contextos de imagens de mundo e de modos de vida, nos quais estão inscritos objetivos finais que concorrem entre si. Existe entre eles um dissenso já pressuposto pela própria razão, que deve ser trazido numa linguagem adequada dos discursos públicos, a fim de evitar que eles fiquem se chocando de modo violento ou que leve à inimizade surda. Nesse patamar, a filosofia, no papel de uma tradutora, pode promover um acordo moral, jurídico e político caso ela consiga esclarecer a diversidade legítima dos projetos de vida substanciais de crentes, de descrentes e de crentes que creem de forma diferente sem assumir a postura de um concorrente que sabe mais do que os outros. “Nesse papel de intérprete, ela pode, inclusive, contribuir para renovar sensibilidades, pensamentos e motivos que se originam, é verdade, de outras fontes, mas que permaneceriam encapsulados caso o trabalho conceitual filosófico não os trouxesse à luz da razão pública”. (HABERMAS, 2007b, p. 270)

Assim, conforme Habermas (2007b, p. 270), a filosofia da religião, de Kant, estabeleceu medidas para dois papéis distintos da razão: para a contenção autocrítica de uma razão que estabelece limites e para o “papel maiêutico” de uma apropriação discursiva e pública dos potenciais particularistas encapsulados em linguagens especiais. Sendo assim, para trazer à tona a luz que tal filosofia da religião pode lançar sobre a constelação formada pela fé e o saber em nossas sociedades pós-seculares faz-se necessário levar em consideração também a história de sua repercussão. Em cada uma das três seguintes linhas citadas acima, a do marxismo Hegeliano, do protestantismo cultural e da dialética da existência, destaca-se um aspecto diferente de tal constelação modificada.

Sob o ângulo do olhar genealógico de Hegel que “consegue decifrar imagens sugestivas e a narrativa densa das religiões mundiais interpretando-as como história de um espírito que está à espera de uma apropriação reflexiva mediante o trabalho do conceito”, (HABERMAS, 2007b, p. 270) a filosofia pode escavar, ainda hoje em dia, em tradições religiosas não-compreendidas e em práticas da vida da comunidade, intuições, perspicazes compreensões, sensibilidades de formas de trato, possibilidades de expressão, às quais não são totalmente estrangeiras à razão pública, e que são muito enigmáticas, o que impede a sua aceitação pura e simples pelo círculo comunicativo da sociedade como um todo. No entanto, perante uma consciência normativa que se encontram em via de encolhimento, tais conteúdos podem adquirir força regeneradora, caso se desenvolvam, a partir desse fundo, novos conceitos formadores de perspectiva. Por essa via, conceitos tais como “positividade”, “alienação” ou “reificação”, que não escondem a sua procedência do pecado original e na proibição de criar imagens, conseguiram, em seu tempo, modificar uma percepção geral. Estes conceitos permitiriam, “de um lado, que a marcha triunfal da modernização capitalista fosse visualizada numa outra luz, e que os sentidos, os quais não conseguiram mais captar patologias sociais, fossem sensibilizados. O uso crítico de tais conceitos tirou o véu da normalidade que cobria as condições transformadas em hábito”. (HABERMAS, 2007b, p. 271)

Se por um lado, Kant, Hegel e Marx fizeram com que a consciência secular sentisse o aguilhão da herança religiosa, por outro lado, Schleiermacher e Kierkegaard foram os primeiros a exigir da filosofia que aceitasse a religião como uma parceira que estava situada no mesmo nível. Eles liberaram o cristianismo das amarras que o prendiam à metafísica grega e o criticaram ou defenderam, ao nível de um pensamento pós-metafísico kantiano, contra os eruditos e os indiferentes entre seus detratores. (HABERMAS, 2007b, p. 72)

De sua parte, Schleiermacher explica por que a religião não deve ser tratada como algo simplesmente passado e fechado à complexidade da modernidade. Ele se propõe a mostrar como a Igreja, a consciência religiosa e a teologia podem afirmar-se, no seio de uma diferenciação cultural e social, assumindo a qualidade de figuras contemporâneas e, inclusive, funcionalmente específicas. Para Habermas (2007b, p. 272), neste sentido, Schleiermacher desponta como um precursor no cenário da consciência de uma sociedade pós-secular que procura estar em sintonia com a continuidade da religião num ambiente em vias de secularização. Simultaneamente, ele realiza, como que a partir de dentro, uma modernização da consciência religiosa que se afina com as condições normativas inalienáveis do direito pós-convencional, com o pluralismo de visões de mundo e com o saber de mundo institucionalizado cientificamente. “Sem sombra de dúvida, Schleiermacher, ao tentar uma reconciliação entre religião e modernidade utilizando meios filosóficos, aproxima-se de uma filosofia que pretende farejar na fé elementos do saber”. (p. 272)

Quanto a Kierkegaard, pode-se dizer que ele foi o primeiro a confrontar o pensamento pós-metafísico com a heterogeneidade insuperável da fé que nega radicalmente a visão antropocêntrica do pensamento filosófico, o qual toma como ponto de partida a interioridade. Através deste desafio, a filosofia obtém uma relação dialética com o âmbito da experiência religiosa. O núcleo dessa experiência não se deixa perscrutar pela intervenção secularizadora de uma análise filosófica. Uma “transcendência” que irrompe no mundo a partir de fora evade-se da faculdade cognitiva. Por meio desse conceito, a filosofia circunscreve o abissal e o ascendente, inerentes à energia utópica, reinterpretando-os como promoção do bem supremo, sobre cuja fonte uma razão destranscendentalizada não possui mais nenhum poder. Por enquanto para ela só é possível a reconstrução de uma transcendência discursivamente, a partir de dentro. (HABERMAS, 2007b, pp. 272-273)

Conforme Habermas (2007b, p. 273), a autocrítica da razão, de Kant, não tinha como tarefa apenas clarificar a relação entre razão teórica e prática, mas também a de evitar que a própria razão, em seu uso teórico e prático justificados, não caísse nas extravagantes pretensões de conhecimento metafísicas, de um lado, e das certezas da fé religiosa, de outro lado. “Tais determinações das fronteiras do pensamento pós-metafísico (e pós-cristão) podem servir nos, ainda hoje, como medida, a partir do momento em que pretendemos obter orientação, na paisagem filosófica atual, sobre as relações entre fé e saber”.

Na intenção de obter indicadores de caminho para uma localização genérica, Habermas (2007b, p. 273) faz uma distinção entre três tipos de correntes de pensamento: 1) aquelas que retornam à tradição da metafísica situando-se antes das fronteiras traçadas por

Kant; 2) as que respeitam as fronteiras do pensamento pós-metafísico; 3) e as que ignoram tais fronteiras à medida em que saem delas e imergem num pensamento criador de fronteiras.

Quanto aos que fazem parte da primeira corrente, pode-se apontar para aqueles para os quais se voltam mais ainda para uma onto-teologia medieval, como no caso de Carl Schmitt¹⁵¹. Pode-se ver, no entanto, que a re-obtenção da tradição da metafísica ocidental nem sempre aponta para os inícios gregos. Como afirma Habermas (2007b, p. 274), trata-se, neste caso, antes de qualquer coisa, “da justificação metafísica de proposições fundamentais de doutrinas monoteístas, como era feito antes no neotomismo e como ainda acontece, hoje em dia, na filosofia islâmica. Em determinadas interpretações, é possível detectar um hegelianismo teológico ou a ontologia analítica como continuação apologética clássica com outros meios”.

No caso da segunda corrente, Habermas (2007b, p. 276) caracteriza como pós-metafísicas num sentido substancial, portanto, não apenas num sentido puramente metódico, o qual atinge apenas os procedimentos e os meios do pensamento, as posições agnósticas que estabelecem uma rigorosa distinção entre saber e fé, porém, sem eleger, porém, a validade de uma determinada religião (como é o caso da apologética moderna) e sem negar (como no caso do cientificismo) a essas tradições em geral um possível conteúdo cognitivo. Ele faz ainda uma distinção entre princípios racionalistas que suprassumem a substância da fé no conceito filosófico (no caso dos seguidores de Hegel) e princípios dialógicos que se comportam diante das tradições religiosas de uma maneira, ao mesmo tempo, crítica e disposta a apreender (como é o caso de Karl Jaspers).

Para Habermas (2007b, p. 276-277), tal divisão pode servir de auxílio quando se pretende enfrentar a seguinte questão: “será que a filosofia pode decidir por si mesma o que é verdade na religião e o que não é? Ou será que ela deixa as questões internas de validade da religião entregues às disputas de uma apologética racional, limitando-se a conservar conteúdos cognitivos extraídos das tradições religiosas?” Ele tem na conta de “cognitivos”, nesse sentido, todos os conteúdos semânticos traduzíveis em um discurso que não faça parte do conjunto de verdades da revelação. Nesse discurso, contam apenas argumentos “públicos”, por conseguinte, argumentos capazes de convencer também os que se encontram fora de uma comunidade particular de fé. A separação metódica dos dois universos de discurso combina com a abertura da filosofia para possíveis conteúdos cognitivos da religião. A “apropriação” acontece quando não há nenhuma intenção de intromissão ou de “assunção hostil”. Em tal

¹⁵¹ A respeito de Carl Schmitt ver Habermas (2015c, pp. 210-215).

delimitação, ao mesmo tempo clara e tolerante, em relação à dogmática religiosa reflete-se, além do mais, o estado de consciência de cidadãos seculares conscientes de estarem vivendo numa sociedade pós-secular. Nessa atitude, a auto-compreensão pós-metafísica de cunho kantiano distingue-se do neopaganismo, o qual se reporta com ou sem razão, a Nietzsche.

Quanto à terceira corrente, pode-se dizer que o nexos, quase sempre implícito, entre posicionamentos quanto à religião, de um lado, e posicionamentos quanto à modernidade, de outro lado, eclode explicitamente no arraial pós-moderno dos herdeiros de Nietzsche. Na modernidade, agarrada a si mesma e esquecida das tradições, deve culminar “uma história da queda que já se constata nos inícios da metafísica e da religião, com Sócrates e Moisés. Resulta desse diagnóstico do tempo o escalonamento nivelador da religião – ela deve ser, do mesmo modo que a metafísica expressão do esquecimento do ser”. (HABERMAS, 2007b, p. 277)

A especulação neopagã sobre “a chegada ou a fuga dos deuses” é obrigada a apropriar-se de uma retórica na qual a força do argumento convincente foi substituída pela autoencenação evocadora do “grande e oculto Indivíduo”. Ironicamente, nesses casos somente encontramos à nossa disposição um único vocabulário, a saber, o escatológico! O Heidegger tardio utiliza claramente as seguintes expressões: susto, risco e salto, decisão e serenidade, recordação e arrebatamento, privação e chegada, entrega e dádiva, acontecimento e volta. Ao mesmo tempo, ele se vê obrigado a borrar os vestígios da procedência de tal jogo de linguagem. (HABERMAS, 2007b, p. 278)

Para Habermas (2007b, p. 278), 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’”.

3.6.2 Habermas e Schelling

Há uma intuição fundamental que Habermas herda da tradição hebraica vinda de Schelling, por exemplo, a ideia de um Deus que se contrai, se encolhe para que o mundo exista – a ideia de um ego que se retrai para que o outro exista. Tal intuição pode ser vislumbrada na situação ideal de comunicação na qual é necessário que um “eu” (*ego*) se retraia para que um “outro” (*alter*) se expresse, se coloque. No seu texto “A passagem do

idealismo dialético ao materialismo: a ideia de Schelling de uma contração de Deus e suas consequências para a filosofia da história” no livro *Teoria e Práxis*, Habermas destaca que com o início materialista-histórico da construção da contextura do mundo como um processo teogônico, nada faria sentido, não haveria ganho se a “matéria não pudesse ter sido concebida ao mesmo tempo como matéria do próprio absoluto e como condição de possibilidade de uma ruptura no absoluto” (2013b, p. 287). Embora na linguagem mítica das tradições da mística judaica e da protestante, Schelling já havia encontrado pontos de apoio em tradições apócrifas, nas quais essa relação requerida já havia sido pensada primariamente. Para Habermas três *topoi* são importantes nesse contexto:

[...] a representação de uma natureza em Deus depois da retração de Deus em si mesmo, de uma autorreclusão de Deus; e finalmente, a da queda do primeiro homem, que arrastou consigo a criação, inaugurando a história para a finalidade de restaurar um estado originário. Todos os três estão ligados de um modo particular com a intuição de uma força contrativa, de uma contração. (HABERMAS, 2013b, p. 288)

Como põe em relevo Habermas, Schelling se deixa ser levado pela experiência de corrupção de nosso mundo; os *topoi* referidos acima são apropriados para elaborar essa experiência em linguagem filosófica. “Pela dor da vida, contudo, sentimos também um pouco da nostalgia “de um bem desconhecido, sem nome” – a qual nós mesmos partilhamos”. (HABERMAS, 2013b, p. 291)

Schelling aponta para a força de contração, que reina, que age em todo ente, a base que sustenta a toda existência. Na medida em que essa matéria se ajusta ao amor, este encontra sua essência; mas se ela, porventura, se coloca acima do amor, o abuso passa a dominar, e com ele aquela violência do externo sobre o interno a respeito da qual o mundo corrompido dá pleno testemunho. (HABERMAS, 2013b, p. 293)

Como ressalta Habermas, na ótica de Schelling, “a inversão dos princípios e a corrupção do mundo devem ter acontecido no exercício de uma liberdade que é como Deus, mas não é o próprio Deus – um alter Deus, a saber, Adam Kadmon, o primeiro homem”. Habermas defende “que a construção desse alter Deus é o verdadeiro tema da filosofia de As idades do mundo”. Nas suas palavras,

Schelling procura construir um Deus que no começo não é nada mais que Deus – e que, portanto, não pode ter em si ou fora de si outra coisa senão aquilo que ele mesmo já é; de sua onipotência inicial, porém, pode ser pensado como proveniente um outro Deus, precisamente aquele primeiro homem dotado de uma absolutez própria de Deus. [...] esse outro Deus se encarrega da tarefa prometeica de, ..., produzir uma vez mais a criação corrompida, agora, no entanto, por força de uma natureza que corrompeu a si

mesma, ou seja, historicamente. Na queda do outro Deus, o Deus originário é arrastado junto e entregue à história; seu próprio destino é largado ao sujeito dessa história, a humanidade social. Já para a Cabala, o Messias era considerado meramente o selo posto sobre um documento que os próprios homens têm de escrever”. (HABERMAS, 2013b, p. 294-295)

Como mostra Habermas (2013b, p. 295), Schelling apresenta esse Deus no primeiro fragmento de *As Idades do Mundo*; “neste ponto, a categoria mística de contração lhe serve como meio construtivo” (SCHELLING *apud* HABERMAS, 2013b, p. 296). A primeira vontade atuante é aquela em que Deus se contrai; o começo é uma contração de Deus. Como uma versão do Gênesis afirma: “Na tração reside o começo. Todo ser é contração”. Reiteradamente Schelling busca tornar plausível seu materialismo metódico. Nas palavras de Schelling:

No desenvolvimento, o mais baixo é necessariamente anterior ao mais elevado; a força originária negadora e inclusiva tem de ser para que exista algo que segure e erga ao alto a benevolência do ser divino, que do contrário não poderia ser revelada. Portanto, mesmo a ira tem de ser necessariamente anterior ao amor, o rigor anterior à suavidade, a força anterior à doçura. A prioridade se encontra em proporção inversa com a superioridade. (SCHELLING *apud* HABERMAS, 2013b, p. 296-297)

Ainda fazendo referência a uma perspectiva da alteridade de Deus, conforme Habermas, Schelling aponta para a contração no sentido de Isaak Luria, que fazia referência a retração de Deus em si mesmo não tanto como um fechamento, mas antes como a liberação do próprio lugar em favor de um outro. “Trata-se de uma contração na dimensão superior do tempo, que ultrapassa a primeira contração, por assim dizer espacial, e, como tal, a recupera em si mesma, para rebaixada e convertida em potência, pôr em liberdade na atualidade o que antes encontrava encarnado”. (HABERMAS, 2013b, p. 300-301)

Como ressalta Habermas (2013b, p. 302), em virtude do amor, Deus tem de expor-se ao perigo de que sua imagem reflexa lhe falte e dissolva efetivamente o elo de princípios que era indissolúvel no próprio Deus. Dessa forma, “explica-se aquele factum brutal de uma inversão a respeito da qual nos instrui imediatamente um mundo corrompido, um mundo que escorregou das mãos de Deus, um mundo cuja história está sob responsabilidade do ‘Deus invertido’ da humanidade social”.

Ao analisar as consequências da ideia de uma contração de Deus para a filosofia da história, Habermas (2013b, p. 303) destaca que a categoria de ‘idades do mundo’ que surge da contração de Deus serve de caminho para a construção de uma história cuja historicidade, em certo aspecto, é levada tão a sério que nela “a entrega do absoluto à história é coisa decidida”, por outro lado, no entanto, a origem dessa categoria a partir de Deus permanece ainda

bastante irreconhecível que uma “contração definitiva do Deus invertido iria provocar a restauração do mundo corrompido”.

As consequências filosófico-históricas que interessam a Habermas da ideia de Schelling de uma contração de Deus podem ser exemplificadas inicialmente em termos de história da religião, recorrendo-se ao sabatianismo.

O movimento herético, que abalou o judaísmo ortodoxo ao longo do século XVIII, remonta aos anos 1665 e 1666, quando Sabbatai Zevi deu-se a conhecer primeiramente como Messias e depois, convocado pelo sultão, converteu-se ao islã. [...] O próprio Messias tem de descer ao reino do mal para explodir como que por dentro o cárcere do amor divino aprisionado”. (HABERMAS, 2013b, p. 310)

Como destaca Habermas, o idealismo misticamente inspirado de Schelling se encontra, por volta de 1811, ao mesmo tempo próximo e distante das consequências de um materialismo ateu. Se, por um lado, a humanidade, na qualidade de *alter Deus*, faz sua própria história, como Deus invertido, no entanto, ela rompe o vínculo com a natureza e perde a possibilidade de dispor sobre ela. Diante disso, pergunta: como a humanidade poderá romper então o poder do externo sobre o interno de outro modo a não ser concorrendo externamente com o externo e fazendo a mediação de si mesma com a natureza pelo esforço que, nas palavras de Schelling, se dirige a conservação do fundamento exterior da vida, isto é, pelo trabalho social? (HABERMAS, 2013b, p. 311)

O Deus de *As idades do mundo*, que no início dispõe sobretudo, mas se priva de exercer domínio sobre qualquer que lhe seja semelhante, que é tão pouco senhor que se mostra incapaz de renunciar à dominação em virtude do amor;

[...] o Deus, que por isso começa a criação do mundo para produzir um *alter ego* que, contudo, obstinadamente o rejeita e que, em seu próprio lugar, tem de reparar a criação do mundo e conduzi-la até à ‘perfeita personalização de Deus’, isto é, até aquele momento em que uma humanidade divinizada se deixa finalmente vincular ao Deus que veio a ser homem; esse Deus é como que configurado para ser decifrado, por seu turno, como *alter ego* da humanidade. (HABERMAS, 2013b, p. 313)

Ao refletir a respeito da doutrina das potências da filosofia tardia de Schelling, Habermas (2013b, p. 316) observa que como a única saída para a especulação elaborada em *As idades do mundo*, levada até os limites do idealismo, apresenta-se o retorno à outra versão, já apresentada no texto de 1810, de uma redenção do mundo por através do Deus revelado. No entanto, o recurso salvador à ideia de revelação leva necessariamente a uma elaboração totalmente diferente da filosofia de *As idades do mundo*. Diante de uma humanidade que

carece inevitavelmente da revelação cristã faz necessário um Deus correspondente que nunca pode ser consumido completamente pela história.

Na última versão, a única autorizada, de *As idades do mundo*, a contração vale apenas para a natureza em Deus, não para o próprio Deus [...] Um Deus reservado dessa espécie se encontra suficientemente acima de todos os riscos e catástrofes, a fim de também poder socorrer de novo uma criação decaída. O sinal da criação já não é mais a contração, mas a condescendência de Deus. (HABERMAS, 2013b, p. 316)

Já que na filosofia do jovem Schelling, Deus corria o risco de ser abandonado àquele outro absoluto, à humanidade que age na história, na sua filosofia tardia ele “selou um seguro de vida metafísico contra o perigo de um começo absoluto a partir da matéria”. (HABERMAS, 2013b, p. 319). O mundo vai perdendo seu caráter catastrófico na medida em que Deus se encontra em maior segurança. Nessa perspectiva, até mesmo a queda do homem passa a ser interpretada segundo a ideia de ato e potência: o mundo ideal originado dos três princípios encontra sua unidade em um quarto princípio no homem, uma causa final de ordem superior. Esta causa se relaciona com as três primeiras causas como o ato se relaciona com a potência. “Tão logo o homem se apreende como o Deus que veio a ser, a fim de ser como Deus, ele atualiza o mundo inteligível, convertendo-se em um mundo exteriormente existente”. (HABERMAS, 2013b, p. 319)

Para Habermas (2013b, p. 322), no Schelling tardio, a catástrofe é normalizada ontologicamente. A filosofia já não busca mais o começo absoluto em virtude do fim da corrupção, ela busca o ser como o que é constante e certo perante e acima de tudo. Assim, ele volta a obrigar a filosofia a cumprir sua tarefa tradicional, que desde Aristóteles se põe explicitamente; no entanto, aquele interesse que noutra momento determinaria a filosofia de *As idades do mundo* não se deixa reprimir facilmente. No final, “ele acaba se afirmando até mesmo contra o interesse teórico de uma forma tão eficaz que o sistema se rompe nesse conflito em duas partes: em uma filosofia negativa e em uma positiva”. (HABERMAS, 2013b, p. 322)

Habermas (2013b, p. 322) aponta para uma cisão do sistema de Schelling por causa da discrepância entre questionamento ontológico e necessidade prática. Ressalta que a doutrina dos princípios de Schelling tem um sentido tanto teogônico-cosmológico como transcendental. Ela diz respeito tanto ao contexto da história da evolução do ente como à cognoscibilidade completa de suas leis. Entretanto, Schelling só pode equiparar o sentido transcendental da doutrina dos princípios com seu sentido teogônico, se a razão infinita estiver em unidade com a razão divina. No entanto, Schelling não esquecera completamente o

“discernimento triplo de sua filosofia, conduzido pelo interesse prático: a) o discernimento sobre a facticidade de um mundo que escapa à compenetração racional com um resquício obscuro e inconcepto; b) o discernimento sobre a indecidibilidade de um processo histórico que faz surgir a cada instante, de maneira inconclusa, passado e futuro de uma só vez; c) o discernimento sobre a corrupção das condições na origem contingentes e permanentemente irreconciliadas e sobre a fugacidade fundamental de nossa corrupção. (HABERMAS, 2013b, pp. 323-324)

Schelling recorre a possibilidade de todas as coisas, independentemente da realidade divina, mas fundada na essência dela. Retorna ao âmbito da metafísica pré-crítica a fim de tornar plausível, com base nessa diferenciação das duas faculdades divinas: que o espírito humano é semelhante a Deus, mas, como pessoa, permanece ao mesmo tempo submetido à vontade divina. De um lado, a necessidade teórica de conhecer a contextura universal do ente em seu todo só pode ser satisfeita sobre o fundamento do idealismo absoluto, de outro, a necessidade prática do conceito histórico de um mundo irreconciliado pode ser satisfeita somente com a suspensão desse fundamento. (HABERMAS, 2013b, p. 326).

3.6.3 Habermas e Martin Buber

No seu texto *Martin Buber – a filosofia do diálogo no contexto histórico de sua época*¹⁵², Habermas (2014, pp. 53-54) se propõe a falar não sobre o escritor religioso ou o sábio profético, nem sobre o sionismo ou pedagogo popular que Martin Buber foi, mas sobre o filósofo¹⁵³. No ponto central dessa discussão está a relação entre Eu e Tu, em torno da qual se cristalizou seu o pensamento filosófico. 1) O lugar do seu pensamento na história da filosofia; 2) o peso sistemático da sua ideia fundamental, lançando mão das consequências que foram tiradas dessa abordagem, com total independência em relação aos próprios interesses de Buber; 3) os efeitos peculiares de tradutor do escritor religioso; “pois no caso de Martin Buber, a fundamentação humanista de seu sionismo se explica pela transferência de conteúdos religiosos para conceitos filosóficos, com os quais fazemos enunciados universais, independentes das comunidades religiosas”.

Segundo Habermas (2014, p. 56), no pensamento de Buber, a relação interpessoal com Deus como o “Tu eterno” estrutura a rede de relações linguisticamente encaminhada na qual cada pessoa se encontra desde o início, na qualidade de alguém que se coloca diante de outras pessoas: “Ser homem significa ser o ser que está na frente”. (BUBER *apud* HABERMAS, 2014, p. 56). A relação interpessoal de uma primeira pessoa com a segunda, de um “Eu” com o “Tu”, é de natureza diferente da relação objetivante de uma terceira pessoa em relação a um objeto, de um “Eu” com um “Algo”. Pois a relação interpessoal exige o entrelaçamento recíproco de perspectivas que os participantes dirigem uns aos outros, no qual cada um pode

¹⁵² HABERMAS (2014, pp. 49-72).

¹⁵³ Cf. Buber escrevera uma dissertação sobre Nikolas von Kues e Jakob Böhme. Abstraindo seu amor pelo chassidismo, que respondera ao aparecimento das seitas franquistas inspiradas por Sabbatai Zwi, coloca-se a questão de saber se Buber já pressentia na época algo daquela afinidade desconcertante entre os imaginários de Jakob Böhme e a mística judaica, à qual Gershom Scholem apontaria mais tarde, com a anedota sobre a visita do pietista suábio Friedrich Christoph Oetingen ao cabalista Koppel Hecht no gueto de Frankfurt. A abertura para o discernimento filosófico que determinará a obra ulterior é descrita por Martin Buber como uma espécie de conversão que se estende para além dos anos da Primeira Guerra Mundial. Se até então ele interpreta sua experiência religiosa fundamental de maneira mística, como êxtase em uma situação extraordinária, depois dessa virada ele passou a temer mais a difusão do Eu próprio no interior da unificação como o “transbordar” do espírito divino. No lugar desse contato absorvedor e dissolvente, iria entrar agora uma relação com Deus de certo modo normalizada com a prática de orações insistentes, embora não nivelada. Essa relação daquele que ora com Deus como uma segunda pessoa, e isso se torna importante para o pensamento filosófico posterior, é mediada por palavras e pela “palavra”. O velho Buber descreve o abandono da mística com palavras rudes: “Desde então eu abandonei o ‘religioso’ que não é nada senão a exceção. A extração, a exaltação ou o êxtase [...] O mistério não é mais revelado [...] ele fez sua morada aqui onde tudo acontece da maneira que acontece. Eu não conheço nenhuma plenitude, mas cada momento moral é plenitude de reivindicação e responsabilidade. Embora longe de ser capaz disso, sei que na reivindicação eu sou reivindicado e posso responder na responsabilidade [...] Se esta é a religião, então é simplesmente tudo o que é vivido em sua possibilidade de diálogo”. Essas palavras resumem o impulso para aqueles apontamentos em que Buber trabalhara desde 1917 e que acabou publicando em 1923, sob o título *Eu e Tu*. Todos os escritos posteriores são notas de pé de página para essa obra principal. (HABERMAS, 2014, pp. 54-56).

adotar a perspectiva do respectivo outro. Pois faz parte da relação dialógica que o destinatário da fala possa assumir o papel do falante, tanto quanto, inversamente, o falante o papel do destinatário. Diante dessa assimetria, o olhar de um observador se fixa assimetricamente em um objeto que, obviamente, não pode olhar o observador nos olhos.

Martin Buber descobre também, no rastro dessa diferença entre a relação Eu-Tu e a relação Eu-Algo, uma diferença correspondente entre os papéis do sujeito que diz “Eu” a cada vez. Em uma relação, o Eu aparece como o autor, na outra, como observador. Os participantes têm de, necessariamente, “contrair” uma relação interpessoal, “efetuando-a” no ato de fala. Nesse ponto, o aspecto performativo do ato de fala se destaca do “quê” e do “sobre o quê” da comunicação, ou seja, dos aspectos ligados ao conteúdo do diálogo. Uma vez que os participantes não se olham ou se espreitam mutuamente como objetos, mas se abrem uns aos outros, eles se encontram no mesmo fórum aberto pelo diálogo, colocando-se narrativamente em suas histórias como contemporâneos. Só é possível que ambos ocupem o mesmo lugar no espaço social e no tempo histórico se eles se encontram nessa atitude performativa da segunda pessoa. (HABERMAS, 2014, pp. 56-57).

Essa primazia do performativo no encontro é circunscrita por Buber (*apud* HABERMAS, 2014, p. 57) com a formulação: “A palavra fundamental Eu-Tu só pode ser pronunciada com o ser inteiro. A palavra fundamental Eu-Algo nunca pode ser pronunciada com o ser inteiro”. Como ressalta Habermas (2014, p. 58-59), o interesse prático de Buber se aplica a algumas relações face a face específicas, sobretudo a amizade e amor. Embora tais relações exemplares só formem um recorte modesto na abundância das ações orientadas ao entendimento, elas personificam o que Buber denomina o “ser-aí dialógico”. “No tipo ideal do encontro desprotegido e “mutuamente direcionado” no interior do autêntico estar com o outro, sobressaem os aspectos performativos que são encobertos de hábitos pelos aspectos do diálogo ou da interação ligados ao tema”.

Como observa Habermas (2014, p. 59), Buber partilha o foco sobre o performativo com a filosofia existencial coetânea, a traz à luz, sob o “quê” da “essência” presumida do homem, o “modo” soterrado dessa vida, o “como” de seu “ser-no-mundo”. Este oscila, por sua vez, entre o ser-aí autêntico e inautêntico visto que a vida humana se destaca pelo fato de que tem de ser sustentada e pode fracassar. A fenomenologia, o historicismo e o pragmatismo partilham o interesse pelo caráter de efetuação da vida vivida. “Nesse aspecto, todos esses filósofos permaneceram herdeiros daqueles jovens hegelianos que colocaram em marcha a destrancendentalização e dessublimação da razão, o “processo de decomposição do espírito absoluto” (Marx)”. Todo esse movimento do pensamento tem por objetivo situar a razão no

espaço social e no tempo histórico, encarná-lo no organismo humano e na práxis social, isto é, no enfrentamento cooperativo de indivíduos comunicativamente socializados das vicissitudes e conflitos de seu entorno. Buber tinha consciência de sua herança jovem hegeliana, tanto quanto da afinidade com a filosofia existencial. Ele havia estudado Feuerbach, Marx e Kierkegaard, assim como Jaspers, Heidegger e Sartre. “Mas o que o destaca nessa grande família é o olhar sobre a constituição comunicativa da existência humana, que ele descreve nos termos de uma filosofia do diálogo, reportando-se a Wilhelm von Humboldt e Ludwig Feuerbach”. (HABERMAS, 2014, p. 59).

O pensamento fundamental de Buber é o primado da segunda pessoa. O ponto de partida é o fenômeno do vir a ser destinatário da fala [*Angesprochenwerden*]: “Viver significa vir a ser o destinatário da fala [*angeredet*]”, de maneira que um tem de “posicionar-se” em relação ao outro, e isso de uma dupla forma. “O destinatário da fala tem de deixar-se posicionar pelo outro, ao envolver-se de modo geral em uma relação Eu-Tu; e ele tem então de tomar posição em relação ao que esse outro lhe diz – no caso mais simples, com ‘sim’ ou ‘não’.” (HABERMAS, 2014, p. p. 60). Com a disposição de deixar-se colocar em fala por uma outra pessoa e responder por si diante dela, o destinatário da fala não se expõe à presença do outro como objeto e reconhece este como fonte de pretensões autônomas, passível de mediações. Ao mesmo tempo, ele se submete às obrigações semânticas e discursivas que são impostas pela própria linguagem e pelo próprio diálogo. Nesse contexto, a reciprocidade da troca de papéis entre o destinatário e falante confere à relação dialógica um caráter igualitário.

Para Habermas (2014, p. 61), o escritor religioso, Buber, agrava a filosofia do diálogo voltando-se para o “diálogo genuíno”, no qual intervém o dedo de Deus. No entanto, a doutrina do filósofo oferece pontos de contato bastante interessantes também para o pensamento pós-metafísico. Habermas levanta a questão altamente controversa: “o que é mais fundamental, a consciência de si e a relação epistêmica consigo mesmo, ou, como Buber afirma, a relação comunicativa com o outro no diálogo?”¹⁵⁴

Segundo Habermas (2014, p. 62-63), trata-se nessa controvérsia não de uma simples questão entre outras, mas de um profundo conflito de posições: o ser humano é antes de tudo

¹⁵⁴ Cf. “Em sua tese de livre-docência, desde 1964, Michael Theunissen posicionou a filosofia do diálogo de Martin Buber como um contraprojeto à construção do mundo da vida que Edmund Husserl realiza a partir das operações constitutivas do sujeito transcendental. Porém, não só por razões de interesse local, eu posso discutir o ponto de litígio sistemático também lançando mão da questão que Nathan Rotenstreich dirigiu ainda ao próprio Martin Buber: ‘A própria reflexão é, porém, uma extração do primado da mutualidade ou a mutualidade pressupõe a reflexão.’” (HABERMAS, 2014, p. 61).

um sujeito cognoscente que se refere a estados de coisas no mundo objetivo e pode, portanto, se referir também reflexivamente a si mesmo nessa mesma atitude objetivante? Nesse caso, ele se distingue de outros animais primariamente por causa da consciência de si. Ou alguém só se torna consciente de si mesmo e das coisas do mundo como um sujeito na comunicação com o outro? Nesse caso, não é a consciência de si, mas a forma da socialização comunicativa que caracteriza e diferencia nossa espécie perante seus parentes mais próximos, ou seja, a existência humana como tal.

Martin Buber não concebe o ser humano primariamente como sujeito de conhecimento, mas como um ser prático, que se envolve em relações interpessoais a fim de vencer cooperativamente os desafios oferecidos pelos acontecimentos contingentes no mundo. Não é a autorreflexão no sentido de uma aplicação retroativa da relação sujeito-objeto ou da relação Eu-Algo que forma a diferença fundamental entre o ser humano e o animal. “Nossa vida se efetua, pelo contrário, na relação comunicativa tripla entre uma primeira e uma segunda pessoa, ao passo que ambos se entendem entre si sobre objetos no mundo”. (HABERMAS, 2014, p. 63)

Como ressalta Habermas (2014, p. 64), a caracterização da relação dialógica se deve em Buber ao a priori da oração, ou seja, à categoria constitutiva que concede à relação com o “Tu eterno”. Uma vez que na sua concepção, o encontro com a palavra originária de Deus estrutura todas as relações dialógicas intramundanas, Buber (*apud* Habermas, 2014, p. 64) pode afirmar: “Nada me ajuda tanto a compreender o homem e sua existência como faz a fala”. Vale destacar, o diálogo (*speech*) e não a linguagem (*language*) como tal. Assim, para Habermas, Buber, à sua maneira, toma parte também na virada linguística da filosofia do século XX. Ele não se interessa por uma semântica, mas a guinada de Wittgenstein rumo à pragmática do uso da linguagem iria, na verdade, ao encontro de Buber. “Buber tinha a intuição importante e correta segundo a qual não pode haver para nós uma objetividade de experiência e juízo sem aquele “entre” dialogicamente produzido, próprio de um mundo da vida intersubjetivamente partilhado, e vice-versa”. (HABERMAS. 2014, p. 64). Como afirma Habermas,

Com a análise da dupla perspectiva do Eu-Tu/Eu-Algo, Buber direciona o olhar para o entrelaçamento constitutivo de duas intenções. O que é constitutivo do espírito humano é o entrelaçamento da relação intersubjetiva entre destinatário e falante, de um lado, e as relações intencionais respectivas com alguma coisa no mundo objetivo, sobre a qual os dois se entendem, de outro lado. A adoção recíproca de perspectivas entre Eu e Tu possibilita de certa maneira comunitarizar as percepções individuais do estado de coisas, somente objetivado por essa via. [...] A partir do entrelaçamento sistemático

da relação Eu-Tu com a relação Eu-Algo, constrói-se o quadro pragmático, que é o único a tornar possível o emprego de qualquer símbolo linguístico. (HABERMAS, 2014, p. 64-65).

Habermas (2014, pp. 65-66) menciona uma constatação empírica desse enunciado da filosofia da linguagem, que ao seu ver, Michael de Tomasello demonstrou, já nas interações com crianças na idade pré-linguística, exatamente aquela relação triádica que se estabelece pela associação simbólica entre a relação vertical com o mundo (Eu-Algo) e a relação horizontal com o outro (Eu-Tu) própria dos participantes da comunicação, por um lado, e por suas respectivas relações com o objeto da comunicação, por outro.

Ao fazer referência ao trabalho filosófico do escritor religioso, Habermas (2014, p. 66-67) afirma que Martin Buber não trilhou a via natural de elaborar nos termos da filosofia da linguagem a sua abordagem filosófica do diálogo. Por se deter no aspecto performativo da relação Eu-Tu, no modo da “presentificação pessoal” do outro, negligencia assim o aspecto cognitivo da representação na relação Eu-Algo, isto é, os conteúdos dos enunciados, os discursos e os conhecimentos científicos. A crítica de Buber à fixação unilateral da grande tradição filosófica no conhecimento do ente, na autorreflexão do sujeito cognoscente e na função de representação da linguagem, acaba por descarrilhar, convertendo-se em uma crítica da cultura. “À sombra da forte normatividade ética de expectativas comportamentais vinculantes e de projetos de vida autênticos, desaparece a normatividade débil contida na pragmática da comunicação linguística como tal”. (HABERMAS, 2014, pp. 66-67)

Para Habermas (2014, pp. 67), o filósofo Buber não se deixa separar do escritor religioso. Buber compõe aquela série de escritores religiosos com pretensão filosófica que vai de Kierkegaard, Josiah Royce e William James, passa pelo jovem Ernest Bloch, Walter Benjamin e Emanuel Lévinas, e chega até Jacques Derrida. Esses pensadores dão seguimento, sob condições modificadas da modernidade, a um trabalho de tradução que conseguiu efetuar-se lentamente por anos a fio, da mesma maneira que a metafísica grega foi continuada, através do trabalho dos teólogos das religiões abraâmicas. “Depois da dissolução nominalista dessa frágil simbiose, a força subversiva e renovadora de uma assimilação das semânticas religiosas ao discurso fundamentador dos filósofos só pôde continuar a desdobrar-se sob a luz clara de um entorno amplamente secularizado”. (HABERMAS, 2014, p. 67)

3.6.4 Habermas e Gershom Scholem

No seu texto *Traçar na história o outro da história. Sobre el Shabbetay Zwi de Gershom Scholem*¹⁵⁵, Habermas (1999, p. 68) afirma que os relatos dos místicos cumpriram para Scholem aquele tipo de expectativa que em outras gerações despertou mediante as palavras dos profetas. Scholem acreditava no talento da iluminação mística, embora tenha encontrado só uma vez oportuna capacidade de inspiração na pessoa de seu amigo, Walter Benjamin, a quem caracterizou o gênio do amigo, em uma dedicatória de 1941, mediante “a profundidade do metafísico, a penetração do crítico e o saber de erudito” (SCHOLEM *apud* HABERMAS, 1999, p. 68, Tradução nossa), ou seja, o talento místico não se mencionava em seguida. Scholem procura na história o outro da história. O desassossego que desperta este paradoxo constitui ao mesmo tempo a fonte de motivação de seu trabalho histórico.

Conforme Habermas (1999, p. 68-69), este desassossego explica também o interesse de Scholem por aqueles movimentos heréticos que querem superar definitivamente o mal mediante infrações da lei dirigidas a tal fim, assim como a acelerar o começo do tempo messiânico. Se por um lado, não se identificou certamente com o extremismo religioso, exposto às claras, e sem indulgência alguma, o patológico da opalescente figura de Shabbetay Zwi e suas manifestações de charlatanismo; por outro, sublinhou a força inovadora dos movimentos heréticos. Por meio de documentos historicamente acessíveis estes movimentos fornecem os comprovantes mais expressivos da realidade de um conhecimento que em seu núcleo não verbalizável se subtrai à transmissão histórica.

O movimento shabbataico é, certamente, apenas o penúltimo elo na cadeia da história da influência da cabala que Scholem traz à luz desde as obscuras fontes de manuscritos perdidos. Em primeiro lugar, ocupa-se da doutrina de Isaac Luria, que fundou em meados do século XVI uma escola amplamente influente. A mística de Luria rompe, sobretudo, com o pensamento que dominava na cabalística do Zóhar da Alta Idade Média. Através de meios platônicos de reflexão, só era possível determinar de modo particular, o mal e a mentira, em geral, os fenômenos negativos do nocivo, o patológico ou o hostil, como perturbação ou exaustão da ideia ou, dito de outro modo, como contaminação material de um ser ideal. Ao negativo lhe falta tenacidade mordente, o caráter do resistente e inclusive do produtivo. Porém, com isto se desativava de antemão o problema da teodiceia. A questão de como num mundo criado por Deus é possível o mal em geral só pode manter uma forma consequente se

¹⁵⁵ Habermas (1999, pp. 67-75)

for levada a sério o negativo em sua positividade singular e o recuarmos a uma origem no processo mesmo da vida divina. (HABERMAS, 1999, p. 69-70)

Como põe em relevo Habermas, é exatamente isto o que fornece a ideia original de Luria do *tsimtsum* [“contração”].

Deus, que é originariamente todo, contrai-se sobre si mesmo, encolhe-se, por dizer assim, para criar espaço para suas criaturas. A imagem de Luria da contração ou a retirada em si mesmo deve explicar o nada de que Deus depois cria o céu e a terra. Mediante esta contração inicial surge (como Jakob Böhme diria coincidindo em um ponto particular com a mística de Luria) uma natureza em deus, um ponto de conexão entre a obstinação e a individualidade. A polarização entre este escuro fundamento em Deus e seu amor expansivo determina já o processo ideal de criação que se consuma no amor e pensamento de Deus. Este processo se completa na figura do primeiro Adão, do Adán Cadmón. Dito de modo mais exato, que seria completado ali se não teria ocorrido uma catástrofe. Romperam-se os vasos que já não podiam mais conter os raios da luz divina. Por meio deste sucesso desconcertante adquire um novo sentido o contínuo processo de criação: as luzes derramadas e espalhadas têm que erguer-se de novo no lugar de sua origem legítima. A ressurreição ou a reconstrução da ordem originária – o *ticún* [“restituição”] – tinha alcançado definitivamente seu objetivo com a criação do segundo Adão, do Adão terreno, se não se teria repetido a catástrofe com o pecado original. Esta vez, por assim dizer, o processo de criação escapou da mão de Deus. Agora, pois, a criação transborda da interioridade divina e prossegue na história universal exterior. (HABERMAS, 1999, p. 70, Tradução nossa).

Para Habermas (1999, p. 71-72), o segundo elo na cadeia da história da influência da cabala conforme o eco da mística de Luria encontra-se na história do povo judeu¹⁵⁶. À luz da mística de Luria, o sentido soteriológico daquele exílio experimentou uma nova interpretação, ou seja, estendeu-se como repetição daquele exílio que Deus havia empreendido antes da criação toda. Luria já havia apresentado a contração inicial como um exílio que Deus teve que impor-se a si mesmo para pôr em marcha o processo de criação. Agora este tenso drama do devir divino se converte no alentador modelo da história terrena. Porque depois do pecado original uma parte da responsabilidade pelo êxito da ressurreição do mundo caído tem sido transferida aos homens. Passa a primeiro plano a expectativa do Messias. Desenvolve-se um interesse, ainda estranho ao lurianismo clássico, pelo papel da pessoa do Messias.

O fascínio de Scholem é com a transformação dialética do messianismo em ilustração. As energias utópicas liberadas pelo messianismo herético se deslocaram finalmente durante a

¹⁵⁶ Cf. No século do grande movimento migratório que traz o fim da Reconquista e a expulsão dos judeus de Espanha. Este acontecimento comoveu a toda a comunidade judaica e emprestou à experiência bíblica originária do êxodo uma atualidade renovada. (HABERMAS, 1999a, pp. 70).

Revolução francesa para objetivos políticos de caráter imanente.¹⁵⁷ Esta conversão de religião em ilustração passa a iluminar a interessante conexão entre a história da influência da cabala e a compreensão que Scholem tinha de si como investigador da mesma. Para Habermas, Scholem é um investigador da história que já não pode retroceder ao umbral da Ilustração histórica. A ilustração é, para Scholem, o destino, embora não tenha a última palavra. Estava convencido de que também os impulsos religiosos dos últimos shabbetaicos não se assimilaram sem deixar algum resto na utopia política. Não obstante, ao seu ver, todos nós temos nos convertidos em filhos e filhas da Revolução Francesa. “Scholem experimentou a transformação da religião em ilustração como algo tão inevitável como insatisfatório. E neste dilema se encontra presa a investigação histórico-filológica da cabala”. (HABERMAS, 1999, p. 74)

Assim, para Habermas (1999, p. 75), não restou a Scholem outro caminho a não ser incorporar o motivo antinômico a sua própria práxis: entrincheirou-se no positivismo para romper, a partir de dentro, o véu de neblina que cobre os fatos históricos. Como destaca Mendieta¹⁵⁸ (2011, p. 53), Habermas aponta para uma dualidade na obra de Scholem que não é diferente da detectada antes a respeito da relação de Horkheimer e Adorno com a religião. Esta dualidade está marcada pela resignação racional e nostalgia espiritual. Por uma parte, Scholem, como historiador do messianismo e do pensamento religioso judeus, domina todas as técnicas da investigação histórica herdadas da Ilustração científica. Logo, não é menos filho da Ilustração porque tem como objeto de sua investigação o resgate de uma tradição que aparentemente se perdeu. Por outra parte, Scholem não é um investigador desapaixonado e desinteressado. Porém, como observa Habermas, Scholem é consciente de que não podemos voltar atrás com relação à Ilustração, e de que a transformação que a religião, o misticismo em particular, tem experimentado por sua transformação em utopismo político e nihilismo religioso, tem sido ao mesmo tempo inevitável e insatisfatória.

¹⁵⁷ Cf. “Este caminho excursionou de maneira exemplar o franquista Moses Dobrushka, que era católico quando Thomas von Schönfeld se erigiu como representante da ilustração Josefina, fundou uma ordem maçônica e, após a eclosão da Revolução francesa, converteu-se em Jacobino”. (HABERMAS, 1999a, pp. 74).

¹⁵⁸ (MENDIETA, 2011b).

3.6.5 Habermas e Karl Jaspers

No texto *A luta dos poderes das crenças. Karl Jaspers e os conflitos das culturas*¹⁵⁹, Habermas (1999, p. 39) observa que a disputa dos poderes das crenças, à qual se referia Max Weber em seu diagnóstico da época, tem adotado atualmente, no conflito das culturas, uma forma diretamente política. Esta situação mundial confere uma surpreendente atualidade a um tema que alcança um grande significado na filosofia de Karl Jaspers. Este está convencido de que a filosofia pode favorecer uma forma de pensar que torna possível uma outra oportunidade de paz religiosa, desta vez de alcance mundial. Jaspers coloca o próprio trabalho filosófico a serviço de uma comunicação que, embora não chegue a diluir a tensão entre os poderes das crenças antagônicas, pode minimizá-la reconvertendo-a em uma polêmica discursiva. A tolerância militante pode ocupar o lugar da brutalidade armada. A compreensão filosoficamente mediada da situação fundamental do ser humano deverá superar, em seguida, a vontade de aniquilação mediante uma vontade de comunicação. “O “saber filosófico fundamental” deve encorajar uma comunicação instauradora da paz que reconcilie na confrontação intelectual as partes em disputa – em seguida aprendem uns dos outros – porém sem contornar as contraposições justificadas”. (HABERMAS, 1999, p. 40). (Tradução nossa)

Jaspers elege a veracidade de uma forma de vida vivida com consciência como um critério ético segundo o qual seria possível processar a capacidade existencial de uma crença. As partes se deixariam levar na confrontação comunicativa pela “esperança de unanimidade”, porém as convicções acreditadas existencialmente devem poder ser preservadas sem chegar a obstinar-se. “Unanimidade” designa, neste caso, uma coincidência que não se situa no nível do conteúdo proposicional. Porém, quando o consenso não se limita aos conteúdos das crenças, mas a autenticidade com a qual deve manifestar-se cada qual na condução pessoal da vida. Como se deve então entender a base de um possível acordo? (HABERMAS, 1999, p. 41)

Segundo Habermas (1999, p. 41), Jaspers estava impregnado inicialmente pela herança aristocrática do platonismo e baseava aquela unanimidade ambicionada no respeito recíproco que os grandes profetas e pensadores, que vivem de suas respectivas fontes, podem professar uns pelos outros. Este viés se percebe inclusive na concepção que ele tinha de grandes filósofos entre os quais ele conta, junto a Sócrates, também a Buda, Confúcio e Jesus, isto é, aquelas figuras fundadoras da Era Axial que com suas doutrinas e suas obras tem

¹⁵⁹ Habermas (1999, pp. 39-54)

desfeito o feitiço do pensamento místico e com ele tem impulsionado um processo de desencantamento que continua atuando na modernidade. Porém, para Habermas, não se pode dizer de forma alguma que esse viés intelectualmente elitista possa conciliar-se com as premissas igualitárias. “O igual respeito para todos, fundado em termos morais, corresponde a cada pessoa como tal e com independência de que nós valorizemos seu modo de vida (e as tradições das quais se nutre essa vida)”. (HABERMAS, 1999, p. 41). (Tradução nossa). Jaspers configura o conceito central da comunicação existencial seguindo o exemplo das disputas amistosas entre filósofos (tal como ele mesmo, por exemplo, havia polemizado com Schelling)¹⁶⁰.

Têm-se oferecido, conforme Habermas (1999, p. 42), duas respostas contrapostas (e não simplificáveis) à questão fundamental referente a se, em geral, os membros de distintas culturas podem encontrar-se em um terreno comum de entendimento, em outro caso, no que consiste esta comunidade universal e vinculante para todos. De um lado, o universalismo consciente da tradição ocidental parte da ideia da unidade de uma razão inata de todos os seres humanos e utiliza os respectivos modelos de ciência ou filosofia como fios condutores para a interpretação obrigatória do que deve valer como racional. De outro lado, encontra-se um relativismo contraditório consigo mesmo que parte da premissa de que todas as tradições fortes possuem critérios de verdade e falsidade próprios, embora incomensuráveis. Em cada tradição se articula um conceito distinto de racionalidade. Enquanto o relativismo abstrato descarta a perspectiva das ciências históricas do espírito, o relativismo se deixa dominar por elas. Por uma parte, as distintas verdades religiosas se desmoronam diante da crítica de uma razão e, por outra parte, semelhante razão universal se dispersa no caleidoscópio de verdades religiosas irreconciliáveis, em razão do qual o entendimento intercultural resultaria ou bastante problemático ou mesmo absurdo.

Como destaca Habermas (1999, p. 44), ainda não está claro a que objetivo podem orientar-se as tentativas de um acordo: ao objetivo de um possível entendimento sobre a matéria ou, em vista de um dissenso que racionalmente cabe esperar, ao objetivo mais modesto do respeito recíproco para a atestada autoridade de tradições enfrentadas. As respostas a esta questão estão estreitamente relacionadas à nossa compreensão da Ilustração. Na medida em que assumimos a Ilustração levada a cabo na Europa durante a modernidade, traçamos de outro modo os limites entre a fé e a razão, entre aquelas esferas entre as que cabe esperar um acordo ou um dissenso racional. Esta linha fronteira afeta a relação triádica da

¹⁶⁰ A esse respeito ver Habermas (1986a, pp. 73-77).

filosofia (1) com sua própria história, (1) com as tradições ocidentais do Antigo e do Novo Testamento e (3) com outras religiões em geral.

Primeiramente, concernente à relação da filosofia com a sua história, a) há quem considere sua história mais como um continuum e segue o passo da tradição até à modernidade, visando, como Hegel de maneira construtiva ou como Heidegger de maneira desconstrutiva, ao planejamento e a intenção dos grandes filósofos, cujo conteúdo de verdade em qualquer caso pretende recuperar. “A pretensão afirmativa ou negativa que aqui se mantém de um saber amplo não deixa nenhum espaço para distinguir no seio da filosofia entre a fé e a razão”. (HABERMAS, 1999, p. 44). (Tradução nossa); b) Há quem, pelo contrário, agudiza a ruptura da modernidade com relação à tradição, destacando, de uma maneira crítica com a metafísica, que a pretensão gnoseológica da filosofia clássica resulta excessiva nos limites que estabelece. Com essa perspectiva se endossam de maneira ampliada os problemas da tradição para a mera fé. Um cientificismo mais ou menos estreito de vista considera limitado, por exemplo, o âmbito de atuação do conhecimento possível por meio do “método científico”. “Certas posições liberais incluem também as questões relativas à justiça no universo de problemas que podem encontrar uma solução em termos racionais. Para Kant existia inclusive uma religião dentro dos limites da simples razão”. (HABERMAS, 1999, p. 44).

Segundo, a respeito da relação da filosofia com as tradições do Antigo e Novo Testamentos, conforme Habermas (1999, p. 45), tem-se adotado essencialmente três posições com respeito ao contexto da tradição bíblica. 1) A filosofia poderia ser colocada ao serviço da religião como teologia positiva ou negativa, admitindo-se, assim, uma divisão cooperativa do trabalho entre razão natural e revelação. 2) A filosofia teria sua independência numa negação abstrata, seja de um modo mais bem polêmico ou mediante a indiferença. 3) Finalmente, a filosofia reclama uma superioridade cognitiva de maneira que possa salvar o conteúdo de verdade da tradição judaico-cristã em seus próprios conceitos.

Terceiro, quanto à relação da filosofia com as demais religiões, Habermas afirma (1999, p. 45) que só em raras ocasiões a filosofia ocidental se mostra compreensiva ou generosa com respeito a outras religiões. Neste sentido, Jaspers constitui-se numa interessante exceção. No entanto, Jaspers salienta a distância entre a modernidade e a tradição, localiza a metafísica grega ao lado das grandes religiões mundiais e a inclui no amplo processo, impulsionado por ambas as partes, de superação do mito. Por outro lado, descreve a constelação do pensamento pós-metafísico a partir da perspectiva destes poderes das crenças que hoje em dia competem uns com os outros. Inclusive, na moderna filosofia, assentada entre

a ciência e a teologia, é melhor premiada a fé do que a razão. Com esta dupla tomada de posição, Jaspers traça uma incomum fronteira entre razão e fé. No acerto de contas autocrítico que o pensamento moderno leva a cabo com suas próprias origens metafísicas Jaspers percebe o caso especial de um problema de maior profundidade: como é possível em geral uma comunicação racional com aqueles poderes das crenças articulados em tradições fortes e doutrinas compreensivas que os incrédulos só conhecem mediante figuras?

Conforme Habermas (1999, p. 46), Jaspers concebe a passagem da modernidade ao pensamento pós-metafísico como um processo profundamente ambivalente. Por um lado, a Ilustração nos liberta do dogmatismo de uma crença sustentada na autoridade da tradição que vincula a compreensão de si mesma e de mundo ao conteúdo de uma verdade que só é transmissível mediante figuras. Por outro, lado, a tradução filosófica dos significados simbólicos carrega o perigo de que se percam os conteúdos cifrados de verdade das grandes tradições em geral, enquanto as ciências modernas reduzem o mundo da vida ao âmbito do cognoscível em termos objetivos e do disponível em termos técnicos.

Deste diagnóstico feito por Jaspers, Habermas (1999, p. 46-47) afirma que se deriva para a filosofia uma tarefa que se estende para além das fronteiras do conhecimento científico: explorar e guardar, em seu conteúdo de verdade, o potencial semântico das tradições que têm sido perturbadas pela Ilustração. Diferentemente da ciência, a filosofia se move no espaço ocupado e estruturado essencialmente pelos poderes das crenças, isto é, as experiências existenciais; porém, diferentemente do proceder da tradição, certifica-se destas experiências com os meios argumentativos próprios do pensamento pós-metafísico. Marcando diferença com Kierkegaard, Jaspers se propõe a tematizar as experiências expressas na Bíblia sem amoldar-se à fé revelada. Recorre à uma religiosidade reflexiva sem levar em consideração a salvação e se comporta com Kierkegaard como os neohegelianos com Hegel. “Do mesmo modo que estes queriam manter o movimento dialético do espírito consigo mesmo sem levar em consideração o espírito absoluto, assim Jaspers quer completar o trânsito desde o estágio ético ao religioso, porém, sem interessar-se por Jesus Cristo”. (HABERMAS, 1999, p. 47)

Pelo contrário, a remissão a Kierkegaard significa que a filosofia que não quer ser nem ciência nem teologia se fecha na filosofia da existência, isto é, em um tipo de ética que ainda é possível depois da metafísica, quer dizer, sem apoiar-se no contexto de uma interpretação geral do mundo. O saber filosófico fundamental põe o marco conceitual a disposição de uma possível auto-compreensão ético-existencial ou, nas palavras do próprio Jaspers, para um “esclarecimento da existência” através do qual nos certificamos de quem somos e de quem queremos ser. Porém, afirma Habermas, “uma compreensão nítida de si mesmo não se obtém,

porém, sem uma compreensão igualmente nítida do mundo; a própria existência não se pode esclarecer sem a ilustração da ‘transcendência’”. (HABERMAS, 1999, p. 47). (Tradução nossa). Para denominar o que sempre nos mantém e nos contém Jaspers usa o conceito do “envolvente”, uma expressão mais para designar o horizonte do mundo da vida estruturado em termos linguísticos em que sempre nos encontramos. O que quer dizer que nos encontramos em uma referência triádica. Nas palavras de Habermas:

[...] como um sujeito que afirma a si mesmo, como consciência impessoal em geral no pensamento objetivador e como membro socializado comunicativamente e ao mesmo tempo individualizado em uma comunidade ética que se mantém unida por meio de ideias. Ao percebermos o fenômeno originário do mundo – o da transcendência – que nos envolve alcançamos a liberdade de conversão. A liberdade de ser-um-mesmo, a liberdade de executar de maneira consciente a existência de um indivíduo insubstituível. (HABERMAS, 1999, p. 47-48) (Tradução nossa).

Conforme Habermas (1999, p. 48), diferentemente de Heidegger, Jaspers concede a este ápice da singularidade um significado decisivamente intersubjetivo. Quer dizer que só recebemos impulsos e indicações para querer-ser-um-mesmo a partir da comunicação com outro um-mesmo: “Ser-uno-mesmo e ser-na-comunicação são inseparáveis” (JASPERS *apud* HABERMAS, 1999, p. 48). Jaspers está pensando no diálogo ético-existencial no qual buscamos uma maior clareza sobre a orientação da própria vida. Não entende este diálogo como o modelo resultante da consulta clínica com um terapeuta; mas o caracteriza como uma troca de pontos de vistas de caráter amistoso-polêmico sobre projetos vitais em questão. No encontro com outras existências podemos obter clareza sobre o poder da fé da qual a própria existência retira sua força. É nesse sentido que se consuma comunicação existencial como luta entre os poderes das crenças. Pode-se discutir a interpretação correta de suas figuras e o resgate do potencial semântico na forma de vida correta. “Os poderes das crenças encarnados em formas de vida antagônicas se encontram na ambivalência de atração e repulsão. O que se atrai ou que se repele, valorações fortes, por conseguinte, põem-se no lugar do verdadeiro e do falso” (HABERMAS, 1999, p. 48).

Segundo Habermas (1999, p. 50-51), Jaspers quer responder à questão de se todos os homens da terra conseguirão fundamentar-se ao mesmo tempo na razão comum, que é concebida essencialmente como a forma de religar-se. Será possível um marco comum de máxima abrangência, dentro da qual seja possível ter lugar a comunicação da fé historicamente heterogênea, sem renunciar a si mesmo, mas, além disso, transformando-se a si mesmo a partir da própria profundidade nas novas formas que fundariam o ser humano em meio das condições da nova era planetária que se apresenta? De primeira mão, Jaspers parece

esperar que as tradições fortes renunciem, depois da Ilustração, às suas pretensões dogmáticas de verdade e se transformem agora em uma variedade da fé filosófica.

Esta interpretação equivaleria, no entanto, a um certificado de falecimento das religiões cuja capacidade de sobrevivência apenas cabe dúvida na atual situação mundial. Conforme Habermas (1999, 51), a partir do ponto de vista de Jaspers, os filósofos e os crentes se encontram sobre premissas que certamente são diferentes, porém, que não exclui uma comunicação razoável. Se, de um lado, o filósofo ilustrado vê nos seguidores de uma doutrina metafísica ou religiosa simplesmente membros de distintas comunidades de interpretação que estão integradas em torno das mesmas concepções da vida boa. Por outro, o homem religioso está convencido de que, com a descrição e redução da fé a uma concepção ética, os filósofos não encontram o significado soteriológico, nem a obrigatoriedade das verdades anunciadas profeticamente e despojam a própria vida de uma dimensão essencial.

Para Habermas (1999, p. 51), quando entendemos Jaspers desta forma, deparamo-nos com o problema de se a fé filosófica não constitui em si mesma mais que uma tomada de partido entre outras. Sendo assim, só um saber fundamental imparcial poderia alentar a tão esperada comunicação entre os diferentes poderes das crenças. Neste papel, o saber filosófico cobra um sentido completamente distinto, uma vez que ilumina as imagens de mundo de caráter religioso e metafísico sobre sua própria reflexividade. A filosofia, que passou pelo processo de ilustração e tem polemizado com suas próprias origens metafísicas, marca a diferença com a religião depois da Ilustração. Além disso, instrui às outras tradições sobre como dar aquele passo para conseguirem distanciar-se de si mesmas que a razão lhes exige tão logo se percebam o fato de que compartilham com outros poderes de crenças o mesmo universo de pretensões de validade.

Faz-se necessário dar-se conta do “Pluralismo cosmovisional”, o que significa que as diferentes doutrinas compreensivas, tanto abrangem todo o planeta como se fazem presentes também no interior da própria comunidade política, discutem entre si sobre a verdade de suas declarações, a retidão de seus mandamentos e a credibilidade de suas promessas sem ter que limitar-se ao tipo de razões das quais cabe esperar, nas sociedades modernas, um reconhecimento geral e público. Esta reflexão não obriga, porém, ao abandono das pretensões de verdade mais essenciais, nem a conversão das pretensões de verdade em pretensões de veracidade dependentes do contexto. Mas pode proporcionar a tomada de consciência de que nas controvertidas questões cosmovisionais, isto é, nas questões existenciais, mesmo que se trate de uma troca discursiva conduzida racionalmente, não acaba sempre em acordo. Nas questões relativas à auto-compreensão ética, nas quais está inscrita a perspectiva da primeira

pessoa do singular ou do plural, deve esperar que o dissenso pode resultar persistente. O acordo que se dá nesses semelhantes intercâmbios de pareceres se encontra a um nível diferente. Como já discutido, Jaspers espera “unanimidade” para uma comunicação existencial realizada. No entanto, esta unanimidade só se refere ao respeito recíproco que os participantes oferecem uns aos outros tão logo se convencem da autenticidade de uma forma de vida distinta cuja auto-compreensão não compartilham. (HABERMAS, 1999, p. 52). Para Habermas,

Essa experiência se refere também aos intentos de acordo intercultural na medida em que este se dirija, mas além das diferenças no tocante a orientações axiológicas fundamentais, a fomentar uma valoração recíproca das culturas e formas de vida estranhas. Porém esta forma de comunicação não se põe em marcha se não existe previamente um acordo sobre certos pressupostos importantes da comunicação. As partes tem que renunciar a imposição violenta de suas verdades de fé – a imposição mediante instrumentos militares, estatais ou terroristas - ; tem que reconhecer ao outro como interlocutor com iguais direitos com total independência da valoração que merecem suas tradições e formas de vida; tem que ser reconhecidos também como participantes num discurso em que, de modo geral, cada parte pode aprender da outra. Sob este aspecto, a superação de uma auto-compreensão fundamentalista – “de fanatismo que trunca toda comunicação” – implica não só a quebra reflexiva de pretensões dogmáticas de verdade, isto é, uma sorte de autorrestrição cognitiva, mas o caminho para outro nível distinto da consciência moral. (HABERMAS, 1999, p. 52). (Tradução nossa)

A “vontade de comunicação” ilimitada aspirada por Jaspers resulta de uma convicção moral que pressupõe tudo aquilo que permite envolver-se em uma comunicação existencial. Para Habermas, o entendimento intercultural só pode ser alcançado sob condições de liberdades que tenham sido outorgadas de maneira simétrica e através da adoção de perspectivas que tenham sido introduzidas de modo recíproco. “Só depois cabe configurar uma cultura política que seja sensível à necessidade de institucionalizar as condições adequadas de comunicação em termos de direitos humanos e fundamentais”. (HABERMAS, 1999, p. 53) (Tradução nossa).

Habermas (1999, p. 54) reconhece que Jaspers sabia da relevância política das posições hermenêuticas. Constatou que a razão, que é capaz de combater o fundamentalismo, está assentada na constituição comunicativa de nossas formas culturais de vida, a partir da lógica de perguntas e respostas. Elabora um sofisticado conceito de verdade e conhecimento em termos de filosofia da linguagem. Deu-se conta que a objetividade do conhecimento depende estruturalmente da intersubjetividade de sua comunicabilidade. No entanto, “como filósofo da existência, Jaspers estava tão orientado à auto-compreensão ética, à ‘comunicação no reino das verdades incondicionadas’, que não esgotou o conteúdo normativo da razão

comunicativa com respeito à moral, ao direito e à política”. (HABERMAS, 1999, p. 54) (Tradução nossa).

3.6.6 Habermas e Michael Theunissen

Em *Liberdade comunicativa e teologia negativa. Perguntas a Michael Theunissen*¹⁶¹, Habermas afirma (1999, p. 101) que a radicalidade do pensamento de Michael Theunissen se deve ao fato de que se mostrara receptivo, ao mesmo tempo, a Kierkegaard e a Marx, isto é, aos pensadores que haviam levantado de maneira mais radical, que todas as demais objeções, ao pensamento de Hegel. Dessa forma, duas correntes filosóficas que no século passado recuperaram a Kierkegaard e a Marx para a vida filosófica suscitaram o interesse especial de Theunissen, a saber, a ontologia existencial e o pensamento hegeliano-marxista. Theunissen dialoga com estas duas tradições remetendo-se a seus motivos originários: a partir de sua ótica, o autêntico Kierkegaard e o Marx criticamente assumido se situam tanto contra Heidegger e Sartre, como contra Horkheimer e Adorno. “Neste ponto, Theunissen pode apoiar-se nos resultados de um giro em termos da teoria da ação comunicativa realizado cedo e que, frente à relação sujeito-objeto determinada pela perspectiva da primeira e terceira pessoas, faz valer a relevância da segunda pessoa: do outro no papel do tu”. (HABERMAS, 1999, p. 101) (Tradução nossa).

É somente no encontro dialógico com o outro a quem se dirige a palavra, e cuja resposta se subtrai à própria disposição, configura-se para o indivíduo o espaço intersubjetivo para seu ser-um-mesmo [*Selbstsein*] autêntico. Segundo Habermas (1999, p. 1999, p. 102), Theunissen desenvolveu sua filosofia dialógica em debate com a teoria da intersubjetividade transcendental que se vai de Husserl até Sartre. Esta teoria é incentivada tanto pela “Teologia do meio” de Buber, como, inclusive, vive de motivos teológicos. “Theunissen entende aquele “meio” do espaço intersubjetivo, que abre o encontro dialógico e possibilita por sua parte a autoconstituição do eu e do outro, como o “Reino de Deus” que antecede e serve de base à esfera da correspondente subjetividade”. (HABERMAS, 1999, p. 102). (Tradução nossa).

Segundo Habermas (1999, p. 102), a respeito da passagem do evangelho de Lucas 17,21 que diz: “o Reino de Deus está no meio de vós”, Theunissen explica que está entre os homens que são chamados a ele como futuro presente. Para Habermas, Theunissen tentou, ao

¹⁶¹ Habermas (1999, pp. 101-121)

longo de sua vida, resgatar de maneira filosófica o conteúdo desta afirmação central. Pois, como ele mostra, presumivelmente, a realidade é o “meio”, isto é, o lado no Reino de Deus que pode ser contemplado pela filosofia em geral: o lado não da “graça”, mas da “vontade”. A vontade de autoconfiguração dialógica pertence ao “esforço” pelo Reino de Deus que no amor atuante dos seres humanos entre si prenuncia seu futuro.

Habermas afirma (1999, 102), que Theunissen tentou incorporar posteriormente este motivo teológico à teoria crítica da sociedade com a ajuda de “liberdade comunicativa” para, assim, tornar compatível Kierkegaard e Marx. No entanto, essa tentativa de conciliar a ambos oferece uma alternativa da qual não é possível se esquivar: ter que fazer uma escolha entre a interpretação teológica e a interpretação materialista da reconciliação. Diante de uma transcendência animada racionalmente a partir de dentro, Theunissen sempre preferiu a manifestação proléptica de uma escatologia que pudesse inspirar confiança no presente. Porém, essa opção, evidentemente, tem que ser fundamentada filosoficamente. Habermas se propõe, primeiro, a submeter isso ao exame. Afirma que Theunissen encontra razões, sobretudo, na obra de Kierkegaard, “que parece encontrá-la, especialmente, em uma figura do pensamento fichteano renovada por Kierkegaard. Seus argumentos dão o impulso à fundamentação negativa que realiza Theunissen de um ser-um-mesmo autêntico”. (HABERMAS, 1999, p. 102). (Tradução nossa). Por último, propõe-se a “caracterizar a pretensão de justificar o conteúdo essencial da perspectiva cristã de salvação sob as condições do pensamento pós-metafísico”. (HABERMAS, 1999, p. 103). (Tradução nossa). Habermas submete à discussão os argumentos com os quais Theunissen procura formular essa forte pretensão pela via, todavia, transitável do pensamento filosófico.

O cristianismo se fundiu na história do pensamento ocidental, desde Santo Agostinho, com as tradições metafísicas de origem platônica em diversos modos de simbiose. Em plena sintonia com teólogos como Jürgen Moltmann e Johann Baptist Metz, Theunissen se dedica a restaurar o conteúdo escatológico originário de um cristianismo liberado de sua envoltura helenística. O núcleo de seu pensamento é radicalmente histórico e irreconciliável com conceitos essencialistas. (HABERMAS, 1999, p. 103)

Habermas (1999, p. 105) aponta que em sua publicação mais recente, Theunissen faz referência a três caminhos do pensamento filosófico pelos quais ainda, hoje em dia, parece ser possível transitar: a) a filosofia deve exigir a apropriação crítica da história da metafísica em seu conjunto; b) pode prestar serviços à reflexão das distintas especialidades científicas e c) inclusive os conteúdos metafísicos da tradição que se subtrai à objetivação científica podem salvar-se de sua posição pós-metafísica. De acordo com este programa, a filosofia se assegura

no caminho da autorreflexão histórica, sobretudo, as ideias que depois desenvolverá de modo sistemático tanto no percurso das ciências como além delas. Deste modo, os temas que Theunissen aborda de maneira histórica denotam um alcance sistemático.

A partir do rótulo *liberdade comunicativa*, Theunissen analisa a relação de subjetividade e intersubjetividade ao longo da *Lógica* de Hegel. E com o olhar fixo no futuro da promessa cristã que alcança até o momento presente, analisa os conceitos que se perderam ao longo do tempo com a metafísica que vai de Parmênides até Hegel. Ele persegue a ontologização da teologia, isto é, uma helenização do cristianismo que sacrifica o conteúdo soteriológico do pensamento radicalmente histórico. À semelhança de Heidegger, Theunissen se empenha em uma desconstrução da história da metafísica. Porém, ele não tem a pretensão do objetivo “arqueológico” de retornar a Jesus e Sócrates saltando por cima da modernidade. Conforme Habermas (1999, p. 106, tradução nossa), “Theunissen tende mais à uma teologia negativa fundamentada filosoficamente que faça revitalizar uma modernidade em ruínas e que, apesar de tudo, deve fazer, de novo, sensível uma mensagem de salvação que se havia tornado incompreensível”.

Habermas (1999, p. 106) põe em relevo que Theunissen reconduz a *Lógica* de Hegel, que a seu modo resume a história da metafísica ocidental, a uma hipótese levantada pela lógica pós-hegeliana: “Toda a lógica de Hegel se baseia na hipótese de que tudo o que é só pode ser ele mesmo na relação e, em último extremo, enquanto relação com o ‘ser diferente’” (THEUNISSEN *apud* HABERMAS, 1999, p.106). Theunissen contrapõe esta relação consigo mesmo que se efetua na relação intersubjetiva com o outro ao ser-para-si da subjetividade.

O verdadeiro ser-um-mesmo se expressa como liberdade comunicativa (como ser-um-mesmo-estando-no-outro); a isso resulta complementar o amor (o ser-no-outro-estando-no-mesmo). A conexão – o, mais ainda, a coincidência – de liberdade e amor caracteriza a incólume intersubjetividade de uma relação de reconhecimento simétrico e recíproco. Nela, o um não constitui para o outro o limite de sua liberdade, mas uma condição de um ser-um-mesmo realizado. E a liberdade comunicativa de um não pode ser completada sem a liberdade realizada de todos os demais. (HABERMAS, 1999, p. 106-107).

Com este conceito de uma socialização solidária que individualiza sem coações, Theunissen concede ao universal concreto uma forma dialógica que pode ser usada de modo crítico contra o próprio Hegel. “Na perspectiva de Theunissen, ‘abstração’ significa, pois, uma ‘indiferença frente ao outro’ que neutraliza a ‘relação com o outro’”. (HABERMAS, 1999, p. 107, tradução nossa). Esta indiferença significa dominação, porque é um

impedimento à liberdade comunicativa. Por isso, a dialética hegeliana, em sua interpretação em termos de teoria da comunicação, adquire um sentido de crítica da dominação.

Para Habermas (1999, p. 107), Theunissen argumenta com Hegel contra Hegel. Pontua os lugares nos quais Hegel se desvia da própria rota de uma investigação dialética da “práxis do falar com outro” e negligencia a dimensão da pragmática da linguagem em favor da análise lógica do ‘mero juízo ou proposição’. O tratamento hegeliano, em termos lógico-semânticos, se torna complacente com a expansão do modelo da reflexão que privilegia o ser-em-si da relação epistêmica consigo mesmo, em detrimento da relação com o outro. Ali, onde a liberdade comunicativa exigiria o reconhecimento recíproco da diferença e a heterogeneidade, o modelo da reflexão toma pela força unidade e totalização.

Para Habermas (1999, p. 108), Theunissen está convencido de que toda relação interpessoal está incluída na relação com um completamente outro que se antecipa à relação com o outro concreto. Esse completamente outro encarna uma liberdade absoluta que devemos pressupor para explicar como é possível em geral nossa liberdade comunicativa. Como afirma Habermas,

Esta figura do pensamento tem sua origem na mística judaica e protestante mediada pelo pietismo suabo: Deus se confirma em sua liberdade pela que também emerge de si um alter ego livre. Ao exonerar aos homens da liberdade de perder e de alcançar por sua própria força a consciência de si mesmo, se retira do mundo e se reclus em si. Deus está presente na história da comunicação dos homens só como estrutura possibilitante e, ao mesmo tempo, reguladora da reconciliação, isto é, no modo da promessa, da presença “acontecida” de um futuro cumprido”. (HABERMAS, 1999, p. 109, tradução nossa).

Habermas (1999, p. 109) argumenta que se Deus, que em algum momento se deve ter retirado da estrutura restante do entendimento linguístico, deixar o processo da história à liberdade comunicativa das criaturas condenadas, teria que ceder ao final seu trabalho já profano também a este mito de um Deus que limita a si mesmo. Se, no entanto, ele se mantém na história como a única garantia da possibilidade de escapar da continuidade do ciclo natural de uma história dominadora do passado, então o conceito do absoluto, que está pressuposto em todo ato de entendimento realizado, aguarda com expectativa uma adequada explicação filosófica. Esta tarefa não pode resolver-se pela via de uma desconstrução da história da filosofia.

Por isso, Theunissen se empenha no trabalho de uma fundamentação em termos pós-metafísicos do conteúdo metafísico da liberdade comunicativa. Para tal, desenvolve sua argumentação em referência ao texto da *Enfermidade mortal*, de Kierkegaard. Como põe em

relevo Habermas (1999, p. 114), Theunissen critica a falta de referência ao mundo própria do ser-um-mesmo que Kierkegaard destacou no processo de negação contra o desespero. Para Theunissen, tanto Kierkegaard como Hegel compreende o ser-um-mesmo ou a liberdade como ser-em-si-no-outro, porém o outro em sua compreensão, excluindo a Deus, não é mais que o mundo. A mera reflexividade de um relacionar-se com a relação consigo mesmo tem que ser incorporada na intersubjetividade de um inserir-se-no-outro. Deste modo, “Theunissen retorna com um Kierkegaard reconstruído a um Hegel lido previamente com as chaves da teoria da comunicação para fundamentar a relação de complementariedade entre liberdade comunicativa e amor na liberdade absoluta e no amor de Deus. Pois ‘todo amor real aos outros homens (é) amor a Deus’.” (HABERMAS, 1999, p. 114, tradução nossa).

Habermas (1999, p. 115) ressalta que mesmo quando se segue esta ampliação da cadeia de pensamentos dialético-existenciais em termos da teoria da comunicação fica ainda aberta a questão de si o argumento kierkegaardiano reconstruído de maneira cautelosa por Theunissen proporciona o que deve proporcionar, isto é, a prova de que o homem para poder ser completamente ele mesmo tem que pressupor à sua própria liberdade comunicativa uma autorização concedida pela absoluta liberdade de Deus. A esse respeito afirma: “Minhas reflexões se dirigem tanto contra o procedimento negativista como contra uma transposição dos questionamentos transcendentais aos fatos antropológicos”. (HABERMAS, 1999, p. 115, tradução nossa).

Para Mendieta (2011, p. 53), no ensaio intitulado *Liberdade comunicativa e teologia negativa. Perguntas a Michel Theunissen* assume de novo o desafio da possibilidade de apropriação pós-metafísica da tradição filosófica cristã, porém agora de um ponto de vista de uma dialética elaborada como helenização do cristianismo. Para Mendieta, este ensaio, por tanto, deve ser lido em contraponto ao ensaio de Metz, no qual Habermas considera o mesmo projeto enquanto elaborado de um ponto de vista de uma judaização do cristianismo. Habermas é compreensivo, ainda que ao fundo crítico, com as tentativas de Theunissen de fazer uma versão pós-metafísica da justificação e tradução filosófica da promessa cristã de salvação. Theunissen, na reconstrução de Habermas, articula uma formidável e sugestiva elaboração dos vínculos entre Marx e Kierkegaard, e a prolongação em uma crítica existencialista, esquerdista, de Hegel. Theunissen desenvolve também a partir das mesmas fontes algo que tem permanecido sem elaborar na própria obra de Habermas, a saber, a ideia da “liberdade comunicativa”, ideia que encontra sugestiva e que indica uma linha de investigação filosófica suscetível de ser desenvolvida.

3.6.7 Habermas e J. B. Metz

Em *Israel ou Atenas: a quem pertence a razão anamnética? Johann Baptist Metz e a unidade na pluralidade multicultural*¹⁶², Habermas (1999, p. 89-90) assume reconhecer as intenções de Metz com as quais compartilha. Apresenta o diagnóstico de Metz a respeito da relação Israel e Atenas, a saber: a) por meio da razão filosófica de ascendência grega, um cristianismo helenizado se distanciou tanto de sua própria origem no espírito de Israel b) que a teologia se tornou insensível diante do grito de sofrimento e da exigência de justiça universal; c) Assim, a Igreja eurocêntrica surgida sob influência do helenismo tem que superar sua auto-compreensão monocultural e, tendo resgatado seu contexto judaico originário, desenvolver-se como uma Igreja universal culturalmente policêntrica.

Quanto ao primeiro aspecto do diagnóstico, Habermas (1999, p. 91-92) sublinha que Metz não se cansa de reclamar para o cristianismo a herança de Israel. Com a provocativa fórmula de que “Jesus não foi cristão, mas judeu”, não só se coloca contra o antissemitismo cristão, mas também pede contas à ‘igreja triunfante’ por sua caminhada vitoriosa, tão profundamente questionada, frente a uma sinagoga esquecida e humilhada. Dessa forma, lança em rosto, sobretudo, a apatia de uma teologia que parece não se afetar por Auschwitz. Esta crítica tem uma motivação prático-existencial, porém, também significa que um cristianismo helenizado, ao rejeitar sua origem judaica, afastou-se da fonte da razão anamnética e se tornou ela mesma expressão de uma razão idealista e abandonada à sua sorte, incapaz de manter a memória histórica. Quem concebeu o cristianismo numa perspectiva agostiniana como síntese de razão e fé, vinda supostamente a razão de Atenas e a fé de Israel, está seccionando em dois o espírito do cristianismo. Frente a esta divisão de trabalho entre a razão filosófica e a fé religiosa, Metz sublinha o conteúdo racional da tradição de Israel; concebe a força da rememoração histórica como um elemento da razão. A filosofia de raiz grega aparece, deste ponto de vista, como administradora da razão, da força de um entendimento que se tem feito entrar em razão só por meio do vínculo com a memória que se remonta a Moisés e a sua promessa. Em consequência, uma teologia que desde sua alienação helenística regressa a suas próprias origens mantém, frente à filosofia, a última palavra.

Não se deve eleger como definitiva uma leitura da tradição filosófica que se reduz à tradição grega, mas deve-se levar em consideração uma tradição que ao longo de sua história tem adotado conteúdos essenciais da tradição judaico-cristã e mediante a herança de Israel

¹⁶² Habermas (1999, pp. 89-100).

tem sido abalada até às mais profundas de suas raízes gregas. Habermas (1999, p. 92) não tem dúvida de que o idealismo filosófico, de Santo Agostinho até Hegel, passando por Tomás de Aquino, tem produzido a síntese pela qual o Deus com o qual Jó se vê confrontado se transformou no conceito de Deus dos filósofos. No entanto, a história da filosofia não se reduz à história do platonismo, mas também à história do protesto contra ele. Esses protestos, tanto se levam a cabo sob o signo do nominalismo ou do empirismo, como do individualismo ou do existencialismo, do negativismo ou do materialismo histórico, mas podem ser concebidos como outras tantas tentativas de recuperar o potencial semântico do pensamento soteriológico no universo do discurso fundamentador. Com isso, têm-se irrompido na filosofia intuições práticas que são estranhas ao pensamento ontológico e as suas transformações em termos epistemológicos e da filosofia da linguagem.

Como afirma Habermas (1999, p. 92), Metz reúne motivos não gregos no foco único da rememoração. Interpreta a força da memória no sentido freudiano, como a força analítica do tornar consciente, porém, sobretudo, no sentido benjaminiano, como a força mística de uma reconciliação retroativa. O pensar rememorativo resgata da ruína aquilo que não se quer perder e que se encontra correndo o maior dos perigos. Embora este conceito religioso de “salvação” sobrepuje as possibilidades do que a filosofia pode tornar plausível sob as condições do pensamento pós-metafísico, a partir do conceito da rememoração salvadora se abre o caminho para as experiências e motivos religiosos que tiveram que se fazer ouvir durante muito tempo às portas do idealismo filosófico. Nas suas palavras (HABERMAS, 1999, p. 93),

O logos grego se transformou no itinerário que vai desde a intuição intelectual do cosmos até a razão encarnada linguisticamente passando pela autorreflexão do sujeito cognoscente. Na atualidade já não se centra na apreensão cognitiva do mundo: no ente como ente, no conhecer do conhecer ou no significado de proposições que podem ser verdadeiras ou falsas. É mais a ideia de uma aliança, que promete ao povo de Deus e a cada um de seus membros uma justiça que se impõe a sua história de sofrimento, e, em qualquer caso, a ideia de uma aliança, que reúne liberdade e solidariedade no horizonte de uma intersubjetividade incólume, a que tem mostrado toda sua força também dentro da filosofia e tem tornado possível que a razão argumentativa seja receptiva às experiências práticas da ameaçada identidade de seres que existem historicamente. (Tradução nossa).

Sem a infiltração do pensamento de origem genuinamente judaica e cristã na metafísica grega não teria sido possível estabelecer aquele quadro de conceitos especificamente modernos que convergem no conceito de razão tanto comunicativa quanto historicamente situada, a saber, o conceito de liberdade subjetiva e no imperativo de igual

respeito para todos; o conceito de autonomia, de uma autovinculação da vontade por convicção moral que depende de relações de reconhecimento recíproco; o conceito de sujeito socializado que se individualiza em sua trajetória biográfica e, como indivíduo insubstituível, é simultaneamente membro de uma comunidade, isto é, só pode levar a cabo uma autêntica vida própria em convivência solidária com os outros; o conceito de liberação em sua dupla acepção de emancipação de relações humilhantes e de projeto utópico de uma forma de vida realizada. A irrupção do pensamento histórico na filosofia, que em definitivo nos tem feito conscientes da estrutura narrativa da história em que nos encontramos envolvidos. A isso, deve-se acrescentar, a consciência de falibilidade da mente humana, da contingência das condições sob as quais, contudo, segue formulando pretensões incondicionadas. (HABERMAS, 1999, pp. 93-94).

Habermas (1999, p. 94) observa que a tensão entre o espírito de Atenas e a herança de Israel trouxe consequências não só para a filosofia, mas também para a teologia. A anamnese e a narração podem fornecer razões e impulsionar o discurso filosófico, embora não decidam a sua marcha. Mesmo que a razão profana se mantenha cética diante da causalidade mística de um ato de rememoração soteriologicamente inspirado e não conceda crédito algum à mera promessa de restituição, não se faz necessário que os filósofos deixem exclusivamente nas mãos dos teólogos aquilo que Metz denomina “razão anamnética”. Habermas pretende esclarecer isto referindo-se a dois temas que para Metz são de potencial interesse em termos teológicos ou de política eclesial: o problema da teodiceia e a questão da Igreja Policêntrica Universal.

O segundo aspecto do diagnóstico – que a teologia se tornou insensível diante do grito de sofrimento e da exigência de justiça universal – aponta para o problema da teodiceia e é o primeiro tema dos dois que Habermas aponta ser de potencial interesse para Metz. Como afirma Habermas (1999), a questão relativa à salvação dos que sofrem injustamente talvez seja o principal motor que mantém ativo o discurso sobre Deus. Metz se coloca contra uma influência platonizante desta questão que, depois de Auschwitz, é lançada aos cristãos de maneira mais contundente que nunca. Foram novamente os meios de reflexão da tradição grega os que permitiram diferenciar o deus redentor do deus criador do Antigo Testamento a fim de inocentar assim a responsabilidade com respeito às barbáries de uma humanidade pecadora. Deus mesmo não devia estar implicado em sua criação atormentada pelo sofrimento. Contra esta minimização idealista do sofrimento, Metz evoca Metz “cultura da estranheza”. Uma cultura da memória que mantenha viva, sem falsa necessidade de consolo, o desgosto existencial próprio do questionamento veemente a Deus, estimulando com isso

também a expectativa encorajada escatologicamente e a sensibilidade por um futuro que, embora em suspenso, chega até o presente.

Para Habermas (1999), mesmo para este protesto, que alcança até os âmbitos mais profundos da experiência religiosa, encontra-se paralelismo naquela soterrada corrente do pensamento filosófico que, fazendo frente à gradação neoplatônica do bem e o verdadeiro, insiste na positividade e no sentido mesmo do negativo. Esta tradição, que desde Jakob Böhme, passando por Baader, Schelling e Hegel chega até Bloch e Adorno, que com a teologia elevada à escatologia, querem fazer da experiência da negatividade do existente a força dialética impulsionadora de uma reflexão que deve romper com a primazia do passado sobre o futuro. Tendo em vista que a filosofia não parte da premissa de um deus ao mesmo tempo onipotente e justo, então, “não pode reivindicar certamente uma cultura da estranheza – uma sensibilidade para o que foi malgrado ou que foi desapropriado – baseando-se na questão da teodiceia”. (HABERMAS, 1999, p. 95) (Tradução nossa). De qualquer forma, depois de Auschwitz, “a filosofia tem menos a ver com a glorificação idealista de uma realidade necessitada de salvação que com a indiferença frente a um mundo que se igualou em termos empiristas e se tornou surdo para o normativo”. (HABERMAS, 1999, p. 95). (Tradução nossa).

O terceiro aspecto do diagnóstico feito por Habermas do pensamento de Metz, que se refere à necessidade que a Igreja eurocêntrica surgida sob influência do helenismo tem de superar sua auto-compreensão monocultural e, tendo resgatado seu contexto judaico originário, desenvolver-se como uma Igreja universal culturalmente policêntrica, é o segundo tema com potencial interesse para Metz, uma vez que é nele que relação entre filosofia e teologia muda de novo só que agora em termos de história e política eclesial. Aqui a filosofia não só se empenha, como na questão da teodiceia, na apropriação do potencial semântico conservado na tradição religiosa, mas pode mesmo vir em auxílio de uma teologia que quer esclarecer a auto-compreensão do cristianismo e da Igreja, diante do pluralismo cultural e cosmovisional.

Depois do concílio Vaticano II, a Igreja se encontra diante da dupla tarefa de, internamente, abrir-se à multiplicidade de culturas nas quais se enraizou até agora o cristianismo católico e, externamente, em vez de agarrar-se a uma postura defensiva, buscar um diálogo com as religiões de origem no cristianismo. Nas duas direções surge a mesma questão: “como pode afirmar a sua identidade a Igreja cristã na multiplicidade cultural de suas vozes e como pode manter a doutrina cristã a autenticidade de sua busca da verdade no

intercâmbio discursivo com imagens de mundo que competem entre si?” (HABERMAS, 1999, p. 97). Para Habermas, as repostas de Metz oferecem resultados sugestivos.

A Igreja, no exercício de fazer uma reflexão sobre os limites de sua história eurocêntrica, com o objetivo de harmonizar a doutrina cristã com a situação hermenêutica inicial das culturas não ocidentais, não pode partir da ideia de um cristianismo ahistórico, supracultural e etnicamente inocente. Pelo contrário, tem que trazer à tona tanto sua origem teológica como sua implicação institucional na história do colonialismo europeu. E um cristianismo que no diálogo com outras religiões adota uma atitude reflexiva sobre sua própria pretensão de verdade não pode dar-se por satisfeito com um pluralismo que não estabelece, de fato, relações ou mantém uma atitude meramente protetora. Precisa ainda agarrar-se à validade universal de sua oferta de salvação sem cair na tentação de assumir uma tendência monopolizadora nem renunciar a todo meio de poder. (HABERMAS, 1999)

Com essa postura, a Igreja policêntrica poderia adotar, em certa medida, uma função exemplar com respeito ao tratamento político do multiculturalismo. No âmbito das relações internas, parece assumir o papel de um modelo recomendável para um Estado democrático de direito que queira fazer justiça às distintas formas de vida de uma sociedade multicultural. Nas suas relações externas, uma Igreja deste tipo poderia ser um modelo para uma comunidade de povos que regula suas relações internacionais tomando como base o reconhecimento recíproco. No entanto, como destaca Habermas (1999, p. 97-98, tradução nossa), “visto mais de perto, o assunto funciona de modo mais invertido: é a ideia da Igreja policêntrica a que, por sua parte, nutre-se das convicções da Ilustração europeia e de sua filosofia política”.

Ao cristianismo católico se exige outro tipo de autorreflexão hermenêutica em sua relação com outras religiões. Como acentua Habermas (1999, p. 99, tradução nossa), “aqui não serve a analogia com um mundo ocidental empenhado em manter no cenário internacional um trato descentrado e disposto ao aprendizado com as culturas não-ocidentais”. Pois para isso, supõe-se como base comum os direitos humanos que desfrutam de um conhecimento universal e racionalmente motivado. No confronto dialógico entre imagens religiosas e metafísicas de mundo falta uma concepção comum de bem que equivalha funcionalmente àquela base jurídico-moral comum. De modo, que agora a disputa deve processar-se com a consciência reflexiva de que todos os participantes se movem no mesmo universo de discurso e se respeitam mutuamente como participantes cooperativos na busca da verdade ético-existencial. Para isso se requer uma cultura de reconhecimento cujos primeiros princípios fundamentais se extraem do mundo secularizado próprio do universalismo, tanto da

moral, como do direito racional. Nesta questão, pois, o espírito filosófico da Ilustração política é o que proporciona à teologia os conceitos com os quais se explica o sentido de sua marcha para uma Igreja policêntrica, pois como ressalta Habermas (1999, p. 100, tradução nossa), a filosofia política que presta tais serviços leva gravada a ideia da aliança não menos profundamente que a ideia da polis. “Por isso invoca também uma herança bíblica, que é a que Metz apela quando recorda à Igreja contemporânea que ‘em nome de sua missão’ tem que ‘buscar liberdade e justiça para todos’ e guiar-se por ‘uma cultura do reconhecimento dos outros em seus diferentes modos de ser’”.

3.7 Breve balanço

3.7.1 Habermas e um “salto de tigre no passado” como elogio da alteridade

Habermas lança um olhar como um “salto de tigre em direção ao passado” (BENJAMIN, 1994, p. 230) para fazer uma história da filosofia à contrapelo que traz à tona a alteridade soterrada. Interessa-se pela ideia de Schelling de uma contração de Deus e suas consequências para a filosofia da história. Herda dessa tradição a ideia de um Deus que se contrai, se encolhe para que o mundo, o outro exista – a ideia de um ego que se retrai para que o outro exista. Tal intuição pode ser idealmente materializada na situação de comunicação na qual é necessário que um “eu” (*ego*) se retraia para que um “outro” (*alter*) se expresse. Habermas atenta para uma perspectiva da alteridade de Deus, ao destacar que Schelling aponta para a contração no sentido de Isaak Luria, que fazia referência à retração de Deus em si mesmo não como um fechamento, mas como a liberação do próprio lugar em favor de um outro.

É o primado da segunda pessoa que faz Habermas se interessar pelo pensamento de Buber. Para Habermas, Buber toma parte também na virada linguística da filosofia no século XX. Na sua ótica, é a partir do entrelaçamento sistemático da relação Eu-Tu com a relação Eu-Algo, que se constrói-se o quadro pragmático, o único, que conforme seu modo de ver, pode tornar possível o emprego de qualquer símbolo linguístico. Mesmo que o interesse prático de Buber se aplique a algumas relações face a face específicas, sobretudo a amizade e amor, tais relações exemplares personificam o que Buber denomina o “ser-aí dialógico”. É por este tipo ideal do encontro desprotegido e “mutuamente direcionado” no interior do

autêntico estar com o outro que Habermas se interessa. É para essa filosofia do diálogo que ele se volta.

Habermas elogia Scholem pela procura na história do outro da história que este empreende. Se por um lado, não se identificou com o extremismo religioso da opalescente figura de Shabbetay Zwi e suas manifestações de charlatanismo; por outro, sublinhou a força inovadora dos movimentos heréticos. O movimento shabbataico é um dos elos na cadeia da história da influência da cabala que Scholem traz à luz desde as obscuras fontes de manuscritos perdidos. Em primeiro lugar, ocupa-se da doutrina de Isaac Luria, que fundou em meados do século XVI uma escola amplamente influente. Esse movimento na contramão da história empreendido por Scholem traz à tona exatamente o que fornece a ideia original de Luria do *tsimsum* [“contração”]. “Deus, que é originariamente todo, contrai-se sobre si mesmo, encolhe-se, por dizer assim, para criar espaço para suas criaturas.” (HABERMAS, 1999, p. 70, Tradução nossa). Um outro aspecto que anima Habermas a se voltar para Scholem é seu fascínio com a transformação dialética do messianismo em ilustração. Para o filósofo alemão, Scholem é um investigador da história que já não pode voltar atrás diante das conquistas da Ilustração histórica.

Habermas se identifica com o pensamento de Jaspers na medida em que este coloca o próprio trabalho filosófico a serviço de uma comunicação que, embora não chegue a diluir a tensão entre os poderes das crenças antagonônicas, pode minimizá-la reconvertendo-a em uma polêmica discursiva. Nessa perspectiva, a tolerância militante ocupa o lugar da brutalidade armada. Para Habermas, o modo como Jaspers assume a Ilustração levada a cabo na Europa durante a modernidade, possibilita o traçado dos limites entre a fé e a razão de outro modo. Esta linha limite afeta a relação triádica da filosofia com sua própria história, com as tradições ocidentais do Antigo e do Novo Testamento e com outras religiões em geral. Habermas ainda exalta Jaspers na medida em que ele se constitui numa interessante exceção na filosofia ocidental ao apresentar uma filosofia que se mostra compreensiva ou generosa com respeito a outras religiões.

Mesmo que se mostre crítico, Habermas compreende as tentativas de Michael Theunissen de fazer uma versão pós-metafísica da justificação e tradução filosófica da promessa cristã de salvação. Atenta para Theunissen que desenvolveu sua filosofia dialógica em debate com a teoria da intersubjetividade transcendental que se vai de Husserl até Sartre. Habermas concorda com Theunissen quando este afirma estar convencido de que toda relação interpessoal está incluída na relação com um completamente outro que se antecipa à relação com o outro concreto. Esse completamente outro encarna uma liberdade absoluta que

devemos pressupor para explicar como é possível em geral nossa liberdade comunicativa. Habermas destaca que esta figura do pensamento tem sua origem na mística judaica e protestante mediada pelo pietismo suabo.

Habermas assume reconhecer as intenções de Metz com as quais compartilha. Apresenta o diagnóstico de Metz a respeito da relação Israel e Atenas, a saber: 1) por meio da razão filosófica grega, um cristianismo helenizado toma tanta distância de sua própria origem no espírito de Israel 2) a ponto da teologia se tornar insensível diante do grito de sofrimento e da exigência de justiça universal. 3) Dessa forma, a Igreja eurocêntrica surgida sob influência do helenismo precisa resgatar seu contexto judaico originário para desenvolver-se como uma Igreja universal culturalmente policêntrica. Habermas concorda ainda com Metz que não se deve eleger como definitiva uma leitura da tradição filosófica que reduzida à tradição grega, mas deve-se levar em consideração uma tradição que ao longo de sua história tem adotado conteúdos essenciais da tradição judaico-cristã e mediante a herança de Israel tem sido abalada até às mais profundas de suas raízes gregas. É para esses conteúdos da tradição judaico-cristã, sobretudo o elemento da alteridade, a primazia da relação Eu-Tu, que Habermas se volta quando dialoga com Schelling, Buber, Scholem, Jaspers, Theunissen e Metz.

No diálogo com esses autores é possível vislumbrar em Habermas um tipo de abordagem filosófica pós-metafísica da religião antes mesmo antes da virada do milênio quando ele se volta de modo mais intenso para a questão da religião, sobretudo no âmbito da teoria política normativa, quando se faz necessário revisar a compreensão do poder estatal secularizado e do pluralismo religioso que poderia exilar as comunidades religiosas do âmbito político público ao domínio privado. Esta será discutida no capítulo seguinte.

3.7.2 Um diagnóstico: Pensamento Pós-metafísico e Religião

Habermas (2015c, pp. 158-159) afirma que o interesse que o motiva a ocupar-se de questões de filosofia da religião não são do tipo da filosofia da religião no sentido estrito da expressão. O que ele julga importante não é levar a um conceito filosófico adequado a experiência e o discurso religiosos, tampouco se deixa guiar pela intenção apologética de produzir uma continuidade fundamentada entre convicções básicas da doutrina cristã e os discursos filosóficos contemporâneos. Por outro lado, afirma fazer concessões a tais argumentações quando estas vão até ele. Para o filósofo alemão, é assim que alguém se interessa pelas controversas relações de herança de ciência e crença. Nas suas palavras,

Tanto a fé como o saber pertencem à genealogia do pensamento pós-metafísico, quer dizer, à história da razão. Por isso, a razão secular só aprenderá a se entender quando clarificar a sua posição para a consciência religiosa da modernidade, uma consciência que se torna reflexiva, e compreenda a origem comum destas formas complementares da mente a partir do impulso cognitivo da era axial. Desta maneira, partindo de Kant, pode-se progredir para um planejamento hegeliano sem renunciar ao modo de pensar kantiano. (HABERMAS, 2015c, pp.158-159, tradução nossa)

Habermas (2015c, p. 159) afirma estar de acordo com a interpretação que Christian Danz realiza da filosofia da religião de Kant. A moral pode fundamentar-se unicamente a partir da razão prática. A transição para a filosofia da religião se deve, segundo Danz seguindo Kant, a autointerpretação da autoconsciência prática das pessoas que atuam moralmente, o que significa que na religião, a consciência finita não tematiza a constituição da liberdade, mas sua realização. Com a ideia de que Deus harmoniza a necessidade natural e a moralidade, a filosofia da religião de Kant responde ao desassossego dos seres racionais do mundo, a quem é impossível que possam ser-lhes indiferentes as consequências de sua ação moral, nem considerando a finalidade última subjetiva, a felicidade própria, nem com respeito à finalidade última objetiva, do bem supremo possível no mundo, a felicidade de todas as pessoas virtuosas.

Tanto o leigo quanto o filósofo, que é, ao mesmo tempo, kantiano e sujeito que atua moralmente, reflete sobre a questão de como estão em seu conjunto as coisas no mundo, quer dizer, na esfera dos fenômenos sob leis naturais, com as consequências intencionais das ações morais. A essa questão responde a *Crítica do Juízo* com reflexões sobre a finalidade última de uma natureza que é vista como se fosse um sistema de fins. Para o filósofo alemão, a partir desta perspectiva se oferece, portanto, a suposição de uma “causa sensata do mundo”, que nós não pensamos meramente como uma inteligência que legisla para a natureza, mas que ao mesmo tempo a pensamos como um legislador num reino moral dos fins. (HABERMAS, 2015c, p. 160)

A crítica de Habermas (2015c, p. 160) a essa teoria se refere principalmente ao fato de que, na sua ótica, Kant concede excessiva extensão os limites da “mera” razão quando se propõe fundamentar, sem ruídos, com a moral, a suposição da existência de Deus ou de um criador inteligente do mundo que garanta a possível concordância da justiça e da felicidade. O interesse de Habermas consiste em apontar os limites do pensamento pós-metafísico, que para ele, também podem estabelecer-se claramente sob as próprias premissas de Kant.

Para Habermas, quando Kant se apropria filosoficamente de tópicos como o “reino de Deus na Terra”, provenientes das tradições religiosas, sem confessar metodicamente essa

dependência das fontes históricas inspiradoras, a intenção de uma delimitação autocrítica da razão a respeito da religião deve empreender-se de forma mais cuidadosa do ponto de vista hermenêutico. Se Danz se limita a defender a tese de que o excedente de significado não coletado das tradições religiosas é ao mesmo tempo uma exigência exagerada e um desafio para a razão secular, Habermas afirma que deve denunciar um mal entendido “substancialista” da religião e uma “ambiguidade” da “apropriação” de seus potenciais semânticos diante da heterogeneidade da fé. A esse respeito aponta três comentários: 1) É preciso levar em consideração a contemporaneidade dissonante da religião que segue estando viva. Isto, o filósofo alemão afirma constatar não “unicamente como um fato sociológico”, dado que as certezas religiosas “têm conservado credibilidade e estão vinculadas a impressionantes testemunhos de biografias autênticas”. Ainda nas suas palavras, “a constelação atual de ciência e de crença não a tomo a sério unicamente como um achado empírico, mas também como um fato dentro da história da razão”. (HABERMAS, 2015c, p. 161, tradução nossa). Para ele, o pensamento pós-metafísico não formará nenhum conceito apropriado de si mesmo enquanto não conseguir, a partir da genealogia da razão mesma, tornar transparente a relação com a religião como um elemento externo a ele¹⁶³. 2) Embora, de um ponto de vista pós-metafísico, as doutrinas religiosas estejam lado a lado de outras concepções de vida boa, asseguradoras da identidade, por outro lado, distinguem-se dos projetos de vida éticos de procedência profana pelo entrelaçamento interno com as pretensões de verdade (de um tipo próprio): “as religiões são cosmovisões, não sistemas de valores. Isso fundamenta um conteúdo cognitivo e uma força motivacional que se aparta das visões profanas da vida”. (HABERMAS, 2015c, p. 162, tradução nossa). Para Habermas, não há nenhuma alternativa razoável ao universalismo igualitário e individualista de procedência kantiana, no entanto, a alternativa ameaçadora que está se iniciando na atualidade é a extinção da consciência normativa. Sendo assim, ele vê a atualidade da filosofia da religião de Kant, a partir de uma

¹⁶³ Cf. Habermas (2015c, pp. 161-162), “O conceito ilustrado de religião natural não é menos um exemplo para a precipitada assimilação do alheio no próprio como na atualidade o é de uma maneira muito mais crua a resolução neurológica das meditações religiosas no fluxo cerebral dos monges em oração. Se alguém quiser proteger-se deste falso tipo de familiarização, recomenda-se traçar um limite que não induza por força a um mal entendido substancial e a uma compreensão da religião que seja hostil à razão. Falo acerca da fronteira entre ciência e crença unicamente desde a perspectiva filosófica; a este respeito, “fideísmo” é uma expressão equivocada já pelo simples de fato de que expressa uma determinada autocompreensão teológica da religião. E a maneira como a religião pode entender-se sob as condições da modernidade mesma não é assunto da razão secular. A filosofia se satisfaz quando os teólogos corroboram a pretensão de identificar a fé cristã como *fides quaerens intellectum*: “Você tem que segurar isso ilimitadamente inclusive depois do desvinculamento da simbiose do cristianismo e metafísica filosófica, se é que o cristianismo não quer afundar-se ao nível do esoterismo”. Tem toda minha aprovação aqueles teólogos, como Markus Knapp, que tentam “acatar seu dever de fundamentação inclusive sob as premissas de um pensamento que se entende a si mesmo como pós-metafísico”.

consideração estritamente ética, na intenção de buscar argumentos para a “autoconservação da razão” pela via de uma apropriação crítica da herança religiosa. Sendo necessário salientar que se trata aqui da razão prática, ou seja, ética. Nas palavras do filósofo alemão,

De uma perspectiva agnóstica, não obstante, está em questão o destino da religião mesma, pois o interesse da razão está dirigido sobre ela mesma, quando ilumina potenciais semânticos a partir de tradições religiosas que desempenham um papel como pessoas que atuam com responsabilidade para a inclusão da ética da espécie de nossa autocompreensão moral. Nesse nível antropológico que está situado num plano mais profundo, quer dizer, como queremos nos entender como seres de uma espécie, se decide a questão se pode e se deve contar de forma vinculante algo assim como os mandamentos morais ou as normas. (HABERMAS, 2015c, p. 162-163, tradução nossa)

3) O fato do pluralismo religioso ocupa também, inevitavelmente, à filosofia e às ciências jurídicas. No entanto, as respostas que estas dão com uma “moral de igual respeito” e a “neutralidade ideológica do poder do Estado”, referem-se unicamente às exigências que a sociedade secular levanta para as comunidades religiosas, não para a autorreflexão religiosa dessas comunidades. A consciência religiosa não pode levar a cabo uma “modernização da fé” na consciência da adaptação a exigências seculares, mas somente a partir de dentro, na conexão hermenêutica com as próprias premissas. “Ao fazê-lo, a teologia, se quer desempenhar o papel de precursora crível – como foi o caso no mundo ocidental –, tem que obter rendimentos na tarefa da reconstrução dogmática dos conteúdos de fé a partir da fé praticada na comunidade”. (HABERMAS, 2015c, p. 163, tradução nossa). Perspectivas teológicas dogmáticas só podem adquirir consciência da própria contingência através de uma “autodiferenciação da religião vivida”. Por esse caminho deve reconhecer que a descrição reflexiva de cada tradição própria da fé representa uma descrição possível de religiosidade entre tantas outras.

Por um lado, a filosofia pode e deve converter-se em advogada e intérprete da exigência de que todas as comunidades religiosas se comprometam não só a um *modus vivendi* com a autocompreensão das sociedades modernas, mas também a buscar uma conexão com os fundamentos normativos de contexto secular do seu entorno a partir da perspectiva interna de suas próprias crenças. Essa é a questão fundamental do interesse de Habermas pela religião. Por outro lado, essa exigência não deve reclamar-se a partir da perspectiva paternalista de uma filosofia que tenha a pretensão de saber de antemão em que consiste o núcleo essencial de todas as tradições religiosas. Um autoesclarecimento, de certo modo “modernizador”, da consciência religiosa só poderá ser alcançado seriamente se a mesma tomar as rédeas, ou seja, se acontecer a partir de dentro, porque afinal somente a comunidade

de crentes está autorizada a dizer se a fé “reformada” segue sendo a “verdadeira”. Para Habermas (2015c, p. 171, tradução nossa),

A concepção filosófica da relação entre ciência e crença, que tem suas raízes na Ilustração, não pode justificar a origem profética e a positividade das doutrinas religiosas transmitidas, quer dizer, o próprio da fé vivida, porque deixa em números vermelhos a conta do pensamento pós-metafísico e afirma saber mais além da religião do que o que lhe compete.

A filosofia, a partir da perspectiva pós-metafísica, tem que se abster de decidir a racionalidade das tradições religiosas. Os critérios suficientes para a delimitação entre ciência e crença são: a acessibilidade universal da linguagem e a aceitabilidade pública dos argumentos admitidos. Faz-se necessário não esquecer que isso para Habermas não nos permite falar sobre Deus, mas sobre experiências religiosas. Nelas o discurso sobre Deus pode conter inspirações que não se deve perder sobre as relações humanas e, portanto, inspirar uma práxis que seja fundamental na construção de um mundo diferente do ponto de vista ético. Somente uma filosofia que não pré-julgue a fé é suficientemente imparcial para preparar o terreno para a tolerância mútua entre os cidadãos crentes, cidadãos crentes de outra fé e cidadãos não crentes. Por um lado, mantém-se aberta a aprender das tradições religiosas de modo que traduz em discurso público determinados conteúdos de fé do discurso confessional religioso. Por outro lado, nos conceitos da teoria política espera das comunidades religiosas o reconhecimento do pluralismo religioso, do direito e da moral do Estado constitucional e da sociedade secular, assim como da autoridade intramundana das ciências.

No tocante a essa relação da filosofia pós-metafísica e a religião, Habermas (2015c, p. 176, tradução nossa) defende o modelo hermenêutico da compreensão, “segundo o qual, os universais pragmáticos da situação de fala (com as perspectivas recíprocas do falante e do ouvinte, do participante e do observador, subordinadas à racionalidade recíproca e a sistemas comuns de referência) proporcionam uma base de partida o suficientemente segura para uma compreensão mútua”. No conflito das imagens do mundo religiosas e das formas culturais de vida, a filosofia pode adotar o papel de moderadora porque se limita ao universalismo do direito e da moral nos limites do pensamento pós-metafísico, porém, em troca renuncia à distinção das próprias concepções.

É a partir do diagnóstico de Habermas de tripla face, acima apresentado, que será discutido, no próximo capítulo, o papel da religião na virada do milênio e os limites e possibilidades de sua teoria do agir comunicativo no campo teológico-político, no próximo capítulo.

Em suma, pode-se constatar que como Habermas se declara clara e coerentemente não ser ateu, mas agnóstico, sobre Deus como referência última da religião, nada se pode dizer, nem afirmar nem negar. Portanto, seu interesse no discurso sobre Deus é estritamente ético. No seu pensamento pós-metafísico, Deus constitui uma inspiração forte sobre o que é fundamental nas relações humanas. Daí a permanente referência na análise que faz dos diferentes autores às relações dialogais que constituem o cerne do ser humano. A figura do Deus que se retrai para dar lugar ao outro permanece presente em toda a trajetória de seu pensamento. Habermas pensa a religião levantando questões absolutamente centrais, de um ponto de vista estritamente ético, que podem se resumidas com a expressão: uma postura dialoal. A partir de seu próprio pensamento esta postura não é metafisicamente pensável, não dentro da concepção de metafísica que o filósofo alemão defende.

4 HABERMAS E A RELIGIÃO NA VIRADA DO MILÊNIO: LIMITES E POSSIBILIDADES DA SUA TEORIA CRÍTICA NO CAMPO TEOLÓGICO-POLÍTICO

4.1 Introdução

Pretende-se, neste capítulo, analisar o papel da religião, na virada do milênio, na ótica habermasiana e os limites e possibilidades de sua teoria do agir comunicativo no campo teológico-político, numa sociedade secularizada, marcada pela anomia, hedonismo e ceticismo político, num estado liberal, de razão profana e num contexto religioso plural. Habermas acredita ser possível um debate produtivo entre fé e saber. Aponta para a possibilidade de um diálogo mutuamente fértil entre essas duas práticas. Porém, sua abordagem é diferente de outras a respeito dessa temática, na medida em que fé e saber não são vistos aqui como antagônicos, mas como duas esferas de sentido que coexistem simultaneamente. Influenciado pelas raízes místicas do idealismo alemão e pelas místicas judaica e protestante, esse filósofo apresenta uma postura teórica, no que se refere à religião, que se desdobra em dois aspectos: se por um lado, inspirado na tradição da esquerda hegeliana, percebe a religião como produto de um homem não emancipado, por outro demonstra uma significativa abertura diante do fenômeno religioso. A religião, além de auxiliar no constructo das bases normativas da sociedade, apresenta, quando recobra sua origem judaica, possibilidade de oferecer subsídios utópicos, relevantes à sociedade. Habermas destaca alguns pressupostos necessários àquelas comunidades religiosas que querem se mostrar razoáveis num estado de moral profana, sociedade “desencantada” e contexto religioso plural.

Em consonância com os clássicos do pensamento moderno, Habermas (2001, p. 217) pensa a atual época como um movimento de emancipação ou de autonomia (teórica e prática) em face da esfera religiosa. Concorda com Max Weber que a ciência moderna é um *fatum* da sociedade racionalizada. E, nesse aspecto, o próprio surgimento da Filosofia da Religião, como uma disciplina que se propõe a elaborar uma reflexão do fenômeno religioso que independa da tutela do pensar teológico, é um sinal desse movimento de emancipação, autonomização; é fruto do “espírito racionalizante” do homem moderno.

Como destaca Araújo (1996, p. 191), inequivocamente, Habermas, por um lado, se inspira na tradição da “esquerda hegeliana”, que concebe a religião como produto de um homem irrealizado, que não se encontrou consigo mesmo, “como um conjunto de ilusões e

quimeras construídas por um ser que precisa suportar as correntes que os escravizam e as contingências de sua existência”; por outro lado, demonstra uma considerável abertura diante dos fenômenos superestruturais (a religião aqui incluída, embora na modernidade a mesma tenha perdido seu significado estrutural na sociedade). Para além de uma mera crítica positivista objetivante da religião, Habermas, com a sua teoria do agir comunicativo, mantém um vínculo originário com as raízes místicas do idealismo alemão (Hegel e Schelling) e com as místicas judaica e protestante (Benjamin e Scholem).

Como já foi discutido, a autonomização das diferentes esferas da vida social, com as suas respectivas pretensões de validade, propiciou um rompimento da “unidade substancial” proporcionada pela religião e pela metafísica, de forma que o mundo moderno tem como fundamento a racionalização e o desencantamento das imagens religiosas e metafísicas do mundo. E por isso, como salienta Oliveira (2000, p. 213), “esse resultado do processo de modernização proíbe clara e estruturalmente uma teologização da obra de Habermas”. Porém, isso não quer dizer que seja impossível uma apropriação crítica das grandes tradições religiosas, uma vez que Habermas afirma estar convencido, juntamente com Rawls, de que há uma concordância entre o conteúdo essencial dos princípios morais incorporados ao direito dos povos e a substância normativa das grandes doutrinas proféticas que tiveram eco ao longo da história mundial, como também das interpretações metafísicas do mundo. (HABERMAS, 1993, p. 32)

Porém, dois aspectos da abordagem que Habermas faz do fenômeno religioso, precisam ser levados em consideração: 1) o fato de a teoria do agir comunicativo lançar raízes nas místicas judaica e protestante, 2) a “liquefação comunicativa” sofrida pelos conteúdos religiosos a partir da sua Teoria da Evolução Social. Esses dois aspectos, à primeira vista, contrasensuais, além de sinalizarem um empecilho “em situar Habermas do ponto de vista de uma teoria da religião, mas também justificam as leituras seletivas de sua obra, alvo de críticas tanto à direita quanto à esquerda do espectro político-intelectual” (ARAÚJO, 1996, p. 193).

Araújo (1996, p. 193) procura conciliar a ideia de que a teoria do agir comunicativo deita raízes nas tradições místicas, com a teoria evolutiva da sociedade, a partir da hipótese de que a liberação do potencial de racionalidade intrínseco à ação comunicativa, como um processo que se iniciou no seio do pensamento mítico e se completou na modernidade, possibilita a liberação da própria esfera religiosa, assim como um desenvolvimento emancipatório, marcado pela autonomia e pela racionalidade dos aspectos que lhes são inerentes.

Para Habermas (2001, p. 299), a religião é um fenômeno importante de reprodução simbólica. As religiões universais apresentam um potencial evolutivo no sentido de promover a racionalização progressiva das imagens de mundo. Sempre explicita e interpreta a evolução do mundo moderno, tomando por base o poder das imagens religiosas de mundo. Assim, há um movimento de coextensão da religião com relação à dialética inacabada do processo de modernização: se por um lado, a religião perde seu caráter “fundante” na sociedade, no sentido de que o mundo moderno não vive mais sob a lógica do sagrado, sob a égide da religião, há uma autonomização da religião, de maneira que esta pode coabitar, em pé de igualdade, com as esferas do agir profano.

Na atual sociedade, onde se deu uma modernização fora dos trilhos, marcada pela privatização e mercantilização dos espaços que antes eram do domínio público, pela intensificação do individualismo, das incertezas e ausência de utopias, e proliferação dos fanatismos religiosos, a religião apresenta à vida humana uma função consoladora, com grande potencial de sentido. Sociedades religiosas, que evitam o dogmatismo e a coação moral, podem propiciar uma ambiência capaz de gerar possibilidades de expressão e sensibilidades suficientemente diferenciadas diante de uma vida marcada pelo fracasso, de “patologias sociais”, do “malogro de projetos individuais de vida” e da “deformação de contextos desfigurados de vida”. Num mundo que se encontra dominado pela anomia, ceticismo político, narcisismo (corrosivos do processo democrático), a religião se mostra como uma força muito ativa com um importante papel a desempenhar. A religião pode introduzir na arena política, sentimentos como a responsabilidade e a solidariedade. (HABERMAS, 2005a, p. 03).

As intuições morais cotidianas, nas “sociedades ocidentais profanas” ainda estão marcadas pelo substrato normativo das tradições religiosas, ainda que de formas decapitadas, declaradas legalmente como questão privada – principalmente os conteúdos da moral judaica (Antigo Testamento) e da ética cristã (Novo Testamento). A religião, de alguma forma, assenta as bases normativas da sociedade, ajuda a construir as normas sociais, como uma espécie de antídoto ao hedonismo, uma vez que a ciência se coloca como uma “moral sem ética”, ou seja, seu universo explicativo se mostra incapaz de dar sentido às ações coletivas e nesse sentido, o potencial das religiões, enquanto discurso capaz de subsidiar uma ética de ação no mundo, permanece inteiramente válido. (HABERMAS, 2004b, p. 18).

4.2 Sobre “Fé e saber”: nem fundamentalismo, nem naturalismo

Como assinala Luiz Bernardo Araújo (2010, p. 167), há uma série de autores¹⁶⁴ que apontam para a ocorrência de etapas na crítica habermasiana da religião, mesmo não havendo concordância quanto ao número de fases e nem quanto a seus respectivos conteúdos. De qualquer forma, a teoria habermasiana da religião não se apresenta como um corpus sólido, fechado e conclusivo, um aspecto isolado do conjunto da obra, mas encontra-se dispersa ao longo de seus inúmeros escritos, conectada com questões específicas de sua produção e com releituras das teorias clássicas sobre o fenômeno religioso. Como afirma Araújo (2010, p. 167),

Salta aos olhos, em primeiro lugar, o fato de Habermas incorporar, os alicerces de uma crítica radical da religião – representando a relação entre o religioso e o secular à guisa de conflito permanente e renunciando a todo ensaio de reconciliação do sagrado com o profano –, e demonstrar, por outro lado, uma notável abertura ao fenômeno religioso – algo que o conduz além de mera crítica objetivante da religião, ao feitiço das hipóteses oitocentistas de desintegração do universo religioso, cabível apenas em abordagens teleológicas sucedâneas das filosofias da história.

A intuição fundamental que interessa a Habermas tem sua origem na esfera da relação com o outro, como já discutido anteriormente, seja em Schelling, Buber, Scholem, Jaspers, Theunissen e Metz. A dupla inflexão tanto crítica quanto receptiva acompanha a trajetória da teoria da religião de Habermas e traduz uma posição de equilíbrio entre o imanente e o transcendente, entre a desmitologização e o reencantamento do mundo. Como salienta Araújo (2010, p. 171), o “ateísmo metodológico” (agnosticismo metodológico) de Habermas representa a única opção aceitável para um pensamento pós-metafísico que, tendo que lidar “com indispensáveis potenciais de sentido embutidos na linguagem religiosa, não pretende reduzi-los às razões seculares, porém insiste nas diferenças cruciais entre o discurso filosófico e o discurso teológico”. Habermas chega a afirmar em “Um diálogo sobre Deus e o mundo”

¹⁶⁴ Cf. Araújo (2010, pp. 167-168), “Austin Harrington, por exemplo, aponta três momentos da reflexão de Habermas em questões de religião e de teologia: o primeiro, dos anos 1960 e 1970, num quadro marxista orientado à crítica da ideologia; o segundo, dos anos 1980 e 1990, baseado numa abordagem durkheimiana acerca do sagrado e dos fundamentos da coesão social em sociedades tradicionais e modernas; o terceiro, desde a virada do milênio, marcado pelo autodistanciamento dramático da perspectiva secularista anterior. Massimo Rosati, por seu turno, distingue quatro estágios que iriam de um reducionismo evolucionista a uma teologia pós-metafísica, passando pelas concepções da religião como um espaço transitório no processo de desencantamento e modernização como fonte de onde derivaria o conteúdo normativo da modernidade. Ao passo que Brian Shaw considera de uma constância extraordinária, apesar do teor retórico moderado ao longo dos anos, a visão do autor sobre o assunto, cujo aspecto mais saliente seria sua surdez profunda às ressonâncias do discurso religioso, em decorrência de um temperamento weberiano carente de musicalidade religiosa”.

(*Era das Transições*) que: “Uma filosofia que ultrapassa os limites do ateísmo metodológico perde, a meu ver, a sua seriedade filosófica”. (HABERMAS, 2003a, p. 212)

Como acentua Araújo (2010, pp. 172-173), para Habermas, nem a filosofia nem a teologia são capazes de esgotar o sentido performativo da fé religiosa. Mesmo que ambas realizem um trabalho similar de apropriação racional e transformadora dos conteúdos religiosos proporcionados pelas comunidades de crentes, o pensador alemão destaca que a teologia possui um status parasitário ou derivado com relação ao núcleo dogmático de uma determinada tradição religiosa, de cuja verdade revelada se nutre a sua interpretação, enquanto que a filosofia estabelece uma relação de independência absoluta diante da religião, cuja experiência não pode ser traduzida de modo integral para a linguagem profana, mas assimilada tanto quanto possível pelo discurso filosófico de caráter eminentemente argumentativo. Nesta perspectiva, as imagens religiosas de mundo sempre tiveram relevância heurística no pensamento de Habermas. Pode-se dizer que elas representam um espelho através do qual a compreensão moderna de mundo se reconhece e se manifesta, o que lhe permitiu introduzir o conceito de agir comunicativo, juntamente com o complexo de teorias da racionalidade, da modernidade e da sociedade nele fundadas. Ele se refere a uma coexistência sóbria entre razão comunicativa e religião, portanto sem que a última seja apoiada pela primeira. No entanto, não deixa de salientar o quanto a religião é indispensável 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). Admite que a força retórica da fala religiosa continua exercendo o seu papel, enquanto não for possível encontrar uma linguagem mais convincente para as experiências e inovações nela conservadas.

A elaboração do projeto teórico pós-metafísico de Habermas de fundamentação da ética e de justificação do direito à qual se referem os princípios D (discurso) e U (universalização)¹⁶⁵, dispensa toda base metafísica e religiosa e, nesse aspecto, ele se situa na tradição da teoria crítica. Da mesma forma, a sua teoria da religião é elaborada numa perspectiva não-fundacional de um pensamento pós-metafísico.

No seu livro *A Inclusão do outro*, Habermas afirma que, (2004b, p. 21):

¹⁶⁵ Cf. (SOUZA, 2015, p. 279). Para Habermas, uma das características da Ética do discurso é a necessidade do consenso, que só pode ser atingido quando o discurso (D) for conduzido por uma regra de argumentação, a saber, o critério de universalização, denominado por ele de princípio (U). Habermas propõe uma reformulação do Imperativo categórico kantiano: não é mais suficiente que o indivíduo proponha a sua máxima querendo que seja universal; deverá, outrossim, submetê-lo ao exame discursivo de sua pretensão de universalidade. O acento desloca-se, assim, do indivíduo para o conjunto daqueles que se encontram no agir comunicativo.

Com a passagem para o pluralismo ideológico nas sociedades modernas, a religião e o ethos nela enraizado se decompõem enquanto fundamento público de validação de uma moral partilhada por todos. Em todo caso, a validação de regras morais obrigatórias para todos não pode mais ser explicada com fundamentos e interpretações que pressupõem a existência e o papel de um deus transcendente, criador e salvador.

Como afirma Araújo (2010, p. 179), a teoria habermasiana da religião segue colhendo os frutos da posição privilegiada ocupada pela dimensão religiosa, em função de seu enraizamento na estrutura universal do mundo da vida, numa teoria da evolução social cuja função primordial é a de servir de modelo para uma reconstrução pragmática da racionalidade¹⁶⁶. Mesmo que temas religiosos já se fizessem presentes por meio de Schelling, na dissertação de Habermas, no entanto, a religião enquanto tema, aparece relativamente tarde no pensamento de Habermas. Na sua *Teoria do Agir Comunicativo* (1981) devota poucas páginas a essa questão a partir da teoria da secularização de raiz weberiana. Nessa obra, apontou para a mudança de papel da religião nas sociedades tradicionais, que antes garantia a integração social ou legitimação política, papel que foi assumido nas sociedades modernas pela própria razão comunicativa. Nessa mudança, “a autoridade do sagrado foi substituída sucessivamente pela autoridade de um consenso considerado fundamentado” racionalmente (Habermas, 1981b, 118). Em seu livro *Pensamento Pós-metafísico* (1992), Habermas não se distancia muito da posição de 1981. Como afirma Pinzani (2009a, p. 213): “à religião é atribuída uma função fundamental na história do pensamento ocidental, mas, ao mesmo tempo, o pensador alemão revela como esse papel se esgotou e como a religião deve renunciar a suas pretensões de validade absoluta para limitar-se a oferecer uma visão de mundo entre outras igualmente legítimas”.

No entanto, a questão da religião que, inicialmente, ocupava um papel secundário na obra de Habermas tem-se tornado, cada vez mais, objeto de seu interesse e investigação nos

¹⁶⁶ Como destaca Araújo (2010, pp. 179-180), seja nas décadas de 1960 e 1970, com “*Técnica e ciência como ‘ideologia’* e *Para a reconstrução do materialismo histórico*, seja na década de 1980, com a *Teoria do agir comunicativo*, *Consciência moral e agir comunicativo* e o *Discurso filosófico da modernidade*, seja ainda na década de 1990, com *Direito e Democracia* e *A inclusão do outro*, e seja também na última década, com *O futuro da natureza humana* e *Entre naturalismo e religião*, 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. [...] cabe notar que o eixo da teoria habermasiana da evolução social é constituído pela ideia segundo a qual os processos ontogenéticos de aprendizagem representam um estoque, por assim dizer, da evolução filogenética, de tal modo que, se a capacidade de direção estruturalmente limitada dos sistemas sociais é transbordada por problemas inevitáveis, a sociedade pode recorrer, em certas circunstâncias, às capacidades excedentes do aprendizado individual de seus membros ou ainda às capacidades coletivas de aprendizado individual de seus membros ou ainda às capacidades coletivas de aprendizado (interpretações de mundo) com vistas a utilizá-las na institucionalização de novos níveis de aprendizagem”.

últimos anos. Tanto na palestra intitulada *Fé e Saber*, por ocasião da concessão do Prêmio da Paz, logo após os atentados às Torres gêmeas, em 11 de setembro de 2001, como no diálogo que travou com o Cardeal Joseph Ratzinger, em 2004. Além dessas ocasiões, em duas obras mais recentes, detém-se de modo intenso com a questão do religioso: *Entre naturalismo e religião* (2005) e *Pensamento Pós-metafísico II* (2012), sendo que este último contém a entrevista de Habermas concedida a Eduardo Mendieta, com o título “Um novo interesse da Filosofia da Religião”.

No texto *Fé e saber* (2001), a conferência ocasionada pelo recebimento do Prêmio da Paz da associação alemã dos livreiros, algumas semanas após o 11 de setembro de 2001, Habermas trata da relação entre religião e política, apontando o papel importante daquele que ele chama “um *common sense* democraticamente esclarecido”. Este senso comum esclarecido serve aos indivíduos como orientação para o viver cotidiano nos estados democráticos liberais. No que tange à religião, o filósofo alemão insiste, de um lado, em defender que as pretensões de validade que aparecem nas questões da vida civil sejam justificadas com razões que não sejam aceitáveis unicamente para os membros de uma comunidade religiosa. Por outro lado, isso não se pode dar de forma unilateral, ou seja, não pode levar a uma injusta exclusão da religião da esfera pública. A sociedade não pode abrir mão do importante recurso de criação de sentido representado pela religião. O que se espera é que ambos os lados assumam reciprocamente a perspectiva um do outro. Logo, as maiorias seculares também não podem tomar decisões antes de ter prestado ouvidos à objeção de opositores que se sentem feridos nas suas convicções religiosas.

Frequentemente se pergunta a respeito da credibilidade da Teoria do Agir Comunicativo após o 11 de setembro. Será que depois das atrocidades que se deram no “11 de setembro” ainda se pode pensar num agir orientado pelo e para o entendimento? Onde é que fica a razão tão difundida pelo Iluminismo e hoje tão bombardeada pelos críticos pós-modernos? Será o projeto da modernidade uma utopia desvairada?

Habermas não é levado pela onda pós-moderna de crença no excesso de razão. Em sua leitura da modernidade, o autor alemão procura fixar com clareza a sua posição: a de que um diagnóstico crítico e minucioso da época atual coloca em evidência não um excesso, mas uma carência, uma insuficiência de razão. (HABERMAS, 2000, p. 451).

O Projeto habermasiano, ao contrário, poderia ser designado como o de uma reconciliação da modernidade consigo mesma. Para isto, Habermas propõe, ..., uma teoria da racionalidade que permita criticar as “patologias da sociedade moderna”, mas também resistir ao “ceticismo pós-moderno”. Como diz Habermas, num belo jogo de palavras de difícil tradução, “é

próprio da natureza do iluminismo, o iluminar-se a si mesmo, inclusive os males por ele causados”. (ARAÚJO, 1996, p. 178).

Embora Habermas (1993, p. 102) admita que o conceito de modernidade não esteja mais associado a nenhuma promessa de felicidade, apesar de todo o palavreado a respeito da pós-modernidade, não é possível o vislumbre de alternativas racionais para além das formas de vida da modernidade. O que resta é a busca de melhorias práticas no interior dessas formas de vida modernas. É exatamente no contexto da modernidade que a autonomização efetiva das esferas culturais de valor, bem como de suas pretensões de validade específicas chegam ao seu ápice, e como ainda ressalta Araújo (1996, p. 69), “aos olhos de Habermas, o consenso racional depende, entre outras coisas, mas sobretudo, do desbloqueio dos domínios de validade, confundidos no mito e insuficientemente distinguidos na religião”.

O conceito habermasiano de razão é fruto da superação moderna das imagens religiosas de mundo. Nesse sentido a noção de desencantamento do mundo, de Weber, representa um processo de racionalização, na medida em que propicia a liberação progressiva do agir comunicativo que se propõe a superar a autoridade antes assumida pelo mito e pela religião, tendo em vista seu caráter processual. “Weber entende a racionalização das imagens de mundo como um processo.” (HABERMAS, 2001, p. 264, tradução nossa)

A característica marcante das sociedades modernas é o questionamento do poder totalizante e enclausurador das visões de mundo, a capacidade de discernir o mundo da imagem que se faz dele, a dissolução entre mundo e representação. Dessa forma, a modernidade é vista por Habermas como um projeto inacabado de uma razão processual, mediadora dos aspectos plurais da realidade. “A razão é antes o “médium” linguístico por meio de cuja mediação se entrelaçam interações e se estruturam formas de vida” (OLIVEIRA, 2000, p. 205). Daí a atualidade e o inacabamento do projeto da modernidade. É a partir dessa ótica, que Habermas procura analisar os atentados de 11 de setembro. Com a sua teoria, ou mais precisamente, com o seu método, calcado no diálogo e no entendimento, Habermas procura responder às mais diversas questões da atualidade. Parte do pressuposto de que o diálogo, o entendimento, a linguagem podem possibilitar a resolução dos diversos problemas no campo das relações humanas em nível local ou mesmo internacional.

O atentado às Torres Gêmeas, os conflitos étnicos e religiosos, “a guerra contra o terrorismo” são, na verdade, um sintoma da distância que separa os mundos culturais. Nesse contexto ‘multicultural’, os monoteísmos, os fundamentalismos podem desenvolver um potencial altamente destrutivo. E por isso,

Quem quiser evitar uma guerra entre civilizações precisa se lembrar da dialética inacabada do nosso processo ocidental de secularização. A “guerra contra o terrorismo” não é uma guerra, e aquilo que se exprime no terrorismo é o choque, funesto em seu caráter afásico, entre mundos que, mais além da violência muda dos terroristas e dos mísseis precisam desenvolver uma linguagem comum. (HABERMAS, 2004d, p. 137).

A catastrófica queda das cidadelas no sul de Manhattan (carregada de sentido simbólico), confirma de forma brutal e dramática o grau de vulnerabilidade em que se encontra a civilização complexa, da qual se tinha consciência há muito tempo. Novos não foram os motivos e os meios pelos quais se deu o ato terrorista, mas a barbaridade, a monstruosidade do próprio ato. A novidade não está somente na atitude suicida daqueles que transformaram aeronaves abastecidas de reféns num projétil vivo, nem no exorbitante número de vítimas, nem ainda no âmbito das proporções dos danos materiais.

Nova foi a força simbólica dos alvos atingidos. Os atentados não só derrubaram fisicamente as torres mais altas de Manhattan, mas também destruíram um ícone do repertório de imagens da nação americana. Somente a exaltação patriótica subsequente permitiu que se reconhecesse o valor central que esse ângulo da silhueta de Manhattan, essa encarnação pujante da potência econômica e vontade de futuro tem adquirido na imaginação de todo um povo. (HABERMAS, 2006, p. 12).

Habermas (2006, p.13) situa o trágico 11 de setembro, como o primeiro evento histórico-mundial em sentido estrito. Responsabiliza a mídia por tornar um evento local (geograficamente falando) num evento global. Toda a população do planeta assistiu estarecada, como testemunha ocular, o que antes só era possível assistir nas produções cinematográficas hollywoodianas. A realidade nua e crua se mostrou literalmente diante dos olhares perplexos da esfera pública mundial. Assistiu-se, por diversas, vezes e em todos os ângulos que as câmeras de plantão puderam permitir, a explosão do choque daqueles objetos metálicos, que carregavam alguns “inocentes” raptados, com os magníficos arranha-céus cheios de outros inocentes que ali se encontravam na ocasião.

Como endossa Freitag (2005, p. 234), Habermas destaca o valor simbólico da ação terrorista que somente obteve efeito “globalizante”, graças ao fato de ter sido encenada diante do que chamou de uma “testemunha ocular” universal. Todos aqueles que assistiram à TV puderam ter acesso às imagens que até hoje geram terror e incerteza com relação ao futuro da humanidade.

Para Habermas (2006, p. 19), o terror global que culminou nos atentados de 11 de setembro carrega, em seu arcabouço, traços anárquicos de uma revolta inoperante, impotente, uma vez que investe contra um inimigo que se mostra invencível. O máximo que os

revoltosos podem provocar é o espanto e a inquietação por parte do governo e da população, uma vez que o terrorismo suscita o interesse público.

Enquanto que, por um lado, os valores e símbolos da sociedade moderna globalizada representam progresso, sofisticação, superação de uma forma de vida social “mais atrasada” ou menos elaborada, por outro lado, representam a encarnação do próprio demônio, sobretudo, para aqueles que estão dispostos a promover ataques terroristas em alguma avenida ou shopping center de Manhattan, mesmo que para isso tenham que usar seus corpos como invólucros de bombas com alto potencial de destruição. E nesse sentido,

O mundo ocidental como um todo serve de bode expiatório para as experiências reais de perda, sofridas por uma população arrancada de suas tradições culturais no decorrer de um processo de modernização radicalmente acelerado. O que na Europa, sob circunstâncias favoráveis, pode de algum modo ser experimentado como um processo criativo de destruição, em outros países não gerou a perspectiva de uma compensação pela destruição das formas de vida habituais que se pudessem experimentar ou realizar no espaço de gerações. (HABERMAS, 2006, p. 18).

Esses países que sofreram ou que sofrem um brusco desenraizamento de suas formas de vida tradicionais, sentem-se invadidos, saqueados. Além de perderem a “guerra” contra o secularismo desmedido, ainda veem indo embora, em forma de despojos, suas habituais formas de vida. Veem “profanados” os seus templos, destronados os seus deuses e questionadas as suas crenças.

Assim, Habermas procura alertar para os riscos de uma secularização que, de forma precipitada, promova a desintegração das formas de vida tradicionais daquelas sociedades “pré-modernas” (num sentido weberiano). Para compreender os riscos dessa secularização desenfreada, realizada alhures, faz-se necessário que se compreenda primeiramente o significado da secularização para as sociedades pós-seculares. Somente dessa forma é possível perceber a que distância se encontravam os que estavam nas Torres Gêmeas e aqueles que vinham nos aviões do fatídico “11 de setembro de 2001”.

A sociedade ocidental também apresenta uma reação ambivalente diante do processo de secularização a qual está submetida. A discussão em torno das técnicas genéticas denuncia esse sentimento de ambivalência, ou seja, o choque entre mundos culturais também se verifica no lado de cá do planeta, no ocidente. A secularização, entendida aqui como o surgimento da modernidade cultural e social em seu conjunto, é vista por uns como um processo de superação ou substituição das formas de vida religiosa por outra superior e, por outros, como um processo de declínio, de maneira que a forma de vida moderna é desacreditada, é vista como um bem adquirido de forma ilegítima. Porém, as duas leituras são equivocadas na

medida em que vislumbram o processo de secularização como um jogo de soma nula, onde necessariamente existem vencedor e perdedor: de um lado, a ciência; e, de outro, a religião. Tais leituras não se adequam à sociedade pós-secular, que requer a persistência das práticas e instituições religiosas, ao mesmo tempo em que se permite ser incessantemente secularizada.

Enquanto o secularismo, marcado, sobretudo, pela perda do poder e de validade das visões tradicionais de mundo, lida com a religião substituindo e se apropriando do seu conteúdo, uma vez que a constituição da modernidade desloca a capacidade universalizante da religião, retirando-lhe a primazia que a mesma desfrutava no contexto das sociedades ditas tradicionais, a sociedade pós-secular postula a coexistência pacífica das esferas de sentido – seja científica, política ou religiosa. Habermas contrapõe ao secularismo a ideia de pós-secularização, que admite a coexistência de valores da sociedade secular e de valores religiosos. Esses dois tipos de valores não são mais vistos como antagônicos na sociedade pós-secular. A consciência do fracasso desse processo de secularização leva a uma pós-secularização da sociedade. Enquanto o estado secular só admite a religião sem qualquer pretensão cognitiva, o pós-secular necessita apresentar certa sensibilidade, uma abertura em relação ao poder e ao conhecimento do discurso religioso. Admitir, inclusive, uma certa neutralidade em relação às pretensões de autoridade das ciências, quanto das religiões. (HABERMAS, 2004d, p. 136-139).

Habermas destaca que o evento do dia 11 de setembro de 2001 é o reflexo do choque entre mundos culturais diferentes. Porém, a partir de seus conceitos de modernidade e de razão, que lançam raízes no pensamento de Max Weber, salienta que a sociedade pós-secular admite a coexistência dos valores da sociedade secular e dos valores religiosos, antes vistos como antagônicos.

Depois do ataque às torres gêmeas do World Trade Center de Nova Iorque, em 11 de setembro de 2001, o mundo deixou de ser o mesmo. Houve um reavivamento da centelha religiosa da população mundial, de maneira que as mesquitas, as sinagogas e os templos cristãos (nas suas mais variadas ramificações) de todo o mundo receberam um incremento de grande número de fiéis. Parecia um presságio apocalíptico.

Se por um lado, as imagens escatológicas habitaram as mentes daqueles que fazem parte da comunidade religiosa mundial, por outro, uma série de perguntas e de inquietações vieram assolar a sociedade secular como um todo: o que será do futuro do mundo se existem atualmente homens dispostos a se transformarem em bombas ambulantes a fim de matar em nome de suas convicções religiosas? Homens que fazem da guerra contra todos quantos se constituam ameaça às suas crenças um projeto de vida e, que para isso, estão dispostos a irem

até as últimas consequências? “Terroristas espalhados globalmente e organizados em redes segundo os princípios de serviço secreto, nos quais se reconhecem motivos fundamentalistas, mas que não perseguem um programa para além da destruição e da ameaça à segurança” (HABERMAS, 2006, p. 13)? Como é possível que aconteçam eventos como o do 11 de setembro, mesmo depois do advento da “era da razão” (Iluminismo), principalmente depois das duas grandes guerras mundiais e ainda por cima, legitimado por crenças religiosas? Já que,

Conforme ficamos sabendo pelo testamento de Atta e pelas declarações de Osama Bin Laden, os assassinos determinados ao suicídio, que transformaram aviões civis em mísseis vivos e os lançaram contra cidades capitalistas da civilização ocidental, foram motivados por convicções religiosas. (HABERMAS, 2004d, pp. 135-136).

Não se esperava um reavivamento da religião, advindo por razões tão inusitadas. Na contramão do largo movimento de secularização das sociedades modernas e da tendencial diminuição do papel da religião na esfera pública, a nossa época parece assistir a um ressurgimento religioso e a um retorno do impacto público da religião.

Esse “ressurgimento global” da religião, da qual falam muitos observadores é notável na grande visibilidade que a Igreja Católica adquiriu nos últimos anos, de forma especial com o pontificado de João Paulo II; a expansão dos movimentos evangélicos, não somente nos Estados Unidos, como também na América Latina e na África; um acréscimo do raio de influência do Islamismo na África e na Europa; um revigoramento da religião judaica em diversos países e a reincidência do Hinduísmo e do Budismo. (MOREIRA, 2005, p. 01).

Obviamente, esse ressurgimento da religião não traria em si mesmo preocupação de cunho político, se não carregasse, em seu bojo, traços marcadamente radicais e fundamentalistas, seja no mundo islâmico, no extremismo judaico; no protestantismo e no catolicismo da Irlanda, ou mesmo nos movimentos evangélicos dos Estados Unidos.

Para Habermas (2006, p. 15), fundamentalista designa “uma atitude espiritual que insiste na realização política das próprias razões e convicções ainda que não sejam de modo algum aceitas em geral”. Uma crença se torna fundamentalista quando os sacerdotes e líderes da religião, que se coloca como verdadeira, são ignorantes com relação ao contexto epistêmico de uma sociedade que apresenta uma visão do mundo pluralista e fazem ou estimulam, inclusive, o uso da violência na concretização política e na vigência obrigatória de suas doutrinas.

O fundamentalismo religioso é marcado pelo controle que este exerce na vida dos fiéis, no sentido de que, em todos os aspectos da vida, estes passam a ser dirigidos por suas crenças religiosas. A religião tem o poder de capturar todas as opções políticas dos indivíduos, quando estes opinam a respeito de qualquer tema: família, sexualidade, aborto eutanásia, trato com embriões humanos, dentre outros; como também é capaz de oferecer “uma linguagem nova, evidentemente mais convincente do ponto de vista subjetivo do que as antigas orientações políticas” (HABERMAS, 2006, p. 19). Habermas chama a atenção para o fato de que o fanatismo religioso escamoteia motivos políticos. O atual fundamentalismo islâmico é uma prova disso. Um considerável número de terroristas que se engajaram na “guerra santa” eram há poucos anos nacionalistas seculares. Este fato também é um indicativo de que motivos políticos podem apresentar-se sob a forma de fanatismo religioso.

Habermas não trata o “fundamentalismo”, o “terrorismo” como um jogo do “eles” (orientais) contra “nós” (ocidentais). “Não foi a ameaça do terrorismo internacional que dividiu o ocidente, mas a atual política do governo dos Estados Unidos, que ignora o direito internacional, joga para o escanteio as Nações Unidas e assume o risco de um rompimento com a Europa”. (HABERMAS, 2006, p. 07).

Embora se deixe guiar pelas intuições fundamentais da teoria weberiana da religião, como destaca Araújo (1996, p. 115), Habermas lamenta o fato de Weber não conduzir avante um outro aspecto igualmente relevante que é o da mutação dos componentes cognitivos das imagens de mundo.

Na medida em que a racionalização das imagens de mundo conduz a uma diferenciação dos componentes cognoscitivos, normativos e expressivos da cultura, e nesse sentido, a uma compreensão moderna do mundo, se cumprem as condições de partida de uma racionalização cultural em sentido mais estrito. A superação do pensamento mágico (desencantamento) é um dos critérios utilizados por Weber, quando este mensura uma imagem do mundo. Nesse sentido, o “desencantamento” e a compreensão moderna de mundo se relacionam. A racionalização progressiva das imagens de mundo é condição *sine qua non* para instauração do advento da modernidade. Nesta, as explicações mágicas cedem lugar a explicações mais elaboradas. (HABERMAS, 2001, pp. 249, 281).

Mesmo sabendo que as energias religiosas são parcela do mundo moderno, Habermas não está diagnosticando um retorno da religião no sentido de reencantamento do mundo. Sua preocupação se dá no sentido de alertar para o fato de que os monoteísmos, com seu conjunto de crenças e posturas fundamentalistas, podem desenvolver o potencial de destruição que os mesmos carregam, uma vez que, como o próprio afirma, “nós aprendemos que os conflitos da

socialização religiosa são capazes de abrir abismos mais profundos do que diferenças de classes ou modos de produção diferentes”. (HABERMAS, 1993, p. 22). Isto porque

A religião tomou para si, a tarefa de preencher o vazio de perda de identidade, com frequência na forma de movimentos fundamentalistas. [...] Mais do que a etnia, a religião discrimina as pessoas de maneira drástica e exclusivista [...] Ao definir suas identidades em termos étnicos e religiosos, as pessoas tendem a enxergar suas relações com pessoas de etnias e religiões diferentes como um jogo de “nós” contra “eles”. (HUNTINGTON, 1994, pp. 123-125).

Em *Passado como Futuro*, Habermas (1993, p. 31) traz à tona que a Revolução Xiita no Irã, a Guerra do Golfo e os conflitos entre nacionalidades na Europa Oriental fizeram com que a população mundial, em sua maioria intensamente secularizada, se recordasse do caráter virulento e de permanência inerente a conflitos nacionais de inspiração religiosa. Tal cenário trouxe para discussão, não somente as ideias de Kant, a respeito da paz perpétua, como também o tema da reconciliação entre as religiões mundiais.

Porém, embora consciente do profundo abismo que as diferenças de cunho religioso podem promover, e nesse sentido Huntington e Habermas se aproximam, este último percebe que os conflitos gerados pelo fundamentalismo, como o atentado de 11 de setembro, são muito mais o “reflexo da diferença temporal entre cultura e sociedade nos países de origem desses criminosos, que só começou a se formar como consequência de uma modernização acelerada e que perde radicalmente suas raízes”. (HABERMAS, 2004d, p.136).

Como destaca Giovanna Borradori (2004, p. 13), os ataques de 11 de setembro e a extensão das reações diplomáticas e militares que eles provocaram exigem uma reavaliação do projeto e dos ideais do Iluminismo. É nesse sentido que se volta a análise de Habermas para aquele fatídico episódio. Pode-se argumentar que a filosofia nada tem a acrescentar de relevante a respeito do “11 de setembro”, que segundo uma leitura aristotélica da história¹⁶⁷, teria o status de um acontecimento contingente, isolado.

Essa indiferença da filosofia com relação à história dominou a tradição ocidental até meados do século XVIII, quando a Revolução francesa e Guerra de Independência norte-americana revelaram que o presente pode abrigar a possibilidade de uma ruptura radical com o passado, algo que Walter Benjamin acentuava nas suas teses sobre a história. Como acentua Borradori (2004, p. 15), apenas uma geração depois de Kant, Hegel deu o passo final para

¹⁶⁷ Aristóteles afirmava que, como a filosofia se volta para os princípios universais e a história se dedica aos acontecimentos singulares, “até a poesia é mais filosófica do que a história”. (ARISTÓTELES *apud* BORRADORI, 2004, p. 13).

diminuir a distância entre história e filosofia, quando afirmou que a razão em si está ligada à história. Na perspectiva hegeliana, a razão não é uma faculdade mental abstrata com a qual os seres humanos estão equipados e que pode se afirmar em território independente, mas ela cresce a partir do modo como o indivíduo percebe a si mesmo como parte de uma comunidade. Se a capacidade de pensar é inevitavelmente transformada pelo tempo e pela cultura, somente o estudo da história pode revelar nossa natureza e nosso lugar no mundo. Assim, na ótica de Hegel, como a razão depende da história, além da filosofia não há nada mais filosófico do que a história.

Como assinala Borradori (2004, p. 16), afirmar que nada há de mais filosófico que a história “implica pensar que a liberdade real começa com a percepção de que as escolhas individuais são formadas em permanente negociação com forças externas”. Sendo assim, a liberdade é medida por quanto nos tornamos aptos a adquirir controle sobre essas forças, que de outro forma nos controlariam. A partir dessa ótica, a filosofia tem não só a permissão, como também a responsabilidade de contribuir para a discussão pública a respeito do significado de 11 de setembro, que aparece assim como um acontecimento que ocasiona um impacto sobre o nosso entendimento do mundo e de nós mesmos.

No século XX, a avaliação da relação entre a filosofia e o presente teve um impacto fundamental na maneira como os filósofos passaram a interpretar sua responsabilidade face a sociedade e à política. Borradori (2004, p. 16), distingue dois modelos diferentes de engajamento social e político, alinhados de maneira aproximada ao enfoque liberal e a linhagem hegeliana: o ativismo político e a crítica social. No seu modo de ver, o filósofo Bertrand Russell e a filósofa Hannah Arendt incorporaram cada qual à sua maneira, um desses princípios, respectivamente.

Habermas, como Arendt e ao contrário de Russell, não encara o engajamento político como uma mera alternativa, como um complemento à participação na filosofia, como uma opção que pode ser assumida, adiada ou até mesmo totalmente recusada. O pensador alemão elaborou uma filosofia no contexto dos traumas da história europeia do século XX¹⁶⁸: colonialismo, totalitarismo e Holocausto. É nessa senda que segue sua contribuição ao tema de 11 de setembro e do terrorismo global. (BORRADORI, 2004, p. 20).

¹⁶⁸ Habermas afirma que seu interesse pela esfera pública, entendida como espaço do trato comunicativo e racional entre as pessoas, é o tema que o persegue a vida toda. Destaca que esse interesse possui raízes na sua própria história de vida. Elenca quatro experiências desencadeadoras: 1) experiência traumática de intervenções cirúrgicas; 2) dificuldades de comunicação e de melindres em consequência de minha deficiência física; 3) cesura do ano de 1945 que atingiu minha geração; 4) experiências políticas de uma liberalização periclitante e gradativa da sociedade alemã do pós-guerra. (HABERMAS, 2007b, p. 19)

Habermas sempre colocou no centro de suas preocupações a “comunicação não distorcida” e um interesse emancipatório capaz de “moldar a adjudicação racional dos agravos”. (BRONNER, 1997, p. 19). Ele se tornou um “intelectual público” influente, que se arriscou a assumir posições sobre as mais importantes e polêmicas questões políticas e filosóficas do nosso tempo.

Habermas encarna os dois princípios fundamentais da Teoria Crítica: a orientação para a emancipação e o comportamento crítico. A orientação para a promoção da emancipação tem como exigência “que a teoria seja a expressão de um comportamento crítico relativamente ao conhecimento produzido sob condições sociais capitalistas e à própria realidade social que esse conhecimento pretende apreender”. (NOBRE, 2011, p. 33). No entanto, para além dos primeiros frankfurtianos, para Habermas o primeiro compromisso da filosofia é com relação às leis e instituições humanas à medida que elas evoluem no tempo. Essa perspectiva o caracteriza como filósofo do pós-holocausto. “Seu desafio tem sido necessariamente: como dar uma virada positiva na depressão intelectual em que a geração dos seus professores havia caído depois dos horrores dos anos 30 e 40”. (BORRADORI, 2004, 24-25)

Habermas continua a tradição da teoria crítica, que atribui à filosofia uma função de diagnose em relação aos males da sociedade moderna. Como acontece na prática da clínica médica, o diagnóstico da teoria crítica não é uma empreitada meramente especulativa, mas uma avaliação orientada para a possibilidade de mudança. Esse aspecto confere à filosofia o peso e o privilégio da responsabilidade política. A interdependência entre teoria e prática é uma das prerrogativas da teoria crítica. Seu grande alvo é a emancipação, encarada como demanda por melhoria da situação humana presente. Habermas denomina essa demanda de “projeto inacabado da modernidade”. Inspirado em Kant e outros pensadores do Iluminismo, “o projeto requer a crença em princípios cuja validade é universal, exatamente porque eles se sustentam por meio de especificidades históricas e culturais”. (BORRADORI, 2004, 26-27)

Na ótica de Habermas, a ideologia explícita e o comportamento dos terroristas que promoveram o atentado às Torres gêmeas e ao Pentágono em 11 de setembro é um rechaço do tipo de modernidade e secularização que, na tradição filosófica, associa-se ao conceito de Iluminismo¹⁶⁹. O pensador alemão pensa a tolerância tanto no campo ético quanto legal. Sua defesa da tolerância advém de sua concepção de democracia constitucional que se apresenta

¹⁶⁹ Cf. Borradori (2004, p. 25), “Em filosofia, o iluminismo descreve não só um período específico, que coincide historicamente com século XVIII, mas também a afirmação da democracia e a separação entre poder político e crença religiosa, valores que constituíram o centro da Revolução Francesa e da Guerra da Independência norte-americana”.

como a única situação política capaz de oferecer a possibilidade de comunicação livre e sem coação e formação de um consenso racional. Ainda que o termo tenha uma origem religiosa e que só posteriormente é apropriado pela política secular e que a mesma seja intrinsecamente unilateral, no entanto, na sua visão, “a unilateralidade da tolerância é neutralizada se a tolerância for praticada no contexto do sistema político participante tal como aquele oferecido pela democracia parlamentar”. (BORRADORI, 2004, p. 29)

Habermas se volta para a modernidade a fim de enfrentar esses desafios. Ele considera o fundamentalismo como a encarnação da intolerância religiosa e o encara como um fenômeno exclusivamente moderno. Como Kant, Habermas entende que a modernidade é uma mudança na atitude de crença, mais do que um corpo coerente de crenças. Da mesma forma, o fundamentalismo se relaciona menos com qualquer texto específico ou dogma religioso, e tem mais a ver com a moralidade da crença. Não se trata de um simples retorno a um modo pré-moderno de se relacionar com a religião: trata-se mais de uma reação de pânico à modernidade, percebida mais como ameaça do que como uma oportunidade. (BORRADORI, 2004, p. 30)

Como admite Habermas, toda doutrina religiosa se baseia em um núcleo dogmático de crença sem o qual não se justificaria a fé. No entanto, com o advento da modernidade, as religiões tiveram que “abrir mão do caráter de envolvimento universal e aceitação política da sua doutrina”, a fim de coexistir pacificamente em uma sociedade pluralista. A transição da atitude de crença pré-moderna para a moderna foi um desafio gigantesco para as religiões mundiais. Estas reivindicavam exclusividade da verdade que foi apoiada e confirmada por seus contextos políticos. A modernidade traz à tona uma pluralidade de nações e significativo crescimento em complexidade social e política, que não fazia mais sentido a exclusividade de reivindicações absolutas. Na Europa, o cisma confessional e a secularização da sociedade impulsionaram a crença religiosa a refletir sobre o seu próprio lugar não-exclusivo dentro de um discurso universal partilhado com outras religiões e limitado por um conhecimento do mundo gerado cientificamente.

Para Habermas, a globalização apressou a reação defensiva que acompanha o medo do que ele chama de “violento desenraizamento dos modos tradicionais de vida” que teria sido provocado pela modernização fora dos trilhos. Não se pode negar que a globalização dividiu a sociedade mundial em vencedores e perdedores. Por causa disso, “O mundo ocidental como um todo serve de bode expiatório para as experiências reais de perda, sofridas por uma população arrancada de suas tradições culturais no decorrer de um processo de modernização radicalmente acelerado. (HABERMAS, 2006, p. 18). Tal experiência cria, em nível

psicológico, uma situação favorável a uma visão de mundo extremamente polarizada na qual várias tradições espirituais buscam resistir à força secularizadora da influência ocidental. Como antídoto a essa perigosa polarização entre a moralidade do Ocidente e a suposta espiritualidade do fundamentalismo religioso, Habermas aposta num rigoroso autoexame por parte da cultura ocidental. Se as democracias liberais do Ocidente não apresentarem uma mensagem normativa para além da imposição do consumismo, o fundamentalismo permanecerá incontestado.

Como acentua Borradori (2004, p. 31), “a relação entre o fundamentalismo e o terrorismo é medida pela violência”, que Habermas interpreta como uma patologia comunicativa. “A espiral de violência começa como uma espiral de comunicação distorcida que leva, por meio da incontável espiral de desconfiança recíproca, à ruptura da comunicação”. No entanto, o que diferencia a violência existente nas sociedades ocidentais, assoladas por desigualdade social, discriminação e marginalização, da violência transcultural é que, nesta, os agentes só podem tornar-se alienados uns dos outros somente pela comunicação sistematicamente distorcida pois não se reconhecem uns aos outros como membros participantes de uma comunidade. É nessa perspectiva que Habermas reflete sobre a estrutura legal das relações internacionais que não será possível se não se abrir para novos caminhos. Como afirma Borradori (2004, p. 31),

O remédio contra as distorções sistemáticas de comunicação que levam à violência transcultural é reconstruir um elo fundamental de confiança entre as pessoas, o que não pode ocorrer enquanto a opressão e o medo dominarem. Esse elo depende tanto da melhoria das condições materiais como da cultura política em que os indivíduos se encontram em interação uns com os outros, pois, na ausência de uma um desses dois fatores, torna-se impossível a adoção de qualquer perspectiva mútua.

Assim, depois do atentado de 11 de setembro, em Nova Iorque, Habermas traz em seu discurso o velho tema hegeliano “fé e saber” no contexto das atuais sociedades pós-seculares, trazendo à tona o papel das tradições religiosas. O fato de que pessoas motivadas por intenções religiosas tenham atentado contra a vida humana ou tenham favorecido uma guerra de civilizações é um ataque à Modernidade. Para aqueles fundamentalistas a Modernidade encarnava as marcas do grande Satã. O problema afeta tanto aos coletivos tradicionais quanto o interior da sociedade secular. Isso faz com que Habermas repense a secularização nas sociedades modernas pós-religiosas e pós-metafísicas. Como destaca Antonio Estrada (2004, p. 160) o conflito pode ser entendido a partir de duas perspectivas, a primeira seria a substituição de mentalidades religiosas por outras racionais, que seria de superior

equivalência. A segunda, um rechaço da Modernidade, considerada ilegítima, em nome de valores e formas de vida religiosas que se defendem contra o progresso. O primeiro esquema atribui valor ao progresso, e o segundo, valora negativamente, e ambos contrapõem religião e ciência, técnica e igrejas. É dessa contraposição que surge o debate atual entre o obscurantismo religioso e o potencial cientificista naturalista, que arruinaria a moral. Falta lugar para um “sentido comum” que faça a mediação entre ambas as tendências e impeça seus extremos. A ocasião do atentado manifestou essa atual polarização

Por um lado, Habermas (2013a, p. 7) assume a secularização como um fenômeno de maturação sociocultural, por outro lado, rejeita o laicismo antirreligioso tanto como o integrismo religioso antissecular. A religião precisa renunciar a tentação de impor de forma violenta suas crenças, pois tem que conviver com outras religiões e ideologias profanas numa sociedade democrática. Precisa também autolimitar-se em sua relação com as ciências, que tem hoje “o monopólio social do saber mundial”, e situar-se em um Estado não confessional, “que se funda numa moral profana”. No entanto, como ressalta Antonio Estrada (2004, p. 160), é questionável se esta descrição da situação europeia pode-se apresentar como alternativa universal, quando de fato a prevalência (não o monopólio) da ciência na sociedade somente se dá em algumas sociedades. “Tampouco corresponde plenamente à sociedade norte-americana. Na qual subsiste uma religião civil e uma moral profana, mas judaico-cristã, na qual se apóia o mesmo Estado apesar de seu caráter não confessional”.

No contexto democrático e pluralista as tradições religiosas entram em confronto com novos problemas como as potencialidades e riscos que oferecem a tecnologia genética, e as repercussões no âmbito ético que gera o controle do genoma. Habermas (2013a, p. 6) propõe que ao invés de objetivar a pessoa a partir de uma perspectiva cientificista, à custa de sua dimensão pessoal, faz-se necessário partir de uma concepção de “sentido comum”, um “terceiro partido” [Commonsense]: “um senso comum democraticamente esclarecido pavimentando seu próprio caminho entre a ciência e a religião”, que afirma o caráter pessoal, ético e responsável dos sujeitos. A pretensão habermasiana é trazer à tona uma “ética da espécie”, baseada na compreensão pessoal do ser humano.

Habermas (2013a, p. 10) rechaça uma naturalização do espírito à qual está associada “uma imagem científica do ser humano realizada segundo os conceitos extensionais da física, da neurofisiologia ou da teoria da evolução, que também dessocializa completamente nossa autocompreensão”. Essas teorias não explicam, por exemplo, como as pessoas seguem ou quebram regras (gramaticais, conceituais ou morais), uma vez que na descrição de pessoas aparecem, tacitamente, momentos da autocompreensão pré-científica de sujeitos que são

capazes de falar e agir. As descrições que fazemos vão além das descrições reducionistas do cientificismo. O que descrevemos pode ser explicado e justificado. Como afirma Habermas,

Na vida cotidiana, nós dirigimos o olhar a pessoas a que chamamos de “tu”. Essa consciência de uma autoria obrigada a se justificar é o núcleo de uma autocompreensão que se abre apenas na perspectiva de um participante, mas escapa a observação científica corretiva. [...] A crença cientificista em uma ciência que possa um dia não apenas complementar, mas substituir a autocompreensão pessoal por uma autodescrição objetivante, não é ciência, é má filosofia. (HABERMAS, 2013a, p. 13)

Como põe em relevo Antonio Estrada (2004, p. 161), Habermas não assume, no entanto, que essa percepção está circunscrita a uma cultura concreta, como a que foi forjada a partir da tradição judaico-cristã. É a partir desta perspectiva universalista que ele aborda o problema da manipulação de embriões. Talvez devêssemos desconfiar que na intervenção do genoma humano seja possível a reciprocidade e simetria entre os planejadores e os envolvidos, como propõe a ética da comunicação, por isso o filósofo alemão se coloca contra uma “eugenia liberal” que busque a melhoria da carga genética dos embriões. Por respeito à vida humana e ao caráter pessoal do sujeito, Habermas se coloca contra uma instrumentalização e objetivação do homem. Se por um lado, rejeita qualquer sacralização da natureza humana e a intervenção no código genético que afete a estrutura total humana e a autonomia do sujeito, por outro lado, em sua defesa da espécie humana, subestima as necessidades individuais e a validade de uma genética preventiva e profilática de enfermidades potenciais, que complementaria uma ascética em função do bem-estar do indivíduo.

Na ótica de Habermas (2013a, pp. 16), o senso comum democraticamente esclarecido não é algo que se refere ao particular, mas trata-se de algo que descreve a constituição mental de uma esfera pública com muitas vozes. No entanto, num contexto no qual a linguagem do mercado penetra todos os poros, forçando todas as relações humanas a se encaixar no esquema de uma orientação autorreferente conforme as próprias preferências, os vínculos sociais ficam extremamente fragilizados. No entanto, o vínculo social que depende do reconhecimento recíproco não se ajusta aos conceitos do contrato, da escolha racional e da maximização da utilidade.

Segundo Habermas (2013a, p. 15), o direito racional igualitário tem raízes religiosas, no modo de pensar que coincide com a ascensão das grandes religiões mundiais. No entanto, essa legitimação do direito e da política nos termos do direito racional se alimenta de fontes da tradição religiosa que há muito tempo foram tornadas profanas. O filósofo alemão

denúncia que a procura por argumentos voltados à aceitabilidade universal não só levaria ao risco da religião ser injustamente excluída da esfera pública como também da sociedade secular ficar privada de importantes recursos para a criação de sentido, caso o lado secular não dê importância à força de articulação das linguagens religiosas. “O estabelecimento da fronteira controversa deve ser compreendido como uma tarefa cooperativa em que se exija dos dois lados aceitar também a perspectiva do outro”. (HABERMAS, 2013a, p. 16)

Habermas reivindica das pessoas religiosas que nas instituições da sociedade participam de um debate público, como por exemplo, parlamentares, que tenham a obrigação da tradução, que desistam de apresentar suas convicções como tais, ou seja, em linguagem teológica, e que as traduzam a argumentos racionais, suscetíveis de compreensão e assentimento pelos que não participam de sua fé, porém, sem deixarem de assumir os valores que defendem. É o que ocorre, por exemplo, com a doutrina religiosa da criação, que se coloca como uma voz crítica a questionar a problemática da genética, cuja valoração do homem pode ter ressonâncias para uma pessoa que não tem uma consciência religiosa. Como ressalta Antonio Estrada (2004, p. 161-162), o modelo habermasiano de uma ética racional argumentada reaparece de novo como alternativa, substitutiva e continuadora da religião. O Estado e a sociedade secularizada respeitariam a consciência religiosa dos sujeitos, sem querer, no entanto, impor-lhes uma mentalidade pós-religiosa e pós-metafísica, porém, o diálogo se basearia em argumentos acessíveis a todos inspirando-se na linha kantiana da religião dentro dos limites da razão, que traduz os mandamentos divinos em normas racionais.¹⁷⁰

Por outro lado, Habermas (2013a, p. 17) reconhece que não é possível canalizar todo o potencial semântico das tradições religiosas nos limites da razão como propõe Kant. O “mal” ao qual se referem as tradições religiosas não pode ser traduzido exatamente como falta ou erro moral. O pecado e a culpa, referidos à relação com Deus, não podem ser assumidos em sua plenitude de significado como transgressão de uma norma moral racional. Como destaca Antonio Estrada (2004, p. 162), há aqui um reconhecimento implícito de questões existenciais que não podem ser respondidas a partir do humanismo e da ética. Dito de outro modo, as

¹⁷⁰ Cf. Antonio Estrada (2004, p. 162), “Permanece, porém, o problema da objeção de consciência minoritária por motivos religiosos, que Habermas não resolve. Contenta-se em apelar à maioria para que examine os argumentos da minoria e a tenha em conta, porém, não soluciona o conflito que atinge as minorias baseadas em convicções religiosas a respeito das leis civis e as crenças sociais majoritárias”. Vale salientar aqui que esse problema não é só de crentes, mas numa sociedade pluralista haverá sempre quem discorde dos consensos pactuados e mais ainda há grupos que se contrapõem ao que constitui o próprio núcleo do estado moderno, o Estado democrático de direito.

perspectivas religiosas têm implicações ontológicas, antropológicas e existenciais que não podem ser substituídas sem mais com abordagens humanistas e éticas. Por isso, a importância das tradições religiosas para que não se percam inspirações e conteúdos que estão ameaçados nas sociedades pós-seculares.¹⁷¹ Como afirma Habermas (2013a, pp. 17, 19),

[...] Kant não queria deixar o dever categórico desaparecer sob a onda do interesse autoesclarecido. Ele ampliou a liberdade de arbítrio de modo a abarcar a autonomia e, com isso, forneceu o primeiro grande exemplo – após a metafísica de uma desconstrução ao mesmo tempo secularizante e salvadora das verdades de fé. [...] Com seu conceito de autonomia, Kant certamente destrói a representação tradicional da nossa filiação divina. Mas ele só percebeu as consequências mais banais dessa deflação esvaziante através de uma apropriação do conteúdo religioso. A esperança perdida na ressurreição deixa atrás de si um perceptível vazio.

Sabendo que as convicções formam parte da “diferença semântica” entre o que é mau (*böse*) para o homem religioso e falso a partir de uma perspectiva moral, Habermas contenta-se em afirmar que “nós ainda não dispomos de um conceito apropriado para a diferença semântica entre o moralmente incorreto e o profundamente mal (HABERMAS, 2013a, p. 18). Habermas aposta em um “bem” imanente e na universalidade como aceitabilidade sem coações da norma moral proposta. Como põe em relevo Antonio Estrada (2004, p. 163), esta perspectiva construtivista e epistêmica da moral discursiva se contrapõe à judaico-cristã, na medida em que esta presumidamente identifica as normas morais com Deus e se baseia numa solidariedade comunitária, afetiva, e marcada pela exemplaridade que suscita o seguimento, que por isso, não superaria o consenso localista renunciando a um universalismo moral, embora, como já discutido anteriormente, essa mesma tradição com sua perspectiva da alteridade tenha inspirado a teoria de Habermas.

Como destaca Antonio Estrada (2004, p. 163), Habermas opta pela tradução racional dos conteúdos religiosos, mesmo que isso implique uma diminuição de elementos substanciais dessas tradições que são interpretadas por ele a partir de uma chave agnóstica e pós-religiosa. O filósofo alemão admite que a meta do entendimento intersubjetivo se alimenta da herança de um “logos entendido em termos cristãos que se materializa na práxis

¹⁷¹ Para Antonio Estrada (2004, p. 162), Habermas se limita a uma “desconstrução das verdades da fé” e a uma transformação argumentativa de seus conteúdos, sem receptividade para as motivações não argumentativas que lhes subjazem. As aspirações últimas do sujeito e os elementos expressivos da própria identidade, que as religiões canalizam através do culto, da espiritualidade e da mística são simplesmente ignoradas em sua reflexão sobre o fato religioso.

comunicativa da comunidade”, no entanto, a diferença metodológica do discurso filosófico com relação ao teológico se baseia em que o primeiro obedece a um discurso fundamentado.

Na perspectiva advogada por Habermas, os conteúdos religiosos devem ser traduzidos para um humanismo ético num contexto pós-metafísico e secularizado, de tal forma que não se percam as contribuições de sentido das religiões para as sociedades prósperas com um crescente déficit de significação. Nisto reside a contribuição fundamental e também a limitação das tradições religiosas. A tendência mercantilizadora e consumista da sociedade atual, no entanto, torna cada vez mais difícil esta cooperação entre as tradições humanistas, por isso, a importância de respeitar a dimensão religiosa, tendo o devido cuidado diante do seu potencial de periculosidade, para que não se perca sua herança nas atuais sociedades seculares. Como afirma Antonio Estrada (p. 166), é a partir deste marco que é possível compreender a renovada atenção de Habermas “ao giro metafísico e religioso de Adorno e Horkheimer nos últimos anos”. Em poucos anos, o pensador alemão produziu uma série de estudos sobre a religião, o sentido, a memória anamnética, a esperança e a ânsia de salvação, em confronto com Walter Benjamin, e o primeiro e segundo Horkheimer.

4.3 Dialética da Secularização

No prefácio do livro *Dialética da secularização: sobre razão e religião*, produto do debate de Habermas e Ratzinger, Florian Schuller afirma que o tema do diálogo trata das “bases morais pré-políticas de um Estado”, ou seja, concentra-se na “fundamentação de uma sociedade voltada para a dignidade humana”. Enquanto para Habermas, “esse último fundamento só pode ser a razão prática de um pensamento secular pós-metafísico”; para Ratzinger, “trata-se da realidade do ser humano como criatura sob a perspectiva de seu criador, realidade essa anterior a qualquer determinação racional por parte da comunidade”. (SCHULLER *apud* HABERMAS; RATZINGER, 2007a, pp. 17-18). No presente trabalho nos deteremos na perspectiva de Habermas.

No diálogo com Habermas e Ratzinger e (2007a) destaca a importância da religião como fonte pré-política de atitudes morais. No entanto, ao fazer isso, ele nega que isso confirme a tese de Böckeförde¹⁷², o qual, vinte anos atrás, defendia que o moderno Estado democrático se baseia em pressupostos éticos que ele não consegue regenerar de forma autônoma e que, portanto, ele necessita do auxílio de outras instituições que se mostrem

¹⁷² Uma questão (anos 60) de Ernest Wolfgang Böckenforde: “Será que o Estado liberal secularizado se alimenta de pressupostos normativos que ele próprio não é capaz e garantir?” (HABERMAS; RATZINGER, 2007a, p. 23)

capazes de operar no que tange a dar um sentido à vida dos indivíduos, como acontece justamente no caso da religião. Habermas e Ratzinger (2007a, p. 35), pelo contrário, afirma que, embora a motivação para a participação política dos cidadãos dependa “de planos de vida éticos e de formas de vida culturais”, como por exemplo, as religiões, as “práticas democráticas desenvolvem uma dinâmica política própria” que consegue criar uma motivação deste tipo. Como sublinha Pinzani (2009a, p. 216) o que chama atenção destes argumentos é, primeiramente, “a redução da religião à sua dimensão moral, deixando de lado os aspectos metafísicos ou místicos, e, segundo, a tendência de ver na religião uma espécie de instrumento, isto é de julgá-la com base no seu significado para a política”.

Conforme Habermas e Ratzinger (2007a, p. 23-24), a desconfiança lançada por Böckenforde de que o Estado liberal secularizado pode alimentar-se de pressupostos normativos que ele próprio não é capaz de garantir, coloca uma dúvida quanto à possibilidade de o Estado constitucional democrático renovar as condições normativas de sua existência a partir de recursos que sejam exclusivamente seus. Além do mais, isso parece sugerir que esse mesmo Estado depende de tradições éticas de origens ideológica ou religiosa que são obrigatórias dentro da coletividade. No entanto, tendo em vista o “fato do pluralismo” (Rawls), tal hipótese deixaria em apuros um Estado comprometido com a neutralidade ideológica.

Habermas e Ratzinger (2007a, pp. 27-28) defende um liberalismo político, na forma específica do republicanismo de Kant, que deve ser entendido “como uma justificativa não-religiosa e pós-metafísica dos fundamentos normativos do Estado constitucional democrático”. No seu modo de ver, essa “teoria enquadra-se na tradição de um direito racional que dispensa as fortes presunções de ordem cosmológica ou de história da salvação em que se baseiam as doutrinas clássicas e religiosas do direito natural”. Ainda que a história da teologia cristã da Idade Média, em especial a escolástica espanhola tardia, faça parte da genealogia dos direitos humanos, no entanto, as bases legitimadoras de um poder ideologicamente neutro do Estado provêm, em última instância, das fontes profanas da filosofia dos séculos XVII e XVIII. Dito de outro modo: a fundamentação do Estado constitucional secular se dá a partir das fontes da razão prática.

Na ótica de Habermas e Ratzinger (2007a, p. 29-30), para defender um conceito não-derrotista de razão contra o contextualismo e um conceito não-decisionista da validade do direito contra o positivismo jurídico fazem-se necessárias apenas presunções fracas quanto ao conteúdo normativo da constituição comunicativa de formas de vida socioculturais. Para isso, no seu modo de ver, a tarefa principal consiste em explicar, primeiro, por que o processo

democrático é aceito como um processo legítimo de criação de direito e segundo, por que a democracia e os direitos humanos estão interligados de forma tão primordial no processo constituinte. O filósofo alemão afirma que a explicação para isso se encontra na comprovação de que, por um lado, “o processo democrático, na medida em que satisfaz as condições de uma formação inclusiva e discursiva da opinião e da vontade, justifica uma presunção de aceitabilidade racional dos resultados” e de que, por outro lado, “a institucionalização jurídica de tal processo de criação democrática do direito exige a garantia simultânea tanto dos direitos básicos liberais quanto dos políticos”.

Para Habermas e Ratzinger (2007a, p. 30) o ponto de apoio dessa estratégia de fundamentação é a constituição que os cidadãos associados se dão a si mesmos. Estes cidadãos não precisam se fiar na domesticação de um poder de Estado pré-existente. Pelo contrário, esse poder só passa a existir na medida em que é produzido pela constituinte. Assim, “já não existe no Estado constitucional um sujeito de domínio que possa alimentar-se de alguma substância pré-jurídica” (HABERMAS; RATZINGER, 2007a, p. 31). Dessa forma, em contraponto “a uma interpretação jurídico-hegeliana do Estado constitucional, a concepção procedimentalista inspirada em Kant se baseia na fundamentação autônoma dos princípios constitucionais que pode ser aceita racionalmente por todos os cidadãos”. (HABERMAS; RATZINGER, 2007a, p. 32). Logo, para Habermas, a constituição do Estado constitucional liberal é autossuficiente para se legitimar, pois dispõe de um acervo cognitivo de argumentos que não dependem das tradições religiosas e metafísicas.

Conforme Habermas e Ratzinger (2007a, p. 35), ainda que os motivos que levam os cidadãos a participarem da formação da opinião e da vontade políticas possam certamente nutrir-se de projetos éticos e de formas culturais de vida, como a religião, por exemplo, isso não significa que por isso podemos ignorar que as práticas democráticas desenvolvem também sua própria dinâmica política. Assim, o Estado liberal se mostra capaz de reproduzir seus pressupostos motivacionais a partir de suas próprias reservas.

Dessa forma, de acordo com essas considerações, nas palavras de Habermas e Ratzinger (2007a, p. 40) pode-se dizer “que a natureza secular do status da constituição democrática não apresenta nenhuma deficiência interna que seja inerente ao sistema político em si e que possa pôr em risco sua autoestabilização sob o ponto de vista cognitivo ou motivacional”. No entanto, para o pensador alemão, isso não exclui eventuais causas externas. Nas suas palavras,

Um desvio na modernização da sociedade como um todo poderia perfeitamente levar ao enfraquecimento do vínculo democrático, esgotando

aquele tipo de solidariedade da qual o Estado democrático depende, sem que possa reclamá-la juridicamente. [...] Evidências de um esgotamento da solidariedade cidadã começam a aparecer no contexto maior de um dinamismo político descontrolado que envolve a economia e a sociedade mundiais. (HABERMAS; RATZINGER, 2007a, pp. 40-41)

Isso porque os mercados, por um lado, não podem ser democratizados como se fossem administrações estatais e, por outro lado, assumem progressivamente funções de regulação em áreas da vida que até hoje foram mantidas coesas de maneira normativa, isto é, ou politicamente, ou por meio de formas pré-políticas de comunicação. A consequência disso é a ruptura do vínculo social. Para Habermas e Ratzinger (2007a, p. 25) continuará válida a constatação de que a ordem liberal depende da solidariedade de seus cidadãos, porém, as fontes dessa solidariedade podem vir a secar caso a secularização da sociedade como um todo saia dos trilhos. Embora este seja um diagnóstico que não pode ser pura e simplesmente descartado, não se pode, porém, “concluir dela, sem mais nem menos, que as pessoas cultas entre os defensores da religião tirem dela uma espécie de ‘mais-valia’”. Habermas prefere não levar ao extremo crítico-racional a pergunta se a modernidade ambivalente será capaz de encontrar sua estabilidade, valendo-se apenas das forças seculares de uma razão comunicativa. Ele opta por tratá-la como uma questão empírica aberta. Como ele destaca, isso não significa que pretenda considerar o fenômeno da permanência da religião num ambiente de secularização progressiva como um mero fato social. Na sua ótica, “A filosofia precisa levar a sério esse fenômeno como um desafio cognitivo a ser analisado a partir do lado interior”. (HABERMAS; RATZINGER, 2007a, p. 44). Diante disso, Habermas e Ratzinger (2007a, p. 25) afirma: “Em vez disso, pretendo propor que a secularização cultural e social seja entendida como um processo de aprendizagem dupla que obriga tanto as tradições do Iluminismo quanto as doutrinas religiosas a refletirem sobre seus respectivos limites”.

Para Habermas e Ratzinger (2007a, pp. 46), a filosofia só será relevante caso se mostre consciente de sua falibilidade e da fragilidade de sua posição dentro do conjunto diferenciado da sociedade moderna e caso insista na diferenciação genérica, mas de modo algum pejorativa, entre o discurso secular, que ela pretende universalmente acessível, e o discurso religioso, que depende de verdades reveladas. Estabelecendo uma divergência com Kant e Hegel, a filosofia com essa determinação gramatical de limites, não se coloca num patamar de julgadora sobre o que seja verdadeiro ou falso nos conteúdos das tradições religiosas, no que eles ultrapassam o conhecimento geral institucionalizados da sociedade. Como afirma Habermas e Ratzinger (2007a, p. 47),

O respeito que acompanha essa abstenção cognitiva de julgar baseia-se na consideração para com pessoas e modos de vida que, visivelmente, haurem sua integridade e autenticidade de suas convicções religiosas. Além desse respeito, a filosofia tem também motivos para se manter disposta a aprender com as tradições religiosas.

A Secularização deve consistir num processo de aprendizagem duplo e complementar. Diferentemente da abstinência ética de um pensamento pós-metafísico que necessite de qualquer conceito de obrigatoriedade geral a respeito de uma vida boa e exemplar, é possível encontrar nas Sagradas Escrituras e nas tradições religiosas “intuições sobre faltas e redenção, sobre o desfecho salvador de uma vida originalmente experimentada como irremediável, que durante milênios foram sutilmente soletradas e conservadas pela prática hermenêutica” (HABERMAS; RATZINGER, 2007a, p. 48). Por cauda disso, pode ser que na vida das comunidades religiosas, quando estas evitam o dogmatismo e a coerção das consciências, permaneça intacto algo que se perdeu e que não pode ser recuperado, nem mesmo com a ajuda exclusiva do conhecimento profissional de especialistas. Trata-se de “possibilidades de expressão e sensibilidades suficientemente diferenciadas para uma vida malograda, para patologias sociais, para o fracasso de projetos de vida individuais e as deformações de nexos de vida trincados”. (HABERMAS; RATZINGER, 2007a, p. 49). Assim, partindo da assimetria das pretensões epistêmicas, é possível justificar na filosofia uma disposição para a aprendizagem frente à religião, não meramente por razões funcionais, e sim por razões de conteúdo, lembrando os bem-sucedidos processos de aprendizagem “hegelianos”.

No tempo presente, a religião não apenas consegue assegurar seu lugar num ambiente cada vez mais secularizado, como também a sociedade por ora continua contando com a permanência das comunidades religiosas. Nas palavras de Habermas,

A expressão “pós-secular” tributa às comunidades religiosas não apenas reconhecimento público pela contribuição funcional que elas prestam à reprodução de motivos e atitudes. Na verdade, reflete-se na consciência pública de uma sociedade pós-secular uma convicção normativa que traz consequências para as relações políticas dos cidadãos não-crentes com os crentes. (HABERMAS; RATZINGER, 2007a, p. 52)

Assim, na sociedade pós-secular começa a prevalecer a ideia de que a “modernização da consciência pública” afeta tanto as mentalidades religiosas quanto as seculares, modificando-as de forma reflexiva. Se a secularização da sociedade for compreendida “como um processo comum de aprendizagem complementar, ambos os lados estarão em condições de levar a sério em público, por razões cognitivas, as respectivas contribuições para temas controversos”. (HABERMAS; RATZINGER, 2007a, p. 52)

Há uma última questão quanto às sociedades pós-seculares, que para Habermas e Ratzinger (2007a, p. 26) é preciso responder: quais orientações cognitivas e expectativas normativas o Estado Liberal precisa exigir de seus cidadãos crentes e não-crentes no relacionamento mútuo? Dito de outro modo: Como deveriam relacionar-se cidadãos religiosos e seculares?

Como se sabe, de um lado, a consciência religiosa se viu obrigada a acatar processos de adaptação. Se por um lado, toda religião é originalmente uma “visão de mundo” ou uma “comprehensive doctrine”, inclusive no sentido de reivindicar a autoridade de estruturar a forma de vida como um todo, por outro lado, sob a pressão da secularização do conhecimento, da neutralização do poder do Estado e da liberdade religiosa generalizada, a religião se viu coagida à abrir mão dessa pretensão ao monopólio de interpretação e à forma normativa e abrangente de vida. (HABERMAS; RATZINGER, 2007a, p. 53)

O advento da Modernidade trouxe como consequência a diferenciação funcional progressiva de sistemas sociais parciais, dessa forma, a vida da comunidade religiosa também se separa de seu entorno social. O papel do membro da comunidade religiosa se diferencia do papel do cidadão. Como destaca Habermas e Ratzinger (2007a, pp. 53), como o Estado liberal depende da integração política de seus cidadãos e como essa integração não pode se restringir a um mero *modus vivendi*, essa diferenciação das condições de membro não pode reduzir-se a uma simples adaptação cognitiva do etos religioso às leis impostas pela sociedade secular. “Antes é necessário que a ordem jurídica universalista e a moral igualitária da sociedade sejam de tal maneira conectadas internamente ao etos da comunidade e que um elemento decorra consistentemente do outro”. (HABERMAS; RATZINGER, 2007a, p. 54)

Para Habermas e Ratzinger (2007a, p. 54), a expectativa normativa com a qual a comunidade religiosa se vê confrontada pelo Estado liberal confunde-se com seus próprios interesses, na medida em que lhe concede possibilidade de exercer por meio da esfera pública política sua própria influência sobre a sociedade como um todo. No entanto, o filósofo alemão denuncia que a carga das consequências da tolerância não é distribuída de modo simétrico sobre crentes e não-crentes, conforme mostram, por exemplo, as normas mais ou menos liberais para a prática do aborto, no entanto, a consciência secular também tem de pagar seu tributo para entrar no gozo da liberdade religiosa negativa. Exige-se dela que faça uma exercitação no relacionamento autorreflexivo com os limites do Iluminismo. Como afirma Habermas e Ratzinger (2007a, p. 55),

A concepção de tolerância de sociedades pluralistas de constituição liberal não exige apenas dos crentes que entendam, em suas relações com os

descrentes e os crentes de outras religiões, que precisam contar sensatamente com a continuidade de um dissenso, pois numa cultura política liberal exige-se a mesma compreensão também dos descrentes no relacionamento com os religiosos.

Isso significa que o cidadão sem tino para a religião terá que receber uma convocação nada trivial para determinar de maneira autocrítica a relação entre fé e conhecimento na base do conhecimento geral do mundo. Logo, para Habermas e Ratzinger (2007a, p. 56), a expectativa de uma não-convergência continuada entre fé e conhecimento só pode merecer o atributo de “sensata” “se for admissível que as convicções religiosas ganhem também, na perspectiva do conhecimento secular-profano, um status epistêmico que não seja pura e simplesmente irracional”. É por isso que na esfera política pública as visões naturalistas do mundo que se baseiam numa elaboração especulativa de informações científicas são relevantes para o autoconceito ético dos cidadãos e “não gozam de antemão de prerrogativas em relação às concepções ideológicas ou religiosas concorrentes”. (HABERMAS; RATZINGER, 2007a, p. 57)

Como salienta Habermas e Ratzinger (2007a, p. 57), a neutralidade ideológica do poder do Estado que assegura as mesmas liberdades éticas a todos os cidadãos não se compatibiliza com a generalização política de uma visão do mundo secularizada. Em seu papel de cidadãos do Estado, os cidadãos secularizados não podem, em princípio, nem contestar o potencial de verdade das visões de mundo, nem negar aos concidadãos religiosos o direito de contribuir para os debates públicos servindo-se de uma linguagem religiosa. Além do mais, numa cultura política liberal pode até se esperar dos cidadãos secularizados que participem de esforços de traduzir as contribuições relevantes em linguagem religiosa para uma linguagem que seja acessível publicamente.

Nos ensaios contidos em *Entre naturalismo e religião*, de 2005, Habermas põe em relevo mais uma vez a profunda diferença entre fé e saber, entre religião e filosofia ou ciência, diferença impossível de ser eliminada. Contra o próprio Ratzinger, que na sua intervenção de 2004 falava numa “complementariedade essencial entre razão e fé”. Como destaca Pinzani (2009b, p. 216) Habermas sublinha que a filosofia deve considerar a religião como algo externo a ela.

Esclareceu novamente, desta vez de maneira clara, sua posição perante a religião. As intervenções foram recolhidas num pequeno livro com o título “Uma consciência do que está faltando” (para esclarecer: o que está faltando não é Deus, nem a religião, mas a solidariedade cívica: Habermas se refere explicitamente às patologias do social, para usar uma fórmula cara à Teoria

Crítica, e não à perda da fé ou de valores religiosos). (PINZANI, 2009b, p. 216)

Para Habermas, o diálogo entre religião e razão secularizada deve preencher duas condições: 1) A razão secularizada não deve avançar a pretensão de julgar as crenças religiosas segundo suas medidas; 2) a religião, por sua parte, deve reconhecer a autoridade da razão natural como os resultados falíveis das ciências institucionalizadas e os princípios de um igualitarismo universalista no direito e na moral. Dito de outro modo:

[...] a razão secularizada deve deixar a religião ser religião, mas esta última não pode pôr em questão os resultados das ciências, ainda que falíveis, e a ideia de uma igualdade de todos os seres humanos que exclui a discriminação contra mulheres, membros de outras confissões, ateus ou, simplesmente, pessoas que não compartilham os valores e as crenças da religião em questão e organizam sua vida com base em outros valores e outras visões de mundo e da vida. (PINZANI, 2009b, p. 216)

Habermas (*apud* PINZANI, 2009b, p. 218) afirma que “a fé mantém para o saber algo opaco que não pode ser denegado, mas tampouco simplesmente aceito”. Aceitar a irredutibilidade dos conteúdos de fé aos conteúdos do saber racional não significa, porém, a aceitação da presumida verdade daqueles conteúdos, antes significa enfatizar o abismo que separa as suas dimensões da fé e do saber. Como destaca Pinzani (2009b, p. 218), apesar da exigência de respeito para as crenças religiosas proposta por Habermas, o filósofo alemão reconhece que “para um agnóstico [...] religião não pode significar o mesmo do que para um crente” (HABERMAS *apud* PINZANI, 2009b, p. 218). E afirma não ser capaz de ver “que sentido possam ter para a compreensão secular de si da modernidade aqueles movimentos religiosos que renunciam aos resultados cognitivos desta última” (HABERMAS *apud* PINZANI, 2009b, p. 218). Nessa perspectiva, pode-se dizer que nem toda religião é importante para nossas sociedades modernas. Habermas chega a lamentar o fato de que muitas vezes é difícil despertar e manter vivo em pessoas não religiosas uma consciência sensível às violações da solidariedade humana ao redor do mundo. Nesses casos, a religião teria a função de eliminar o déficit motivacional relativo ao desenvolvimento deste tipo de solidariedade.

Quanto à relação entre religião e política, Habermas assume sua preocupação com o “inquietante papel político” que muitas religiões estão assumindo no mundo, principalmente nas maiores religiões do mundo, a saber, o Islã, o Hinduísmo e o Cristianismo (sobretudo por causa das seitas evangélicas e do fundamentalismo cristão). O potencial de agressividade de certas religiões se faz cada dia mais intenso no seio das próprias sociedades liberais, que

deveriam aprender a lidar com o fato de que elas são compostas por membros que não aceitam a fundamentação normativa neutra em relação às visões do mundo e do bem que tais sociedades habitualmente oferecem. Habermas faz referência a um processo de aprendizagem complementar, no qual o Estado liberal neutro aprende a levar a sério as visões religiosas de grupos de cidadãos, e estes, por sua vez aprendem a abrir-se perante argumentos diferentes daqueles oferecidos pela sua religião. Como destaca Pinzani (2009b, p. 219), Habermas retoma aqui sua crítica a Rawls e a outros defensores da neutralidade do Estado e afirma que o Estado estaria avançando exigências assimétricas aos seus cidadãos crentes e não crentes, já que dos crentes se exige que traduzam suas crenças não públicas em argumentos políticos.

Na ótica de Habermas, o Estado liberal deveria exigir dos cidadãos seculares que eles “não considerem simplesmente irracional qualquer afirmação religiosa”. (HABERMAS *apud* PINZANI, 2009b, p. 219). Ao questionar-se se é legítimo que o Estado imponha aos cidadãos que dividam sua existência no aspecto privado e num público, sendo impedidos que justifiquem sua posição na esfera pública com argumentos religiosos, Habermas levanta a seguinte questão: “Ou será que a obrigação de usar uma linguagem neutra do ponto de vista da visão do mundo deve valer somente para os políticos que tomam decisões juridicamente vinculantes em instituições estatais?”. (HABERMAS *apud* PINZANI, 2009b, p. 219). Portanto, como põe em destaque Pinzani, Habermas parece não achar necessário que as decisões políticas vinculantes sejam tomadas independentemente de crenças religiosas. Em outras palavras, “a obrigação de separar as próprias crenças religiosas pessoais dos argumentos utilizáveis legitimamente na discussão pública, segue, então, valendo para os políticos chamados a tomar decisões que obrigam também os não crentes”. (PINZANI, 2009b, p. 219). Ao desenvolver sua atividade de legislador um político não pode decidir com base na sua particular visão religiosa, mas deve utilizar argumentos que possam ser aceitos pelos que não compartilham tal visão, tenham estas outra ou não tenha nenhuma. Habermas (*apud* PINZANI, 2009b, p. 219) ainda afirma: “Porém, se posições fundadas na religião possuem um lugar legítimo na esfera pública política, a comunidade política está reconhecendo oficialmente que afirmações religiosas podem dar uma contribuição sensata para o esclarecimento de questões de princípios controversas”. Tudo o que a religião pode fazer legitimamente é contribuir de maneira sensata à discussão de questões de princípios sobre as quais não há consenso; isso não significa, porém, que qualquer afirmação religiosa sobre tais questões possui em si mesma valor ou sensatez, ou que ela mereça uma atenção em um respeito particular. “Se a contribuição em questão for contrária à mencionada moral

igualitária, ela poderá ser considerada inútil para discussão. O respeito de posições religiosas não significa aceitação acrítica delas”. (PINZANI, 2009b, p. 219).

Um exemplo de tradução bem sucedida é também o conceito de dignidade da pessoa humana que consiste na versão secularizada de uma concepção cristã, como reconhece Habermas (2007b, pp. 125-126):

A tradução da ideia de que o homem é semelhante a Deus para a ideia da ‘dignidade do homem’, de todos os homens, a ser respeitada de modo igual e incondicionado, constitui uma destas traduções salvadoras. Ela expõe o conteúdo de conceitos bíblicos para um público geral de crentes de outras confissões e para não-crentes, ultrapassando, por conseguinte, os limites de uma comunidade religiosa particular.

Para Habermas, os cidadãos secularizados não podem “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” (Habermas, 2007b, p. 128). Numa sociedade pós-secular, o “conteúdo semântico religioso” adquire importância, na medida em que pode ser traduzido numa linguagem racional. Para o filósofo alemão, “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” (Habermas, 2007b, p. 128). Nessa perspectiva, a Ética e o Direito também poderiam acolher as contribuições advindas da religião.

Na concepção de Habermas, a intervenção pública dos indivíduos religiosos deve estar ligada ao uso da razão e que os argumentos religiosos precisam ser traduzidos em uma linguagem acessível a todos, isto é, para a linguagem dos argumentos racionais. Isto quer dizer que o “conteúdo de verdade” das religiões deve coincidir com o conteúdo de verdade da moral racional e que, portanto, qualquer argumento que não possa ser traduzido na linguagem dos argumentos racionais não pode ser usado legitimamente para justificar decisões institucionais. Assim, como sublinha Souza (2015, p. 283), Habermas opera uma funcionalização da religião que estará a serviço da razão: “em caso de conflito entre fé e razão numa sociedade pós-secular, a razão evidentemente terá a primazia, enquanto, em certos autores escolásticos, afirmava-se o primado da fé. Nessa concepção habermasiana, ocorre uma instrumentalização da religião para fins racionais”.

4.4 Ética discursiva, Alteridade, Tolerância

O estabelecimento de uma linguagem comum só pode ser possível por via de uma ética discursiva. Uma postura universalista que se preocupe em evitar falsas abstrações, precisa, necessariamente, recorrer às orientações fornecidas pela teoria da comunicação. Através da práxis argumentativa se estabelece uma “concorrência cooperativa” por argumentos mais razoáveis, em que os participantes se vinculam aprioristicamente, por um acordo mútuo. Nesse processo argumentativo quatro qualidades são de capital importância: 1) deve participar qualquer um que possa dar uma contribuição relevante, 2) a mesma chance de dar contribuições deve ser concedida a todos, 3) os participantes devem necessariamente pensar aquilo que afirmam, 4) a comunicação tem que ser isenta de toda e qualquer forma de coação (interna ou externa), de tal maneira que os posicionamentos (de sim e não, diante de reivindicações de validação criticáveis) sejam tão somente motivados pelo poder de convencimento das proposições mais razoáveis (melhores razões). (HABERMAS, 2004b, pp. 56,60).

Os participantes de uma conversa que pelem contra qualquer dificuldade de entendimento podem alargar seus horizontes, fazê-los coincidir, uma vez que ao assumirem o papel dialógico de ‘falante’ ou ‘interlocutor’, já aceitaram aquela condição de igualdade fundamental, que é exigência em todas as circunstâncias discursivas. A essa altura do processo, todos os participantes (falantes) competentes já assimilaram como devem fazer uso do sistema de pronomes pessoais. Já adquiriram a habilidade de mudar da perspectiva da primeira para a da segunda pessoa no decorrer de uma conversa.

Na dinâmica dessa tomada de perspectiva recíproca reside a cooperação que leva à produção de um horizonte interpretativo comum, no qual ambos os lados podem chegar a uma interpretação, que não resulta de uma **apropriação etnocêntrica** ou de uma **conversão**, mas que é partilhada intersubjetivamente. (HABERMAS, 2006, p. 24, grifos nossos).

A ideia de comunicação em Habermas oferece possibilidade teórica de definição da paz, num contexto no qual o conflito não precisa ser negado, já que as relações sociais são substancialmente conflitivas, por causa das próprias diferenças entre os sujeitos, resultantes da alteridade, uma vez que esta não é uma escolha que se possa fazer, pelo contrário, ela é inevitável, tendo em vista a heterogeneidade ser elemento constitutivo do mundo humano, que é mundo intersubjetivo, feito de relações. Dessa forma, o consenso só se torna necessário num contexto onde “há suficiente conflito”, que possibilite aos atores a justificativa da importância na movimentação de suas energias a fim de se buscar o entendimento comunicativo mútuo. Porém, a persistência do desentendimento revela irracionalidade, uma vez que, nesses casos,

os atores demonstram fracasso na sustentação entre si de uma ou mais das condições de validade da ação comunicativa (inteligibilidade, verdade, credibilidade e retidão normativa). Esse tipo de situação é denominado por Habermas “patologias ou distorções sistemáticas da comunicação”, nas quais há necessidade de interrupção da tematização por parte dos locutores, até que alcancem um consenso no que se refere às condições de validade. (SIGNATES, 2000, pp. 01-02).

Nessas relações conflituosas, a tolerância¹⁷³ se torna um elemento indispensável, no sentido de promover uma “cultura de paz”. Pode-se falar de tolerância quando os envolvidos numa questão apoiam sua recusa em uma diferença cognitiva entre convicções e atitudes que perduram de maneira racional. Obviamente, nem toda recusa é racional e, nesse sentido, não se deve exigir tolerância de alguém que repudia seres humanos de cor de pele negra, uma vez que nesse caso se estaria aceitando seu pré-juízo como juízo ético. Um racista precisa, necessariamente, superar o seu racismo e não se tornar tolerante. O discurso que legitima a estigmatização de fundamentalista religioso, racista, chauvinista sexual, nacionalista radical, xenófobo etnocentrista, é o critério igualitário e universalista da igualdade civil, de forma especial, sob o aspecto do reconhecimento de todos os cidadãos como “iguais” na “coletividade política”.

Essa norma de inclusão completa de todos os cidadãos tem de ser reconhecida universalmente, antes que possamos exigir de nós tolerância recíproca. Somente esse critério, aceito em comum, da não discriminação fornece para o tratamento tolerante dos cidadãos entre si as razões morais e constitucionais que sobrepõem as razões epistêmicas de uma recusa das convicções e das atitudes meramente toleradas do outro. Com base nessa concordância normativa, as contradições entre as imagens de mundo concorrentes que perduram na dimensão cognitiva podem ser neutralizadas na dimensão social da igualdade dos cidadãos. (HABERMAS, 2003b, p. 01).

Portanto, se a tolerância quer livrar-se da suspeita da intolerância, faz-se necessário que as próprias regras do trato tolerante sejam aceitas por razões convincentes em todos os aspectos. Por essa causa, o impasse somente encontra solução no Estado constitucional democrático. Habermas destaca que existe um nexos conceitual entre a liberdade religiosa e a democracia, que explica por que aquela liberdade foi capaz de desempenhar também o papel histórico de precursor da democracia. É possível constatar a relação entre a tolerância religiosa e a democracia sob dois aspectos: pelo lado da política, que adequa seu fundamento

¹⁷³ A expressão se refere muito mais à virtude política no relacionamento com cidadão de procedência e modos diferentes. Assim, a tolerância é considerada hoje o componente central de uma cultura política liberal. Só o componente da recusa das crenças diferentes torna necessária a tolerância. (HABERMAS, 2003b, p. 01)

legitimador a um pluralismo de visões de mundo, e pelo lado da religião, que estabelece laços entre as leis da sociedade secular e o seu próprio *ethos*. Com a despolitização das religiões dominantes juntamente com a inclusão de minorias religiosas na comunidade política e o alargamento da tolerância religiosa, na qual se reconhece uma espécie de precursor da democracia, torna-se também, no interior desta, o modelo de introdução de outros direitos culturais. O pluralismo religioso coloca-se como elemento fundamental no sentido de fecundar a sensibilidade para as reivindicações de outros grupos discriminados. (HABERMAS, 2003b, pp. 01-02).

A discriminação religiosa, sob o ponto de vista da inclusão simétrica de todos os cidadãos, insere-se, de forma discreta, na série da discriminação cultural ou linguística, étnica ou racial, sexual ou de gênero. De forma frequente, as fronteiras chegam a desaparecer. O recuo de uma religião dominante de sua fusão com o Estado e com a cultura política estabelece espaço para as liberdades pelas quais lutam as minorias religiosas. Nesse aspecto, Habermas elenca uma série de exemplos: a) em sua demanda com o estado de Baden-Württemberg, a candidata islâmica ao magistério insiste em usar o “lenço na cabeça” durante a aula em uma escola pública, uma vez que trata esse símbolo como correspondente à incontestada cruz no colar de suas colegas; b) os testemunhas-de-jeová que conquistaram no tribunal constitucional federal o reconhecimento como entidade de direito público, igualando-se, dessa forma, às grandes confissões; c) rompendo com as regulações de proteção aos animais, foi permitida a judeus e muçumanos fiéis a prática do abate ritual; d) nos EUA e na Grã-Bretanha, os siques (adeptos do “siquismo”, religião monoteísta da Índia do século XVI fundada pelo guru Nanak) conseguiram isentar-se dos preceitos de segurança vigentes, o uso de turbantes e o porte de punhais. Tais casos denotam por que a liberdade religiosa tornou-se o modelo da introdução e outros direitos culturais, além de servirem, na condição de livre exercício religioso, ao objetivo de assegurar a todos os cidadãos um acesso simétrico às formas de comunicação, às tradições e às práticas de uma comunidade que cada um considera fundamentais para a formação e a preservação de sua identidade pessoal, além de subsidiar estímulos e argumentos para a concepção de uma “cidadania multicultural” ampliada. (HABERMAS, 2003b, pp. 02).

Em *Passado como Futuro* (1993), Habermas afirma que as pessoas agem comunicativamente não por gostarem, mas pelo fato de serem obrigadas a agir assim. O agir comunicativo não pode ser equiparado à argumentação, mas realiza-se, em condições normais, numa linguagem comum e num mundo explorado pela linguagem, aprioristicamente interpretado em formas de vida que são culturalmente compartilhadas em contextos

normativos, rotinas, tradições. “Em resumo: em mundos da vida que são porosos uns em relação aos outros, que se interpenetram e se interligam”. (HABERMAS, 1993, p. 106).

Exatamente pelo fato das relações sociais, agir estratégico e manipulação serem recorrentes, dois outros fatos não devem ser ignorados: primeiramente, a prática da convivência diária entre os atores sociais se sustenta numa base consistente de convicções comuns, evidências culturais e expectativas recíprocas, de maneira que a coordenação da ação se dá através de jogos linguísticos aos quais esses atores se habituem, de pretensões de validade estabelecidas de forma mútua, pelo menos implicitamente, reconhecidas, por mais ou menos boas razões, na esfera pública. Por outro lado, podem surgir conflitos cujas consequências podem ser bastante dolorosas, culminando com o terapeuta ou tribunal, por causa de distúrbios de comunicação, equívocos ou desentendimentos ou até mesmo desonestidade. (HABERMAS, 2006, p. 21).

Porém, o assunto é mais delicado quando envolve um contexto mundial marcado pelo multiculturalismo: diferentes nações, formas de vida e culturas que, por natureza, apresentam disparidades entre si, onde há uma relação de estranhamento. Nas relações entre membros, companheiros de um grupo seja familiar, religioso ou de outra natureza, esse estranhamento só ocorre por causa de uma comunicação que sofreu sistematicamente alguma distorção. Entretanto, no campo das relações internacionais, o meio do direito, que procura domesticar a violência, desempenha um papel “comparativamente fraco”. Na melhor das hipóteses, no âmbito das relações interculturais, o direito cria “o contexto institucional para tentativas formais de entendimento, como por exemplo a conferência de direitos da ONU realizada em Viena”. (HABERMAS, 2006, p. 22).

A abertura da mentalidade ocorre por via da liberalização das relações da “redução objetiva” da pressão e do medo. É necessário que na prática comunicativa cotidiana se sedimente um capital de confiança. Dessa forma, é que é possível um esclarecimento eficaz no sentido de atingir, de forma mais ampla, as mídias, as escolas e os lares. Esse esclarecimento deve ser estendido às bases da própria cultura. É necessário que o ocidente reveja a forma pela qual se autorrepresenta diante das outras culturas, principalmente, pelo fato de a política de direitos humanos cunhada pelo programa das nações unidas viver sobre a suspeita e encobrir conspirações hegemônicas e apontar para uma supremacia cultural. O Ocidente poderia, por exemplo, no decorrer de uma revisão da autoimagem que faz de si, captar o que deveria ser alterado em sua política para que assim adquira o *status* de um poder constitutivo civilizatório. E para isso, é imprescindível “uma domesticação política do

capitalismo desenfreado”; sem esta, “não se pode fazer face à estratificação devastadora da sociedade mundial” (HABERMAS, 2006, p. 22).

São desastrosas as consequências resultantes do conteúdo universalista dos princípios republicanos para as sociedades pluralistas, onde os contrastes multiculturais se tornam cada vez mais intensos para os estados nacionais, reunidos em unidades supranacionais e para os cidadãos de uma sociedade mundial que, sem terem sido consultados, foram reunidos numa “involuntária comunidade de risco”. Nesse contexto, onde há um forte apelo a um pretenso direito à autodeterminação nacional, as feministas, as minorias em sociedades multiculturais (negros, homossexuais, dentre outras), os povos que anseiam por sua independência nacional ou mesmo que no passado foram colonizados e que reivindicam igualdade no cenário internacional, tendem a ter os seus direitos vilipendiados diante do “rechaço simétrico do multiculturalismo e da política de direitos humanos, assim como a desconfiança diante da transferência de direitos de soberania a instituições supranacionais”. (HABERMAS, 2004b, p. 08).

A perspectiva liberalista da autodeterminação democrática, escamoteia o problema das minorias “inatas”, o que pode melhor ser vislumbrado a partir do ponto de vista comunicativo, bem como do ponto de vista intersubjetivo. O problema também pode surgir nas sociedades democráticas, quando uma cultura majoritária impõe às minorias o seu *modus vivendi*, através do usufruto do poder político, privando, dessa forma, os cidadãos de origem cultural diferente de uma efetiva igualdade de direitos, o que implica questões políticas que se remetem ao autoentendimento ético e identitário dos cidadãos. “Nessas matérias, as minorias não devem ser submetidas sem mais nem menos às regras da maioria” (HABERMAS, 2004b, p.170).

Na proporção em que o direito intervém em questão de cunho ético-político, também toca visceralmente na integridade das formas de vida dentro das quais estão embutidos os valores pessoais de cada indivíduo. Valores estes provenientes de tradições compartilhadas intersubjetivamente, porém, culturalmente específicos. Como argumenta Habermas (2004b, p. 171):

[...] Na regulação de matérias culturalmente delicadas, como por exemplo, a linguagem oficial, os currículos da educação pública, o status das igrejas e comunidades religiosas, as normas do direito penal, (por exemplo, quanto ao aborto), mas também em assuntos menos chamativos, como, por exemplo, a posição da família e dos consórcios semelhantes ao matrimônio, a aceitação de normas de segurança ou a delimitação das esferas pública e privada – em tudo isso reflete-se amiúde apenas o autoentendimento ético-político de uma cultura majoritária, dominante por motivos históricos.

Dessa forma, a discriminação, o problema das minorias inatas – que pode surgir em qualquer sociedade pluralista, mas que se agudiza nas sociedades multiculturais, não pode ser suprimida pela independência nacional, mas somente por via de uma inclusão que seja suficientemente capaz de se sensibilizar com a origem cultural das diferenças individuais e específicas. A coexistência das diversas comunidades étnicas, grupos religiosos, linguísticos e das mais diferentes formas de vida, de forma igualitária não deve ser alcançada ao custo da fragmentação da sociedade. Esta não pode ser despedaçada numa quantidade indeterminada de subculturas. Por um lado, a cultura predominante (majoritária) precisa desprender-se de sua fusão com a cultura política geral, que de forma uniforme compartilham todos os cidadãos. Somente assim, ela deixará de ditar os parâmetros que norteiam os discursos de autoentendimento. Se essa cultura majoritária se colocar em sua especificidade, rompendo o laço homogeneizante com a cultura política geral, abrir-se-á a possibilidade de aceleração do processo democrático, no que tange a determinadas questões existenciais do interesse da minoria. Por outro lado, para que a “nação dos cidadãos” não seja dilacerada faz-se necessário que as forças de coesão da cultura política comum continuem sendo suficientemente fortes. (HABERMAS, 2004b, p.172).

4.5 Pressupostos de uma consciência religiosa não-destrutiva

Os conceitos modernos que convergem no sentido de estabelecer um conceito de razão nos moldes da razão comunicativa e historicamente contextualizada só foram possíveis graças a influência que o pensamento originalmente judeu e cristão exerceu sobre a metafísica grega. Conceitos como o de liberdade subjetiva, autonomia, sujeito socializado, libertação, foram cunhados a partir da infiltração do pensamento judeu-cristão na filosofia grega. Na esteira de Johann Baptist Metz, Habermas acredita que a teologia cristã helenizada precisa, necessariamente, considerar sua origem judaica se quiser recuperar sua perspectiva de uma teologia rica em conteúdos utópicos. Metz advoga que a visão bíblica da salvação não implica somente na redenção da culpa individual, mas também abrange a libertação coletiva das situações de miséria e opressão. A caminhada escatológica até a salvação daqueles que sofrem injustamente se une com os impulsos da história da liberdade da modernidade europeia. É importante lembrar aqui que os elementos da mística judaica sempre incluem elementos políticos, têm seus pés postos na realidade concreta (social). Metz critica a Igreja eurocêntrica, por desenvolver uma teologia que não se deixa afetar por Auschwitz, um cristianismo helenizado que, por meio da razão filosófica grega, tem-se permitido distanciar de sua origem no “espírito de Israel” ao ponto de se tornar insensível diante do grito de

sofrimento do outro. Faz-se necessário que essa Igreja supere sua autocompreensão monocultural (unilateral) pela via do retorno à sua origem judaica, desenvolver uma cultura universal policêntrica.

O diagnóstico reza assim: por meio da razão filosófica da prosápia grega, um cristianismo helenizado tem-se deixado distanciar tanto de sua própria origem no espírito de Israel que a teologia tem se tornado insensível diante do grito de sofrimento e diante da exigência da justiça universal. A exigência diz assim: a igreja eurocêntrica surgida no solo do helenismo tem que superar sua autocompreensão monocultural e, tendo presente seu contexto judaico originário, desenvolver-se como uma cultura universal culturalmente policêntrica. (HABERMAS, 1999, pp. 90-91, tradução nossa).

Sabe-se, com Staccone (1991, p. 30), que a dificuldade objetiva de articular, de forma coerente, os conteúdos da fé cristã, com as exigências especulativas e investigativas da razão humana, obrigou, ao longo do tempo, sobretudo com Tomás de Aquino, o Cristianismo a adotar uma perspectiva teológica que lança raízes na filosofia grega. E por isso, como ressalta Habermas (1999, p. 91), Metz, de forma incansável, exige para o Cristianismo a herança de Israel que ele possui.

O retorno às fontes originárias do Judaísmo, esse pensamento rememorativo, proposto por Metz, salva da ruína o que não se quer perder. Esse conceito religioso de ‘salvação’ permite que o *logos* grego se transforme num itinerário que vai desde a intuição intelectual do mundo até à razão encarnada linguisticamente, passando pela autorreflexão do sujeito cognoscente. Essa atitude não está centrada na apreensão cognitiva do mundo: no ser enquanto ser, no conhecer do próprio conhecer ou mesmo no significado de proposições que possam ser qualificadas como verdadeiras ou falsas. É mais plausível a ideia de uma aliança que promete ao povo de Deus e a cada um de seus membros uma justiça que se impõe a sua história de sofrimento. A ideia de uma aliança que signifique liberdade e solidariedade no horizonte de uma intersubjetividade ileza, que se desfez de toda a sua força dentro da filosofia. Faz-se necessário que a razão argumentativa seja receptiva às experiências práticas da ameaçada identidade de seres que existem historicamente. Metz acusa a tradição grega de construir a imagem de um deus distante, insensível com relação àqueles que sofrem injustamente. É exatamente contra essa “desativação platonizante”, que distingue o Deus redentor do Deus criador que, depois de Auschwitz, se impregna de forma mais intensa ao Cristianismo, que Metz se revolta. É contra essa concepção de um deus apático, indiferente às barbaridades sofridas pela humanidade, que ele se insurge. (HABERMAS, 1999, pp. 92-95).

E por isso, para resolver o problema da teodiceia, faz-se necessário recobrar o conceito do Deus que caminha com o povo no deserto e que fala face-a-face com Moisés: “certamente

vi a aflição do meu povo que está no Egito, e ouvi o seu clamor por causa dos seus exatores. Conheço-lhe o sofrimento”. (BÍBLIA, 1969, p. 64)¹⁷⁴. Assim, como afirma Habermas, (1980, p. 131), “entre as sociedades modernas, somente aquelas capazes de introduzir na esfera profana os conteúdos de sua tradição religiosa, transcendendo o meramente humano, podem salvar a substância do humano”.

Ao tratar do limite entre a fé e a razão, Habermas (1999, p. 44) destaca esta linha fronteira de forma a afetar a relação triádica da filosofia: 1) com a sua própria história, 2) com o acúmulo de tradições (ocidentais) do antigo e do novo testamento e 3) com outras religiões em geral.

Na relação da filosofia com a sua própria história, Habermas (1999, p. 44) salienta que há quem considere a história da filosofia como um *continuum* que segue o passo da tradição até a modernidade, seja com Hegel, de maneira construtiva, seja com Heidegger, de maneira desconstrutiva. “A pretensão afirmativa ou negativa e a que se mantém de um amplo conhecimento não deixa espaço algum para distinção entre a fé e a razão no seio da filosofia” (HABERMAS, 1999, p. 44, tradução nossa). Há também os que advogam a ruptura da modernidade com respeito à tradição. Estes assimilam de uma maneira crítica com a metafísica que a filosofia clássica, com a sua pretensão gnosiológica, resulta excessiva nos limites que estabelece. Nessa perspectiva uma parte ou outra estará sempre em relevo.

Na relação que a filosofia mantém com a tradição bíblica, Habermas (1999, p. 45) enumera três posições: a) colocar-se, sempre que possível, à disposição da religião, seja como teologia positiva ou como teologia negativa, de maneira a admitir uma divisão cooperativa do trabalho entre razão natural e razão revelacional; b) afirmar a sua independência em negação abstrata, seja ao assumir uma postura polêmica, seja mediante uma postura de indiferença, e c) reclamar a superioridade cognitiva da fé, com o fim de salvar os conteúdos de verdade da tradição judia-cristã.

A respeito do modo como a filosofia do ocidente tem se relacionado com outras religiões, Habermas destaca o alemão Karl Jaspers como uma das raras exceções à regra, ao fazer ver que, embora sublinhe a distância entre a modernidade e a tradição, coloca a metafísica grega ao lado das grandes religiões mundiais como propulsores da superação do mito. Jaspers estabelece uma fronteira incomum entre a razão e a fé, ao adjudicar bem mais a fé do que a razão quando trata da moderna filosofia colocada entre a ciência e a teologia.

¹⁷⁴ Cf. Êxodo 3:7

Assim, abre o caminho para a modernidade e para o pensamento pós-metafísico com um processo profundamente ambivalente. (HABERMAS, 1999, p. 45).

Habermas (2004b, pp. 149-150) ressalta que a helenização do cristianismo promoveu uma simbiose entre a religião e a metafísica. Porém, compreende a história da filosofia alemã, depois de Kant, como um processo de sucessão no qual as condições confusas dessa herança cederam lugar a uma negociação. Entende que Kant pôs fim a essa relação simbiótica ao traçar “uma nítida fronteira entre a fé moral na religião racional e a fé positiva na revelação”. Hegel se insurge contra essa razão que, ao invés de pôr limites, monopoliza. Neste, os conteúdos religiosos são absorvidos e conservados, simultaneamente, sob a forma do conceito filosófico, embora sacrifique a dimensão do futuro, presente na história da salvação “por um processo universal que evolui sobre si mesmo”. Entretanto, os discípulos de Hegel não se propõem mais a ultrapassar a religião no nível das ideias, mas realizar os seus conteúdos, tomando-os numa versão profana, através de um esforço conjunto de solidariedade.

Habermas coloca em relevo a fluidez da fronteira que separa filosofia e religião. Para ele, uma filosofia que produz sobre si mesma suas próprias contradições não pode cair na tentação de se arrogar pura e simplesmente à autoridade e ao estatuto de um sagrado que perdeu sua substância e se tornou anônimo. A razão profana, mas não derrotista, deve manter, por sua parte e com grande respeito, a “brasa sempre suscetível de se tornar chama”, quando se coloca a questão da teodiceia para se aproximar da religião. Ela tem consciência de que a passagem do sagrado para o profano começou com as grandes religiões universais que desencantaram a magia, superaram o mito, sublimaram o sacrifício e revelaram o segredo. “Essa ambivalência também pode conduzir à atitude razoável de manter uma certa distância da religião, sem se fechar totalmente às suas perspectivas” (HABERMAS, 2004d, pp.151-152).

4.5.1 A razoabilidade das comunidades religiosas no contexto do Estado liberal

As grandes doutrinas proféticas que tiveram origem na Era Axial, foram até a sua inserção na modernidade, religiões de abrangência mundial, na medida em que se mostravam capazes de se disseminarem dentro do horizonte de compreensão de um império que era visto como algo que abarcava tudo. O contexto de universalidade dos antigos impérios oferecia condições de asseguramento de uma pretensão de verdades exclusivas. Porém, o aumento desenfreado da complexidade da sociedade moderna tornou inviável a sustentabilidade ingênua de uma pretensão de verdade nos moldes das sociedades pré-modernas. A crescente

secularização e a divisão confessional (reflexo da reforma protestante) na Europa, obrigaram a comunidade religiosa a rever a sua posição exclusivista num contexto discursivo permeado pelo conhecimento científico (profano) e que era partilhado com outras manifestações religiosas.

[...] o rendimento reflexivo de uma religião que aprendeu a enxergar-se com os olhos dos outros teve implicações políticas importantes. Os fiéis são capazes de reconhecer porque devem renunciar à violência, sobretudo àquela organizada pelo estado para a realização das suas exigências religiosas. Somente este salto cognitivo tornou possível a tolerância religiosa e a separação entre religião e um poder estatal neutro relativamente à sua visão de mundo. (HABERMAS, 2006, p.16).

A postura fundamentalista de recusa de separação da religião do poder estatal, como a do regime iraniano ou mesmo de movimentos com viés religioso que reivindicam o restabelecimento de uma forma islâmica de teocracia é proveniente de um “recalque” de dissonâncias cognitivas, que se manifesta sempre que um grupo ou uma facção insiste no retorno a atitudes religiosas pré-modernas, num mundo que vive sob as condições cognitivas do saber científico e do pluralismo das formas de conceber o mundo. Essa atitude particularista se mostra dissonante numa sociedade pluralista, onde “as relações de vida complexas só são conciliáveis, de um ponto de vista normativo, com um universalismo rigoroso que dita o mesmo respeito por todos – sejam católicos ou protestantes, mulçumanos ou judeus, hindus ou budistas, fiéis ou infieis”. (HABERMAS, 2006, p. 17).

Dessa forma, como ressalta Habermas (2004d, p. 139), do ponto de vista do Estado Liberal, só serão razoáveis as comunidades religiosas que, de maneira deliberada, deixarem de impor, fazendo uso da violência, suas verdades de fé, ou seja, aquelas que forem capazes de expor suas ideias, deixando aos ouvintes a liberdade de adesão ou rejeição; que renunciarem a exercer sobre a consciência de seus fiéis toda a coerção de caráter militante, de maneira a manipulá-los a fim de que cometam atentados suicidas ou outros tipos de violência contra outros. Para tanto, é necessário à consciência religiosa redefinir, a partir de sua perspectiva interna, a relação da comunidade religiosa 1) com outras comunidades religiosas, 2) com a sociedade secularizada como um todo e 3) com o estado liberal.

A consciência religiosa precisa assimilar cognitivamente o contato com outros credos e religiões. As crenças de cunho “missionário”, militante, como o Cristianismo, na suas mais diversas ramificações, e o Islamismo, que pregam o cuidado com a salvação da alma, apresentam um alto grau de intolerância, de maneira que, inclusive, o uso da violência é justificado, desde que cumpra o seu fim: a conversão da alma.

[...] O amor ao próximo inclui o cuidado ativo com a salvação de sua alma. E visto que, como argumenta Tomás de Aquino, por exemplo, a salvação eterna goza primazia sobre todos os outros bens, o cuidado com a salvação não exclui o emprego de violência com o objetivo da conversão para a fé correta ou com o objetivo da proteção contra a heresia. (HABERMAS, 2003b, p. 02).

Assim, é necessário que haja uma adaptação dogmática à tolerância a) ou que conteste as premissas da condenação eterna que ameaça os infiéis, b) ou que defenda o argumento de que a fé razoável não possa ser imposta, c) ou trazer à tona uma perspectiva de crença falibilista, que se preserve do dogmatismo seguro de si, d) ou ainda se valer de argumentos de qualquer modo equivalentes. (HABERMAS, 2003b, p. 02).

Por isso, os fiéis não podem fechar-se, de modo sectário, uns contra os outros. Faz-se necessário que estabeleçam um diálogo discursivo uns com os outros, que ultrapassem reflexivamente o horizonte de suas próprias afirmações, que estendam, inclusive, esse diálogo com o pensamento da modernidade europeia. E nesse sentido, Habermas já vislumbra uma luz no fim do túnel ao considerar os debates decisivos que se dão no interior das próprias tradições – do Islamismo, do cristianismo, entre as correntes fundamentalistas e as que têm parado para refletir a respeito do desafio pluralista das sociedades modernas. A luta travada por Metz contra o pensamento eurocêntrico que permeia a própria Igreja Católica revela que essa abertura para a compreensão do mundo não implica necessariamente a apatia de um liberalismo insípido. (HABERMAS, 1999, p. 90).

Desde o Concílio Vaticano II, a Igreja precisa desempenhar uma dupla tarefa: a) abrir-se, internamente, à multiplicidade de culturas, b) procurar estabelecer, externamente, um diálogo polêmico e produtivo com as religiões de origem não-cristã. A igreja que pensa os limites de sua história eurocêntrica na tentativa de harmonizar a doutrina cristã com o contexto hermenêutico inicial das culturas não ocidentais deve necessariamente evitar a ideia de um cristianismo histórico supracultural e eticamente inocente. Todavia, faz-se necessário que se considere tanto a origem teológica quanto a implicação institucional na história do colonialismo europeu. (HABERMAS, 1999, p. 97).

Um cristianismo pautado no diálogo com outras religiões, que adota uma atitude de reflexão a respeito de sua própria pretensão de verdade, não pode satisfazer-se com uma postura meramente protetora, com um pluralismo incapaz de estabelecer relações. É necessário que ele se agarre à validade universal de sua proposta de salvação, sem cair numa tendência de dominação, nem abrir mão de toda forma de poder. Dessa forma, Habermas

advoga uma teoria discursiva da religião capaz de reconhecer o caráter pluralista da Sociedade Pós-secular; aponta para a religião que não tem mais a força da repressão.

Sendo assim, a consciência religiosa precisa se adaptar à sociedade secularizada como um todo, adaptar-se à autoridade das ciências, que detém o monopólio do saber sobre o mundo. É necessário que as comunidades religiosas assimilem o consenso de que a ciência adquiriu bastante prestígio nas últimas décadas. (HABERMAS, 2004b, p. 139).

A “Igreja Policêntrica”, proposta por Metz, se mostra exemplar, um protótipo no trato político com o multiculturalismo. Apresenta-se como um modelo recomendável, pelo menos no âmbito das relações internas, para um estado democrático de direito que se propõe a fazer justiça nas mais variadas formas da sociedade multicultural. Nas suas relações externas, as igrejas nesses moldes poderiam servir de modelo para uma comunidade de povos que têm suas relações internacionais reguladas a partir de reconhecimento recíproco. Porém, a questão se dá de forma inversa: é a ideia da Igreja Policêntrica que se mantém de convicções do esclarecimento da Europa e da perspectiva de sua filosofia política. Como afirma Habermas, (1999, p. 98, tradução nossa).

Inclusive a Igreja Policêntrica Universal segue sendo nas sociedades modernas uma comunidade de interpretação entre outras muitas, cada uma das quais articula sua concepção da salvação, sua visão do que é uma vida não fracassada e polemizam entre elas sob a interpretação mais convincente da justiça, da solidariedade e da liberdade, da miséria e da humilhação.

É necessária a introdução dos conteúdos da tradição religiosa na esfera profana, a fim de que se salvem aqueles conteúdos que são vitais ao humano. Por outro lado, os cidadãos secularizados, no desempenho dos seus papéis de cidadãos, não devem negar o potencial de verdade das visões de mundo religiosas, nem inibir o direito dos concidadãos religiosos de contribuir, por meio de sua linguagem religiosa, nas discussões públicas. Uma cultura política solidamente liberal pode esperar dos seus cidadãos secularizados uma tomada de posição no sentido de que estes se esforcem em traduzir aquelas contribuições relevantes da linguagem religiosa para uma linguagem profana (publicamente acessível). “Nada do conteúdo teológico manter-se-á inalterado; tudo terá que se submeter à prova da emigração para o secular, profano” (ADORNO *apud* HABERMAS, 1993, p. 12).

A tradução da crença de que o homem foi feito (criado) à imagem e semelhança de Deus (Bíblia, 1969, p. 2)¹⁷⁵, da imagem de Deus presente no homem, o que torna esse portador de uma dignidade, que deve ser observada por todos os homens, é uma tradução

¹⁷⁵ Cf. Gênesis 1:26

salvadora, na medida em que torna acessível o conteúdo de conceitos bíblicos para além dos limites da comunidade religiosa, para a esfera pública dos crentes ou descrentes. (HABERMAS, 2005a, p. 03).

Como salienta Habermas, Scholem, através de exemplos biográficos, acentua e documenta a tendência à transformação da mística em iluminismo. “A própria Torá escrita é agora considerada uma tradução da palavra de Deus na linguagem dos homens, constituindo, assim, uma simples interpretação, e, como tal, contestável” (HABERMAS, 1980b, p. 125). Essa transformação de conteúdos religiosos em políticos ocorre com tanta frequência que, como endossa uma figura do pensamento cabalístico: “Deus aparecerá como não-Deus. Todas as coisas divinas e simbólicas podem igualmente aparecer sob a forma de misticismo ateu” (*Idem*, p.131).

Entretanto, até os anos 60 do século passado, o Catolicismo mostrou dificuldade em lidar com o pensamento secular do Humanismo, do Iluminismo e do Liberalismo Político. De maneira que na atualidade encontra novamente ressonância a proposição de que uma modernidade contrita, frustrada só pode ser ajudada, no sentido de sair do labirinto em que se encontra, por meio de uma intervenção (iluminação) religiosa norteada por uma referência transcendental. Porém, Habermas acredita que a ambivalência da modernidade só poderá ser suplantada a partir de forças seculares mediadas por uma razão comunicativa “que não deve ser tratada de forma não-dramática, como uma questão empírica em aberto”. Isso não quer dizer que Habermas queria incluir o fenômeno de permanência da religião no ambiente marcado pela secularização como um fato meramente social. (HABERMAS, 2005a, p. 03).

O Cristianismo não pode esperar que suas concepções da história da salvação e da ordem da criação, impregnadas de conteúdos éticos, obtenha reconhecimento universal na mesma proporção de uma teoria procedimental do direito e da moral em relação aos direitos humanos e os princípios do Estado. A secularização cultural e social é um processo de via dupla, que obriga as tradições do Iluminismo, assim como as doutrinas religiosas, a estabelecerem uma reflexão acerca de seus respectivos limites. (HABERMAS, 1999, p. 98).

E finalmente, a consciência religiosa precisa se abrir às premissas do estado constitucional, que se baseia numa moral profana, no qual o Liberalismo Político é apresentado como justificativa não religiosa e pós-metafísica dos fundamentos normativos do estado constitucional democrático. “O Estado Liberal espera que a consciência religiosa dos fiéis se modernize no curso de uma adaptação cognitiva ao recorte individualista das leis da sociedade secular, fundamentadas de maneira universalista” (HABERMAS, 2003b, p. 03). A

religião tem de viver, necessariamente, sob as regras democráticas modernas, e as igrejas devem submeter-se ao poder estatal.

Se por um lado a religião tem de viver sob a tutela das regras do Estado, por outro, como sustenta Habermas no livro *A inclusão do outro*, é necessário uma política do reconhecimento por parte do mesmo no sentido de “garantir com igualdade de direitos a coexistência de diferentes subculturas e formas de vida dentro de uma só comunidade republicana - tem de cumprir seu papel sem direitos coletivos nem garantia de sobrevivência”. (HABERMAS, 2004b, p. 09).

Diante do contexto das sociedades pós-seculares vem à tona a questão acerca de que atitudes no âmbito cognitivo e quais expectativas no âmbito normativo o Estado Liberal precisa atribuir aos seus cidadãos, sejam crentes ou descrentes, no convívio entre si, tendo em vista que esse caráter “pós-secular” dessas sociedades, confere às sociedades religiosas não apenas “o reconhecimento público pela contribuição funcional que ela executa em vista da reprodução de motivos desejados” (HABERMAS, 2005a, p. 03), mas também o poder de emitir juízo normativo que tem implicações no contato político entre religiosos e não-religiosos.

Há uma separação da vida das comunidades religiosas dos seus ambientes sociais, reflexo da diferenciação funcional dos sistemas funcionais parciais, de forma que o papel social do membro da comunidade religiosa diferencia-se do papel de cidadão.

E, como o estado liberal se direciona para uma integração política dos cidadãos que ultrapasse um mero *modus vivendi*, essa diferenciação das instâncias das quais alguém é membro não pode se esgotar numa acomodação cognitivamente despreziosa do etos religioso a leis da sociedade secular impostas. (HABERMAS, 2005a, p. 03).

Habermas vai mais longe ao asseverar que o ordenamento jurídico universalista e a moral social igualitária devem, necessariamente, ser unidos, ao etos da comunidade de maneira que um resulte do outro, da forma mais consistente possível. O Estado Liberal e as comunidades religiosas se chocam em seus interesses, na medida em que a expectativa normativa do primeiro abre possibilidades ao segundo de desempenhar, para além do espaço público, uma grande influência sobre a sociedade de forma geral. Todavia, faz-se necessário destacar que, como mostram as regras do aborto (mais ou menos liberais), o peso das consequências da tolerância não se divide de forma simétrica entre fiéis e infieis.

A compreensão da tolerância própria de sociedades pluralistas que possuem uma constituição liberal não encoraja apenas os crentes no convívio com quem não crê ou crê de

outro modo a perceber que eles precisam contar, de modo racional, com a permanência de um dissenso. (HABERMAS, 2005a, p. 03).

Habermas não apresenta um discurso unilateral. A mesma percepção, no âmbito de uma cultura política liberal, deve ser exigida dos não-religiosos na relação com os religiosos. Como já foi destacado, os cidadãos secularizados não devem negar o potencial de verdade das visões de mundo da religião. Pelo contrário, o estado precisa dar muita atenção à semântica e ao potencial de motivação que as tradições religiosas possuem. Dessa forma, “o Estado não deve ser secularista no sentido ultrapassado de relegar a religião ao limbo do obscurantismo, mas sim, segundo Habermas, usar a religião, num processo de aprendizado recíproco entre crentes e não-crentes”. (PEREIRA, 2006, p. 04)

Nas sociedades marcadas por uma perspectiva multicultural, os direitos fundamentais e os princípios do estado de direito se constituem nos pontos de cristalização de uma cultura política que integra a todos os cidadãos. Por sua vez, esta cultura é a base para uma coexistência igualitária dos diferentes grupos com suas origens e identidades próprias. (HABERMAS, 1999, p. 99). Dessa forma,

Essa comunidade moral se constitui exclusivamente pela ideia negativa da abolição da discriminação e do sofrimento, assim como da inclusão dos marginalizados – e de cada marginalizado em particular –, em uma relação de deferência mútua. Essa comunidade projetada de modo construtivo não é um coletivo que obriga seus membros uniformizados à afirmação da índole própria de cada um. Inclusão não significa aqui confinamento dentro do próprio e fechamento diante do alheio. Antes, a “inclusão do outro” significa que as fronteiras da comunidade estão abertas a todos – também e justamente àqueles que são estranhos um ao outro – e querem continuar sendo estranhos. (HABERMAS, 2004b, pp. 07-08).

Assim, Habermas advoga o conteúdo racional de uma moral que se baseia no mesmo respeito por todos e na ampla responsabilidade solidária de cada um pelo outro. Esse respeito “para todos e cada um”, não deve restringir-se àqueles que são congêneres, mas a pessoa do outro em sua alteridade. Habermas aponta para uma comunidade que resiste a tudo que é rígido e que constantemente alarga, amplia suas fronteiras porosas.

5 CONCLUSÃO

Habermas assume uma postura singular no seu trato com a religião. Por um lado, inspira-se de modo inequívoco na tradição da “esquerda hegeliana”, herança de onde encontra o fio condutor de uma crítica permanente ao âmbito do sagrado, diferentemente de Hegel que continuou ocupado com a tentativa de integrar o religioso na própria vida do espírito, concedendo-lhe inclusive lugar privilegiado na esfera de sua Teoria do Espírito Absoluto. De outro lado, Habermas não advoga de forma alguma a hipótese da desintegração do fenômeno religioso.

A perspectiva que procuramos defender nessa tese é a de que é possível pensar com Habermas um tipo de filosofia pós-metafísica (agnóstica) da religião no interior de sua Teoria Crítica não como um fim em si mesma: mas há apontamentos, um conjunto de textos/reflexões que apontam para a possibilidade de pensar a religião. Trata-se de pôr em relevo as inspirações de ordem ética, que Habermas recolhe das experiências religiosas. A ideia é de que seu programa teórico se alimenta também, lança suas raízes na herança da tradição judaico-cristã. O que pode facilitar a possibilidade de entendimento entre sujeitos capazes de falar e de agir é a introdução de conteúdos utópicos das grandes tradições religiosas, porém, de natureza ética, resgatados filosoficamente através de uma filosofia pós-metafísica de ordem formal que elimina todo o cerne de qualquer afirmação religiosa. Aqui, trata-se de pensar uma filosofia da religião no sentido dado por Kant: um ponto de vista estritamente ético, entretanto, com uma diferença fundamental: a consideração do ético em Kant implica a postulação de Deus, diferentemente de Habermas.

No primeiro capítulo, procurou-se, inicialmente, situar o pensamento pós-metafísico de Habermas no cenário filosófico contemporâneo de hiperespecialização e setorialização, que se dá no contexto da reviravolta linguística que traz uma nova ótica, uma nova metodologia, um novo estilo para articular o pensamento filosófico. Habermas aponta para uma mudança de paradigma fundante na filosofia: a passagem da consciência para a linguagem. Isso quer dizer que seu pensamento só pode ser compreendido a partir da reviravolta linguística que se deu na filosofia. Toda consciência é linguisticamente mediada. Não existe consciência que não seja linguisticamente mediada. Para o filósofo alemão cabe à filosofia ocupar-se de um conceito fundamental: trata-se do conceito de razão. Ocupa-se em desenvolver um novo conceito de racionalidade. Neste novo conceito de razão comunicativa se fundamenta sua teoria crítica. Na sua perspectiva, a filosofia diz respeito à vida pública, ao interesse da vida em comunidade. Vale aqui destacar a sua filiação à ideia de Aristóteles de

que o homem é um “animal político” (*zoon politikon*), é um ser societário. Habermas elabora sua *Teoria do agir comunicativo* como uma espécie de protótipo da *ágora* que atenda às condições da polis, numa versão contemporânea, que elege como instância fundamental o argumento, assim como era para os filósofos clássicos Platão e Aristóteles.

Habermas aponta para uma redução das pretensões da filosofia hoje. A filosofia torna-se questionável caso se queira articular uma imagem de mundo que se baseie na mesma. Na sua atual configuração, o filósofo alemão atribui um papel duplo para a filosofia: a) deve ser guardador de um lugar, o papel de “guardião da racionalidade”; b) a filosofia deve guardar um resíduo do incondicional, a ideia do verdadeiro ou do incondicional. Deve ser intérprete que guarda a racionalidade em sua função de orientar o mundo da vida cotidiana. Dessa forma, a filosofia dá sentido ao projeto de uma teoria crítica da sociedade. Nessa perspectiva, é possível percebermos a herança que Habermas conserva do que se denominou Escola de Frankfurt. Ele se coloca como um pensador que atualiza em certa medida o que pretendia a Teoria Crítica.

Como um moderno radical ilustrado, Habermas procura acertar as contas com Kant e Hegel. Denuncia que a guinada intersubjetiva do jovem Hegel poderia ter impulsionado a recuperação e a remodelação, em termos de uma teoria da comunicação, aquele conceito de reflexão da razão elaborado na filosofia do sujeito. Hegel, no entanto, não optou por este caminho.

Para Habermas, Hegel deu um passo decisivo em relação ao pensamento metafísico, que só se compreendia cosmologicamente, ao trazer a história para dentro da filosofia. Habermas questiona essa perspectiva de superação da dualidade kantiana proposta por Hegel, apresenta um conceito de razão menos pretensioso. Um conceito de razão que nos tira do dilema de ter que escolher entre Kant e Hegel, que substitui o paradigma da filosofia da consciência pelo da filosofia da linguagem. O paradigma da Teoria do Agir Comunicativo que tem a linguagem como base da emancipação se oferece como substituto para ocupar o lugar do paradigma da subjetividade.

Nesse contexto, a filosofia pode atualizar sua relação com a totalidade se abandonar seu papel de árbitro que fiscaliza a cultura e assumir o papel de intérprete que se volta para o mundo da vida. Tem o potencial de auxiliar num movimento que possibilite a cooperação do fator cognitivo-instrumental com o moral-prático e o estético-expressivo. A filosofia pode manter aberta uma via de estratégias teóricas profícuas no interior do sistema da ciência e oferecer, para além da ciência, um serviço de tradução, de modo que se estabeleça uma mediação entre o mundo do cotidiano e uma modernidade cultural retraída em seus

domínios, quando ela confere autoridade epistêmica à comunidade dos que cooperam e falam uns com os outros: a filosofia pragmatista e a filosofia hermenêutica abriram esse caminho.

Apresentou-se ainda a crítica de Lorenz Puntel ao pensamento pós-metafísico habermasiano que aponta para a fragilidade teórica da proposta de Habermas de fazer da pragmática a dimensão central da linguagem. Na perspectiva de Puntel a metafísica é a instância na qual se traduz de forma adequada o conteúdo da religião, a deficiência teórica de Habermas, ao seu ver, é que este não leva em consideração a dimensão metafísica da religião, mas apenas seu conteúdo ético, sem levar em consideração a dimensão ontológica e metafísica do ético, uma vez que a ética é pensada no quadro de uma pragmática universal.

As características fundamentais da metafísica segundo Habermas são: pensamento de identidade, Idealismo, filosofia da consciência como filosofia primeira e o conceito forte de teoria. Habermas esclarece em que sentido ele compreende metafísica para fazer compreender o que é um pensamento pós-metafísico. O primeiro aspecto de um pensamento metafísico é, para ele, ser um pensamento da identidade, ou seja, um modo de pensar que articula uma visão do todo, da unidade do uno e do múltiplo. Ora, quando ele articula a tese de um naturalismo fraco que diz que o real é um todo (cosmo) físico em evolução, está, na realidade, articulando uma metafísica, ou seja, está fazendo aquilo que a metafísica pretendeu fazer: articular uma visão do todo. Assim, quanto à questão se existe ou não uma filosofia no pensamento de Habermas, podemos afirmar, com Manfredo Oliveira (2020, p. 01), que há uma dupla filosofia: uma *filosofia transcendental reformulada linguístico-pragmaticamente* e uma *metafísica*. Quanto ao fato de ser uma *filosofia transcendental reformulada*, quer dizer que Habermas conserva o modelo transcendental de pensar, mas transforma profundamente sua estruturação. A primeira coisa a destacar aqui é que a filosofia transcendental é uma filosofia exclusivamente do “a priori”, ou seja, ela não pensa objetos, (a religião é um objeto, portanto, neste sentido não poderia haver uma filosofia da religião), mas a condição de possibilidade e validade de seu conhecimento. Como destaca Oliveira (2020, p. 01), aqui, a filosofia, para Habermas não trata de objetos, mas de pressupostos inevitáveis de seu conhecimento. Trata-se na ética do discurso da questão da moral e ele se preocupa em evitar mal entendidos a respeito da estrutura do conhecimento filosófico que é uma filosofia transcendental-pragmática. O que busca a filosofia aqui? O princípio da moral. Esse princípio é puramente formal e por isso é diferente de qualquer princípio de conteúdo ou de normas fundamentais. Portanto, o princípio moral fundamental não é de forma alguma um princípio de conteúdo, daí este princípio de nenhuma forma decide questões específicas de conteúdos.

Quanto ao fato de ser uma *filosofia metafísica*. A metafísica é entendida como uma teoria da realidade em seu todo. Como afirma Oliveira (2020, p. 02), Habermas rejeita um tipo de metafísica e constrói outro sem ter consciência expressa disso. Nessa perspectiva, há um conhecimento de objetos, da totalidade dos objetos e isto acontece quando ele trata de seu “naturalismo fraco”. Deve-se destacar que Habermas está de acordo com o naturalismo no sentido ontológico/metafísico, mas não no sentido epistemológico, uma vez que ele não considera o modelo das ciências naturais como o único modelo do conhecimento científico, tendo em vista que as ciências da interpretação [hermenêuticas] não seguem esse modelo. Com essa denominação de “naturalismo fraco” o naturalismo metafísico é acolhido, mas não o epistemológico. Nesse sentido, Habermas reconhece aqui, com essa distinção, que assume a metafísica naturalista. Como afirma Puntel (2013, p. 208):

Habermas introduz o termo “naturalismo fraco” para designar uma teoria ou tese que desenvolveu a fim de enfrentar o que seria geralmente considerado como uma questão claramente metafísica. Habermas naturalmente não classifica sua tese como metafísica. Entretanto, ao introduzir esta tese ele ultrapassa – de fato, embora não em sua intenção – seu modo pós-metafísico de pensar.

Ele entende o todo da realidade como um cosmo físico-biológico em evolução o que significa fazer uma metafísica de acordo com a primeira característica de um pensamento metafísico como ele o compreende: articular um conhecimento do todo da realidade. Com a sua afirmação básica do naturalismo fraco, Habermas acaba elaborando uma nova metafísica. Aqui sim há afirmações claras sobre objetos, sobre a totalidade de objetos o que não se pode explicar a partir de um modelo transcendental de pensar. A religião poderia aqui também ser um objeto, mas sua visão do todo é incompatível com a visão do naturalismo metafísico.

Puntel em seu texto só considera esse aspecto metafísico da religião e por isto defende a tese de que é impossível nesta visão uma tradução dos conteúdos da religião numa linguagem secular, naturalista. Não leva em consideração a saída de Habermas que elimina a visão do todo da religião, mas acha que ela é perpassada por conteúdos éticos que podem ser inspiradores nas discussões concretas de conteúdo sobre os problemas da sociedade independentemente de seu conteúdo metafísico que é inaceitável. É nesse aspecto que se pode dizer que Habermas faz um tipo de filosofia pós-metafísica da religião.

Habermas constrói seu empreendimento teórico utilizando-se de um método reconstrutivo que consiste na apropriação sistemática de múltiplas teorias com base na mudança de paradigma representada pelo conceito de agir comunicativo, a pedra angular de seu pensamento. Trata-se da adição e integração de aspectos teóricos de diversas tradições de

pesquisas das ciências. Ele vai buscar inspiração e base para sua proposta de uma razão comunicativa na filosofia de Adorno e na ideia fenomenológica de um mundo da vida como lugar de reprodução simbólica; no entanto, para lhe dar a forma mais acabada, ele lança mão dos recursos teórico-metodológicos fornecidos pela antropologia de G. H. Mead, pela sociologia de Durkheim e Parsons, pela filosofia analítica de um modo geral, pela teoria dos atos de fala de Austin e Searle, pela teoria da argumentação e pelo pragmatismo.

A teoria da ação comunicativa não toma como postulado um sujeito autossuficiente que se confronta com um objeto, em vez disso, inicia com uma noção simbolicamente estruturada sobre a vida cotidiana na qual a reflexividade é constituída. Só é possível pensar a religião no pensamento de Habermas a partir de sua Teoria Crítica que assume uma perspectiva pós-metafísica, só seria possível, como discutimos no segundo capítulo, uma filosofia da religião em Habermas se for em “tom pós-metafísico” (uma racionalidade procedimental, uma razão situada historicamente, a virada linguística, deflação do extraordinário).

No segundo capítulo, discutiu-se a relação entre religião e pensamento pós-metafísico em Habermas de forma que se apresentasse a sua filosofia pós-metafísica da religião. Mas, primeiramente, procurou-se traçar um panorama da situação da filosofia da religião na contemporaneidade e situar Habermas nesse contexto. Na ótica de Habermas, a história da filosofia e a genealogia do pensamento pós-metafísico se dão a partir do entroncamento Jerusalém-Atenas-Roma. Isso quer dizer que a constelação filosófica do Ocidente, com seus avanços e rupturas, se processam numa linha de continuidade e de ruptura com a tradição judaico-cristã. É nessa perspectiva que é pensada a relação de Habermas com a teoria crítica da Escola de Frankfurt. A Teoria crítica mantém a marca de manter-se fiel a um impulso de procedência religiosa: o mesmo impulso que anima a proibição hebraica de dar nomes a Deus, que é o que faz do judaísmo uma teologia negativa. A teologia negativa segundo Horkheimer é identificada à Teoria Crítica e ao seu conceito essencial, a Dialética Negativa. Habermas, ao mesmo tempo que se mostra interessado e influenciado pela tradição judaico-cristã, e nesse aspecto, herdeiro da Escola de Frankfurt, por outro lado, encontra-se em uma continuidade radical com a tradição ilustrada.

Dessa maneira, Habermas pode ser pensado como filósofo agnóstico da religião, apresenta uma Filosofia da Religião em tom pós-metafísico¹⁷⁶. O tema da religião estava

¹⁷⁶ Puntel (2013, p. 216-220) propõe-se a avaliar o pensamento pós-metafísico de Habermas a partir de uma terceira (última) questão central: sua visão ou (re)avaliação da religião. Dentre as críticas levantadas por Puntel

presente de forma marginal na sua obra, porém, ganha ênfase e podemos falar de uma filosofia da religião, que completa, sistematiza e unifica as reflexões mais fragmentárias dos anos anteriores. Nesse sentido, é notório o interesse de Habermas pela filosofia da religião, de Kant. Se por um lado, Kant, Hegel e Marx fizeram com que a consciência secular sentisse o agulhão da herança religiosa, por outro lado, Schleiermacher e Kierkegaard, segundo Habermas, foram os primeiros a exigir da filosofia que aceitasse a religião como uma parceira que estava situada no mesmo patamar. Eles liberaram o cristianismo das amarras que o prendiam à metafísica grega e o criticaram ou defenderam, ao nível de um pensamento pós-metafísico kantiano¹⁷⁷, contra os eruditos e os indiferentes entre seus detratores.

Pode-se constatar que, como agnóstico, Habermas nada pode dizer, nem afirmar nem negar sobre Deus como referência última da religião, portanto, seu interesse no discurso sobre Deus é estritamente ético. No seu pensamento pós-metafísico, Deus constitui uma inspiração forte sobre o que é fundamental nas relações humanas. Daí a permanente referência na análise que faz dos diferentes autores (Schelling, Martin Buber, Gershom Scholem, e Karl Jaspers, Michael Theunissen, J. B. Metz) às relações dialogais que constituem o cerne do ser humano. A figura do Deus que se retrai para dar lugar ao outro permanece presente em toda a trajetória de seu pensamento.

No terceiro capítulo, procurou-se analisar o papel da religião, na virada do milênio, numa sociedade secularizada, marcada pela anomia, hedonismo e ceticismo político, num estado liberal, de razão profana e num contexto religioso plural na ótica habermasiana, como também refletir sobre os limites e possibilidades de sua teoria do agir comunicativo no campo teológico-político. Como se viu, Habermas acredita ser possível um debate produtivo entre fé e saber. Aponta para a possibilidade de um diálogo mutuamente fértil entre essas duas práticas. Porém, sua abordagem é diferente de outras a respeito dessa temática, na medida em que fé e saber não são vistos aqui como antagônicos, mas como duas esferas de sentido que coexistem simultaneamente. No seu modo de ver, a religião, quando recobra sua origem judaica, oferece a possibilidade de oferecer subsídios utópicos relevantes à sociedade. Habermas destaca alguns pressupostos necessários àquelas comunidades religiosas que

salta aos olhos um limite do pensamento pós-metafísico e de sua análise da religião o fato de que, como afirma Puntel: “no seu pensamento pós-metafísico não há qualquer espaço para as assim chamadas grandes questões (“O que tudo significa?”, “Por que há algo antes que nada?”, a questão do Ser...). Espantosamente, Habermas nem mesmo reconhece estas questões; não as reconhecendo, ele naturalmente não pode abordá-las. (PUNTEL, 2013, p. 220)

¹⁷⁷ Ainda que, diferentemente de Habermas, no pensamento pós-metafísico de Kant a filosofia se distingue radicalmente das ciências empíricas.

querem mostrar-se razoáveis num estado de moral profana, sociedade “desencantada” e contexto religioso plural.

Na atual sociedade, onde se deu uma modernização fora dos limites, marcada pela privatização e mercantilização dos espaços que antes eram do domínio público, pela intensificação do individualismo, das incertezas e ausência de utopias, e proliferação dos fanatismos religiosos, a religião apresenta à vida humana uma função consoladora, com grande potencial de sentido. Sociedades religiosas, que evitam o dogmatismo e a coação moral, podem propiciar uma ambiência capaz de gerar possibilidades de expressão e sensibilidades suficientemente diferenciadas diante de uma vida marcada pelo fracasso, de “patologias sociais”, do “malogro de projetos individuais de vida” e da “deformação de contextos desfigurados de vida”. Num mundo que se encontra dominado pela anomia, ceticismo político, narcisismo (corrosivos do processo democrático), a religião se mostra como uma força muito ativa com um importante papel a desempenhar. A religião pode introduzir na arena política, sentimentos como a responsabilidade e a solidariedade.

Por um lado, Habermas pensa a secularização como um fenômeno de maturação sociocultural, por outro lado, rejeita o laicismo antirreligioso tanto como o integrista religioso antissecular. A religião precisa renunciar a tentativa de impor de forma violenta suas crenças, pois tem que conviver com outras religiões e ideologias profanas numa sociedade democrática. Precisa também autolimitar-se em sua relação com as ciências, que tem hoje “o monopólio social do saber mundial”, e situar-se em um Estado não confessional, “que se funda numa moral profana”.

Quanto à relação entre religião e política, Habermas assume sua preocupação com o “inquietante papel político” que muitas religiões estão assumindo no mundo, principalmente nas maiores religiões do mundo, a saber, o Islã, o Hinduísmo e o Cristianismo (sobretudo por causa das seitas evangélicas e do fundamentalismo cristão). Para o filósofo alemão, o diálogo entre religião e razão secularizada deve preencher duas condições: 1) A razão secularizada não deve avançar a pretensão de julgar as crenças religiosas segundo suas medidas; 2) a religião, por sua parte, deve reconhecer a autoridade da razão natural como os resultados falíveis das ciências institucionalizadas e os princípios de um igualitarismo universalista no direito e na moral. Na sua ótica, do ponto de vista do Estado Liberal, só serão razoáveis as comunidades religiosas que, de maneira deliberada, deixarem de impor, fazendo uso da violência, suas verdades de fé, ou seja, aquelas que forem capazes de expor suas ideias, deixando aos ouvintes a liberdade de adesão ou rejeição; que renunciarem a exercer sobre a consciência de seus fiéis toda a coerção de caráter militante, de maneira a manipulá-los a fim

de que cometam atentados suicidas ou outros tipos de violência contra outros. Para tanto, é necessário à consciência religiosa redefinir, a partir de sua perspectiva interna, a relação da comunidade religiosa 1) com outras comunidades religiosas, 2) com a sociedade secularizada como um todo e 3) com o estado liberal.

Para que a religião não perca a razão de ser e possa desempenhar seu papel no mundo pós-secular, é necessário o estabelecimento de uma nova consciência religiosa. É de fundamental importância romper com as concepções religiosas dogmáticas. Para a construção de uma nova teoria da religião, é necessário recuperar as raízes místicas do judaísmo, cristianismo e do idealismo alemão de tradição da esquerda. Portanto, as religiões podem contribuir substancialmente para a construção das bases normativas da sociedade pós-secular, marcada pela anomia, ceticismo político, hedonismo, pela dominação violenta e repressiva do poder político imperial e pelas práticas religiosas fundamentalistas que justificam as grandes atrocidades do mundo de hoje. Outrossim, para que seja possível a convivência numa sociedade marcada pelo “desencantamento” (secularização), num estado de razão profana, e num contexto onde coexistem, simultaneamente, um grande número de credos, confissões religiosas e experiências espirituais, as mais diversas, fora das grandes religiões institucionalizadas, resta resgatar a dimensão dialógica com abertura para a construção de um outro mundo, no qual seja possível a convivência entre os homens.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, T. W. **Dialética Negativa**. Tradução Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.
- ADORNO, T. W. **Primeiros escritos filosóficos**. Tradução Verlaine Freitas. São Paulo: Unesp Editora, 2018.
- ADORNO, T; HORKHEIMER, M. W. **Dialética do Esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Tradução Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.
- ANTONIO ESTRADA, J. **Por uma ética sin teología**: Habermas como filósofo de la religión. Madrid: Editorial Trotta, 2004.
- ANTONIO ZAMORA, J. Religion tras su final: Adorno versus Habermas. **Cadernos do IFAN**, Bragança Paulista, n.14, 1996.
- ARAGÃO, L. **Habermas**: Filósofo e sociólogo do nosso do tempo. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.
- ARAÚJO, L. Tolerância e reconhecimento em Habermas. *In*: MARTINS, C.; POKER, J. (org.) **Reconhecimento, direito e discursividade em Habermas**. São Paulo: Fap-Unesp, 2014. p. 273-289.
- ARAÚJO, L. B. L. Apresentação à edição brasileira. *In*: HABERMAS, JÜRGEN. (org.) **Fé e saber**. São Paulo: Unesp, 2013.
- ARAÚJO, L. B. L. **Pluralismo e Justiça**: estudos sobre Habermas. São Paulo: Loyola, 2010.
- ARAÚJO, L. B. L. **Religião e modernidade em Habermas**. São Paulo: Loyola, 1996.
- ARMSTRONG, K. **Em nome de Deus**: o fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo. Tradução Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- ASSOUN, Paul-Laurent. **A Escola de Frankfurt**. Tradução Helena Cardoso. São Paulo: Ática, 1991.
- AUSTIN, J. **Quando dizer é fazer**: palavras e ação. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.
- BANDEIRA, B. S.; OLIVEIRA, A. da R. A filosofia na perspectiva da obra de Theodor Adorno: experiência e conceito na Dialética Negativa. **Constelaciones – Revista de Teoria Crítica**, [s.l.], n. 6, p. 340-354, dic. 2014.
- BENJAMIN, W. **Magia e Técnica, arte e política**. Tradução Sérgio Paulo Rouanet. 7. ed. São Paulo, Brasiliense, 1994, pp. 222-232.
- BÍBLIA. **A Bíblia Sagrada**. Tradução João Ferreira de Almeida. Brasília: Sociedade Bíblica do Brasil, 1969.

BORRADORI, G. (org.). **Filosofia em tempo de terror**: diálogos com Habermas e Derrida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

BRONNER, S.E. **Da teoria e seus teóricos**. Tradução Tomás R. Bueno, Cristina Meneguelo. Campinas: Papyrus, 1997.

CANDIOTI, M. El realismo pragmático en la concepción habermasiana de la verdad. *In*: PINZANI, A.; LIMA, C.; DUTRA, D. (org.). **O pensamento vivo de Habermas**: uma visão interdisciplinar. Florianópolis: Nefipo, 2008. p. 34-50.

CASSIRER, E. **A filosofia do Iluminismo**. 3. ed. Campinas: Unicamp, 1997.

CASSIRER, E. **Ensaio sobre o homem**: introdução a uma filosofia da cultura humana. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

CUNICO, G. A religião além dos limites da razão comunicativa. *In*: PENZO, G.; GIBELLINI, R. (org.). **Deus na filosofia do século XX**. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2002. p. 507-519.

DERRIDA, J. Auto-imunidade: suicídios reais e simbólicos. *In*: BORRADORI, G. (org.). **Filosofia em tempo de terror**: diálogos com Habermas e Derrida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004. p. 95-145.

EIKREM, A. **Being in religion**: a journey in ontology from pragmatics, through hermeneutics to metaphysics. Tübingen: Mohr Siebeck, 2013.

ELIADE, M. **O sagrado e o profano**: a essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

FARIAS, F. **A globalização e o estado cosmopolita**: as antinomias de Jürgen Habermas. São Paulo: Cortez, 2001.

FERRY, L.; GAUCHET, M. **Depois da religião**: o que será do homem depois que a religião deixar de ditar a lei? Rio de Janeiro: Difel, 2008.

FIorenza, F. The church as a community of interpretation: political theology between discourse ethics and hermeneutical reconstruction. *In*: FIORENZA, F.; BROWNING, D. (org.). **Habermas, modernity and public theology**. New York: Crossroad, 1992. p. 66-91.

FORST, R. **Contextos da justiça**: filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo. São Paulo: Boitempo, 2010.

FORST, R. Os limites da tolerância. **Novos Estudos**, São Paulo, v. 84, p. 15-29, 2009.

FREITAG, B. **Dialogando com Jürgen Habermas**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2005.

FREITAG, B. **A Teoria Crítica**: ontem e hoje. São Paulo: Brasiliense, 2004.

GATTI, L. Exercícios do pensamento. **Crítica – Novos Estudos CEBRAP**, São Paulo, n. 85, p. 261-269, 2009.

GAUCHET, M. **La religion dans la démocratie: parcours de la laïcité**. Paris: Gallimard, 1998.

GAUCHET, M. **Le désenchantement du monde: une histoire politique de la religion**. Paris: Gallimard, 1985.

GIOVANNI, Z. A dialética negativa de Adorno como filosofia da possibilidade real. **Pólemos**, [s.l.], v.7, n. 14, p. 100-124, 2018.

HABERMAS, J. **Técnica e ciência como “ideologia”**. Lisboa: 70, [s.d.].

HABERMAS, J. **Technick und Wissenschaft als Ideologie**. Frankfurt am Main Suhrkamp, 1968.

HABERMAS, J. **A crise de legitimação no capitalismo tardio**. 3. ed. São Paulo: Tempo Brasileiro, 1980a.

HABERMAS, J. Habermas: sociologia. In: FREITAG, B. ; ROUANET., S. P. (org.) **Habermas: sociologia**. São Paulo: Ática, 1980b.

HABERMAS, J. **Theorie des Kommunikativen Handelns I: Handlungsrationatität und gesellschaftliche Rationalisierung**. Frankfurt am Main Suhrkamp, 1981a.

HABERMAS, J. **Theorie des Kommunikativen Handelns II: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft**. Frankfurt am Main Suhrkamp, 1981b.

HABERMAS, J. **Der philosophische Diskurs der Moderne**. Frankfurt am Main Suhrkamp, 1983a.

HABERMAS, J. **Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln**. Frankfurt am Main Suhrkamp, 1983b.

HABERMAS, J. **Para a reconstrução do materialismo histórico**. São Paulo: Brasiliense, 1983c.

HABERMAS, J. **Mudança estrutural da esfera pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.

HABERMAS, J. **Perfiles filosófico-políticos**. Madrid: Taurus, 1986a.

HABERMAS, J.; THEODOR, W.; ADORNO. **Perfiles filosófico-políticos**. Madrid: Taurus, 1986b. Versión castellana de Manuel Jiménez Redondo.

HABERMAS, J. **Nachmetaphysisches Denken: Philosophische Aufsätze**. Frankfurt am Main Suhrkamp, 1988.

HABERMAS, J. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

HABERMAS, J. **Pensamento pós-metafísico**: estudos filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

HABERMAS, J. **Comentários à ética do discurso**. Lisboa: Instituto Piaget, 1991a.

HABERMAS, J. **Erläuterungen zur Diskursethik**. Frankfurt am Main Suhrkamp, 1991b.

HABERMAS, J. **Faktizität und Geltung**: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratische Rechtstaats. Frankfurt am Main Suhrkamp, 1992a.

HABERMAS, J. Further reflections on the public sphere. *In*: CALHOUN, C. (org.) **Habermas and the public sphere**. Massachusetts: Massachusetts Institute of Technology, 1992b. p. 421-461.

HABERMAS, J. Transcendence from within, transcendence in this world. *In*: FIORENZA, F.; BROWNING, D. (org.) **Habermas, modernity and public theology**. New York: Crossroad, 1992c. p. 226-250.

HABERMAS, J. **Passado como futuro**. Tradução Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.

HABERMAS, J. **Sobre Nietzsche y otros ensayos**. Prologo de Manuel Jimenez Redondo. Madrid: Editorial Tecnos, 1994.

HABERMAS, J. **Die Einbeziehung des Aderen**: studien zur politischen theorie. Frankfurt am Main Suhrkamp, 1996.

HABERMAS, J. **Direito e democracia**: entre facticidade e validade. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997a.

HABERMAS, J. **Direito e democracia**: entre facticidade e validade. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997b. v. 2.

HABERMAS, J. **Fragmentos filosófico-teológicos**: de la impresión sensible a la expresión simbólica. Tradução Juan Carlos Velasco Arryo. Madrid: Editorial Trotta, 1999a.

HABERMAS, J. **Wahrheit und Rechtfertigung**. Philosophische Aufsätze. Frankfurt am Main Suhrkamp, 1999b.

HABERMAS, J. **O discurso filosófico da modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HABERMAS, J. **Teoria de la acción comunicativa**: complementos y estudios previos. Madrid: Cátedra, 2001.

HABERMAS, J. **Agir comunicativo e razão destranscendentalizada**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.

HABERMAS, J. **Jerusalém, Atenas e Roma**: Um diálogo sobre Deus e o mundo. Era das transições. Tradução Flávio Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003a.

HABERMAS, J. Teoria da Adaptação. Tradução Luiz Sérgio Repa. **Folha de São Paulo**, São Paulo, p. 01-03, jan. 2003b. Disponível em: <http://www.atualaula.vilabol.uol.com.br/habermas.htm>. Acesso em: 08 dez. 2006.

HABERMAS, J. **A ética da discussão e a questão da verdade**. São Paulo: Martins Fontes, 2004a.

HABERMAS, J. **A inclusão do outro**: estudos de teoria política. São Paulo: Loyola, 2004b.

HABERMAS, J. **Verdade e Justificação**: Ensaios filosóficos. Tradução Milton Camargo Mota. São Paulo: Edições Loyola, 2004c.

HABERMAS, J. **O futuro da natureza humana**: a caminho de uma eugenia liberal? São Paulo: Martins Fontes, 2004d.

HABERMAS, J. Fundamentalismo e terror. *In*: BORRADORI, G. (org.). **Filosofia em tempo de terror**: diálogos com Habermas e Derrida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004e. p. 37-56.

HABERMAS, J. O Debate do Século XXI: Democracia e religião, razão imoral. Tradução Érika Werner. **Folha de São Paulo**. São Paulo, abr., 2005a. Caderno Mais, p. 01-04.

HABERMAS, J. **Zwischen naturalismus und religion**. Frankfurt am Main Suhrkamp, 2005b.

HABERMAS, J. **Diagnóstico do tempo**: seis ensaios. Tradução Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2005c.

HABERMAS, J. **O Ocidente Dividido**. Tradução Luciana Villas Boas. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2006.

HABERMAS, J; RATZINGER, J. **Dialética da Secularização**: sobre razão e religião. Tradução Alfred J. Keller. Aparecida, SP: Ideias e Letras, 2007a.

HABERMAS, J. **Entre naturalismo e religião**: estudos filosóficos. Tradução Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007b.

HABERMAS, J. **An awareness of what is missing**: faith and reason in a post-secular age. Cambridge: Polity, 2010.

MENDIETA, E. Atenas o Jerusalém. *In*: HABERMAS, Jürgen. (org.) **Israel o Atenas**: Ensayos sobre religión, teología y racionalidade. 2. ed. Madrid: Minima Trotta, 2011. Edición de Eduardo Mendieta.

HABERMAS, J.; TAYLOR, C.; BUTLER, J.; WEST, C. **El poder de la religión en la esfera pública**. Edição de Eduardo Mendieta e Jonathan Vanantwerpen. Madrid: Editorial Trotta, 2011a.

HABERMAS, J. **Israel o Atenas**: Ensayos sobre religión, teología y racionalidade. 2. ed. Madrid: Minima Trotta, 2011b. Edición de Eduardo Mendieta.

- HABERMAS, J. **Nachmetaphysisches denken II**. Frankfurt am Main Suhrkamp, 2012a.
- HABERMAS, J. **Sobre a constituição da Europa**. São Paulo: Editora UNESP, 2012b.
- HABERMAS, J. **Teoria do agir comunicativo 1**: racionalidade da ação e racionalização social. Tradução Paulo Astor Soethe, Flávio Beno Siebeneichler. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012c
- HABERMAS, J. **Teoria do agir comunicativo 2**: sobre a crítica da razão funcionalista. São Paulo: Martins Fontes, 2012d.
- HABERMAS, J. **Fé e saber**. Tradução Fernando Costa Mattos. São Paulo: Editora Unesp, 2013a.
- HABERMAS, J. **Teoria e Práxis**: Estudos de Filosofia Social. Tradução Rúrion Melo. São Paulo: Editora Unesp, 2013b.
- HABERMAS, J. **Na esteira da tecnocracia**: pequenos escritos políticos XII. Tradução: Luiz Repa. São Paulo: Editora Unesp, 2014.
- HABERMAS, J. **A Nova Obscuridade**: pequenos escritos políticos V. Tradução Luiz Repa. São Paulo: Editora Unesp, 2015b.
- HABERMAS, J. **Mundo de la vida, política y religion**. Tradução Jorge Seca. Madrid: Editorial Trotta, 2015c.
- HABERMAS, J. **Textos e Contextos**. Tradução: Antonio Ianni Segatto. 1. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2015d.
- HARVEY, V. de A. Prefácio. *In*: WIGGERSHAUS, Rolf. (org.) **A Escola de Frankfurt**: história, desenvolvimento teórico, significado político. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.
- HERRERO, F. J. Aula Inaugural. O desafio que a teoria sistemático-estrutural de Puntel coloca à filosofia atual. **Kriterion**, Belo Horizonte, n. 125, jun. 2012.
- HONNETH, A. A. **Luta por reconhecimento**: a gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo: 34, 2003.
- HONNETH, A. Teoria crítica. *In*: GIDDENS, A.; TURNER, J. (org.). **Teoria social hoje**. São Paulo: Unesp, 1999. p. 501-552.
- HUNTINGTON, S. **O choque de civilizações**. Tradução M.H.C. Côrtes Rio de Janeiro: Objetiva, 1994.
- IMAGUIRE, G. Resenha. **Filosofia Unisinos**, [s.l.], v. 9, p. 284-292, set./dez. 2008.
- JAY, M. **A imaginação dialética**: história da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisa Sociais, 1923-1950. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

- JAY, M. **Marxism & totality: the adventures of a concept from Lukács to Habermas.** California: University of California, 1984.
- KANT, I. **A paz perpétua e outros opúsculos.** Lisboa: 70, 2009.
- KANT, I. **A religião nos limites da simples razão.** Tradução Artur Morão. Covilhã: Lusofia Press, 2008a.
- KANT, I. **Crítica da razão pura.** São Paulo: Abril Cultural, 1974a.
- KANT, I. **Fundamentação da metafísica dos costumes.** São Paulo: Abril Cultural, 1974b.
- KANT, I. **O Conflito das Faculdades.** Tradução Artur Morão. Covilhã: Lusofia Press, 2008b.
- KANT, I. **Resposta à pergunta: que é esclarecimento?.** 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1985.
- KENNY, M. **Religion and public reason: a comparison of the positions of John Rawls, Jürgen Habermas and Paul Ricoeur.** Berlin: Gruyter, 2014.
- LAFONT, C. Verdad, saber y realidad. *In:* GIMBERNAT, J. (org.). **La filosofía moral y política de Jürgen Habermas.** Madrid: Biblioteca Nueva, 1997. p. 239-260.
- LALONDE, M. **Critical theology & the challenge of Jürgen Habermas: toward a critical theory of religious insight.** New York: Peter Lang, 1999.
- LOCKE, J. **Carta acerca da tolerância.** 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978a.
- LÖWY, M. Ernest Bloch e Theodor Adorno: luzes do romantismo. **Cadernos cemarx**, n. 6, p. 11, 2009.
- LYOTARD, F. **A condição pós-moderna.** 13. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2011.
- MAC DOWELL, João A. Filosofia da religião: sua centralidade e atualidade no pensamento filosófico. **Interações Cultura e Comunidade**, Uberlândia, v. 6, n. 10, p. 17-49, jul./dez. 2011.
- MAIA, A. F. **10 Lições sobre Horkheimer.** Petrópolis: Vozes, 2017.
- MATOS, O. C. F. **A Escola de Frankfurt: luzes e sombras do Iluminismo.** São Paulo: Moderna, 1993.
- MATOS, O. C. F. **Os Arcanos do inteiramente outro: A Escola de Frankfurt. A melancolia e a Revolução.** 1. ed. São Paulo: Brasiliense, 1989.
- McCARTHY, T. **La teoría crítica de Jürgen Habermas.** 5. ed. Madrid: Tecnos, 2013.
- McCARTHY, T. Rationality and relativism: Habermas's 'overcoming' of hermeneutics. *In:* THOMPSON, J.; HELD, D. (org.). **Habermas: critical debates.** Massachusetts: The MIT, 1984. p. 57-78.

MENDIETA, E. Un diálogo sobre lo divino y lo humano. *In*: HABERMAS, JÜRGEN. (org.) **Israel o Atenas: ensayos sobre religión, teología y racionalidad**. Madrid: Trotta, 2001.

MENDIETA, E.; VANANTWERPEN, J. (org.) **The power of religion in the public sphere**. New York: Columbia University, 2011.

MENDIETA, E.; VANANTWERPEN, J. (org.). **El poder de la religión em la esfera pública**: Jurgen Habermas, Charles Taylor, Judith Butler y Cornel West. Tradução José María Carabante, Rafael Serrano. Madrid, Editorial Trotta: 2012.

METZ, J. **Mística de olhos abertos**. São Paulo: Paulus, 2013.

MORAES JÚNIOR, M. R. de. A religião na reconstrução de uma teoria crítica social em Max Horkheimer. **Revista Eletrônica Corretatio**, [s.l.], n. 11, p. 29-40, jul. 2007.

MOREIRA, L. **Fundamentação do direito em Habermas**. 3. ed. Belo Horizonte: Mandamentos, 2004.

MOREIRA, V. Pós-secularismo. **Público**, [s.l.], p.01, 19 jul. 2005. Disponível em: <http://www.aba-da-causa.blogspot.com/2005/07/os.secularismo.html> Acesso em: dez. 2006.

NOBRE, M. Max Horkheimer: a teoria crítica entre o nazismo e o capitalismo tardio. *In*: NOBRE, M. (org.). **Curso livre de teoria crítica**. Campinas: Papyrus, 2008. p. 35-52.

NOBRE, M. **A teoria Crítica**. 3. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

NOBRE, M. Apresentação à edição brasileira. *In*: HABERMAS, Jürgen. (org.) **Técnica e ciência como “ideologia”**. Tradução Felipe Gonçalves da Silva. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

OLIVEIRA, M. A. **Sobre a fundamentação**. Porto Alegre: PUCRS, 1993.

OLIVEIRA, M. A. **Ética e práxis histórica**. São Paulo: Ática, 1995.

OLIVEIRA, M. A. Os desafios da ética contemporânea. **Revista Praia Vermelha**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 18-19, 1997.

OLIVEIRA, M. A. O debate acerca da fundamentação de uma teoria da justiça: Rawls e Habermas. *In*: FELIPE, S. (org.). **Justiça como equidade: fundamentação e interlocuções polêmicas** (Kant, Rawls e Habermas). Florianópolis: Insular, 1998. p. 87-102.

OLIVEIRA, M. A. **Diálogos entre razão e fé**. São Paulo: Paulinas, 2000.

OLIVEIRA, M. A. **A filosofia na crise da modernidade**. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2001a.

OLIVEIRA, M. A. **Reviravolta linguístico-pragmático na filosofia contemporânea**. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2001b.

OLIVEIRA, M. A. **Para além da fragmentação: pressupostos e objeções da racionalidade dialética contemporânea**. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

OLIVEIRA, M. A. **Ética e sociabilidade**. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2003.

OLIVEIRA, M. A. Moral, direito e democracia: o debate Apel versus Habermas no contexto de uma concepção procedimental da filosofia prática. *In*: APEL, K.-O.; OLIVEIRA, M. A.; MOREIRA, L. (org.). **Com Habermas, contra Habermas: direito, discurso e democracia**. São Paulo: Landy, 2004. p. 145-176.

OLIVEIRA, M. A. **Neo-pragmatismo de Richard Rorty x teoria da ação comunicativa de Jürgen Habermas**. *Revista Educação em Debate*, Fortaleza, v. 1-2, n. 53, p. 19-44, 2008.

OLIVEIRA, M. A. É a filosofia uma pragmática? **Revista Tempo Brasileiro: Jürgen Habermas - 80 anos**, Laranjeiras, n. 181-182, p. 103-126, 2010a.

OLIVEIRA, M. A. **Ética, direito e democracia**. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2010b.

OLIVEIRA, M. A. **Antropologia filosófica contemporânea: subjetividade e inversão teórica**. São Paulo: Paulus, 2012a.

OLIVEIRA, M. A. Teoria do ser primordial como tarefa suprema de uma filosofia sistemático-estrutural. **Síntese Revista de Filosofia**, Belo Horizonte, v. 39, n. 123, p. 53-79, 2012b.

OLIVEIRA, M. A. **A religião na sociedade urbana e pluralista**. São Paulo: Paulus, 2013.

OLIVEIRA, Manfredo. **A ontologia em debate no pensamento contemporâneo**. São Paulo: Paulus, 2014.

OLIVEIRA, M. A. Ética intencionalista-teleológica em Vittorio Hösle. *In*: OLIVEIRA, M. (org.). **Correntes fundamentais da ética contemporânea**. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2015a. p. 235-255.

OLIVEIRA, M. A. **Reviravolta linguístico-pragmática na Filosofia contemporânea**. 4. ed. São Paulo: Loyola, 2015b.

OLIVEIRA, M. A. Se, como e com que pressupostos chega a filosofia ao tema “Deus”: a proposta da metafísica primordial. **Síntese Revista de Filosofia**, Belo Horizonte, v. 42, n. 134, p. 475-501, 2015c.

OLIVEIRA, Manfredo. O desafio da modernidade à filosofia. **Perspectiva Teológica**, v. 49, 2017.

OLIVEIRA, Manfredo. **A metafísica do Ser Primordial: L. B. Puntel e o desafio de repensar a metafísica hoje**. São Paulo: Edições Loyola, 2019.

OLIVEIRA, Manfredo. **Filosofia transcendental reformulada e uma metafísica**. Destinatário: Benjamim Julião de Góis Filho. Fortaleza, 10 jul. 2020. Mensagem eletrônica. pp. 01-02. E-mail: manfredo.oliveira2012@gmail.com

PECORARO, Rossano. **Analíticos ou continentais: uma introdução à filosofia contemporânea**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2013.

PEREIRA, Merval. Política e Religião. **O Globo**, [s.l.], 27 abr. 2006. Disponível em: <http://arquivoetc.blogspot.com/2006/04/merval-pereira-politica-e-religio.html> Acesso em: abr. 2006.

PINZANI, Alessandro. Fé e saber? sobre alguns mal-entendidos relativos a Habermas e à religião: o pensamento vivo de Habermas: uma visão interdisciplinar. **Anais [...]** Florianópolis: NEFIPO, 2009a.

PINZANI, Alessandro. **Habermas**. Porto Alegre: Artemed, 2009b.

PUNTEL, Lorentz B. Observações críticas sobre uma resenha de Guido Imaguire da obra: *Estrutura e Ser: um quadro referencial teórico para uma filosofia sistemática*. **Revista Síntese**, [s.l.], v. 40, n. 126, p. 43-72, 2013a.

PUNTEL, Lorenz B. **Estrutura e Ser: um quadro referencial teórico para uma filosofia sistemática**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2008.

PUNTEL, Lorenz B. O pensamento pós-metafísico de Habermas: uma crítica. **Revista Síntese**, [s.l.], v. 40, n. 127, p. 173-223, 2013b.

RATZINGER, Joseph. **Fé, verdade, tolerância: O Cristianismo e as grandes Religiões do mundo**. Tradução Silvar Hoepfner Ferreira. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio”, 2013.

RAWLS, J. **O liberalismo político**. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

RAWLS, J. **Uma teoria da justiça**. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

REESE-SCHÄFER, Walter. **Compreender Habermas**. Tradução de Vilmar Schneider. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

REPA, L. **A transformação da filosofia em Jürgen Habermas: os papéis de reconstrução, interpretação e crítica**. São Paulo: Esfera Pública, 2008a.

REPA, L. Jürgen Habermas e o modelo reconstutivo de teoria crítica. *In*: NOBRE, M. (org.). **Curso livre de teoria crítica**. Campinas: Papyrus, 2008b. p. 161-182.

REPA, Luiz. Apresentação à edição brasileira. *In*: HABERMA, Jürgen. (org.) **Conhecimento e Interesse**. São Paulo: Editora Unesp, 2014. p. 13.

REPOLÊS, M. **Habermas e a desobediência civil**. Belo Horizonte: Mandamentos, 2003.

RIBEIRO, G. As críticas à prioridade do justo sobre o bem na ética discursiva de Jürgen Habermas. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, São Paulo, v. 18, n. 1, p. 113-136, 2011.

RORTY, R. **A filosofia e o espelho da natureza**. Lisboa: Dom Quixote, 1988.

RORTY, R. **Contingência, ironia e solidariedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2005a.

- RORTY, R. Verdade, universalidade e política democrática (justificação, contexto, racionalidade e pragmatismo). *In*: SOUZA, J. C. (org.). **Filosofia, racionalidade, democracia**: os debates Rorty e Habermas. São Paulo: Unesp, 2005b. p. 103-162.
- ROUANET, S. **As razões do Iluminismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- ROUANET, S. Habermas e a religião. **Revista Tempo Brasileiro**: Jürgen Habermas - 80 anos, Laranjeiras, n. 181-182, p. 143-153, 2010.
- ROUANET, Sérgio Paulo. **Mal-estar na modernidade**: ensaios. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- SANCHEZ MECA, Diego. Horkheimer, Hebraísmo y Teoría Crítica. **Anales de Filosofía**, [s.l.], v. IV, pp. 73-96. 1986
- SIEBENEICHLER, F. B. Apresentação à edição brasileira. *In*: HABERMAS, JÜRGEN. (org.) **Teoria do agir comunicativo 1**: racionalidade da ação e racionalidade social. São Paulo: Martins Fontes, 2012. p. VIII-XXVI.
- SIEBENEICHLER, Flávio Beno. **Jürgen Habermas**: Razão Comunicativa e Emancipação. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.
- SIEBERT, R. **The critical theory of religion – The Frankfurt School**: from universal pragmatic to political theology. Berlin: Mouton, 1985.
- SIGNATES, Luiz. **Comunicação e Paz**. São Paulo, 2000. Disponível em: <http://www.ipepe.com.br/paz.html> Acesso em: 08 dez. 2006.
- SOUZA, Draiton Gonzaga de. Religião e sociedade pós-secular no pensamento de Habermas. **Revista de Estudos Constitucionais e Teoria do direito**, [s.l.], Unisinos, set./dez. 2015.
- STACCONI, Giuseppe. **Filosofia da Religião**: O pensamento do homem ocidental e o problema de Deus. 2. (ed.) Petrópolis: Vozes, 1991.
- TAYLOR, C. **Multiculturalismo**: examinando a política de reconhecimento. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.
- TAYLOR, C. O que significa secularismo?. *In*: ARAÚJO, L.; MARTINEZ, M.; PEREIRA, T. (org.). **Esfera pública e secularismo**: ensaios de filosofia política. Rio de Janeiro: UERJ, 2012. p. 157-195.
- TAYLOR, C. **Uma era secular**. São Leopoldo: Unisinos, 2010.
- TAYLOR, C. Why We need a radical redefinition of secularism. *In*: MENDIETA, E.; VANANTWERPEN, J. (org.) **The power of religion in the public sphere**. New York: Columbia University, 2011. p. 34-59.
- THOMPSON, J. B. Universal pragmatics. *In*: THOMPSON, J.; HELD, D. (org.). **Habermas**: critical debates. Massachusetts: The MIT, 1984. p. 116-133.

- TOURAINÉ, A. **O pós-socialismo**. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- TUGENDHAT, E. **Lições sobre ética**. Petrópolis: Vozes, 1997.
- VALADIER, P. Crise da racionalidade, crise da religião. **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, v. 45, n. 126, p. 283-300, 2013.
- VAZ, L. **Antropologia filosófica**. 8. ed. São Paulo: Loyola, 2006. v. 1.
- VOIROL, O. A esfera pública e as lutas por reconhecimento: de Habermas a Honneth. **Cadernos de Filosofia Alemã XI**, São Paulo, n. 11, p. 33-54, 2008.
- WEBER, M. Religião e racionalidade econômica. In: COHN, G. (org.). **Weber: sociologia**. 3. ed. São Paulo: Ática, 1986. p. 142-159.
- WEBER, M. **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**. Tradução José Marcos Mariani Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- WERLE, D. L.; MELO, R. S. Construtivismo não metafísico e reconstrução “pós-metafísica”: o debate Rawls-Habermas. In: NOBRE, M.; REPA, L. (Org.). **Habermas e a reconstrução**. Campinas: Papirus, 2012. p. 169-295.
- WERLE, D. L.; MELO, R. S. Reconhecimento e justiça na teoria crítica da sociedade em Axel Honneth. In: NOBRE, M. (org.). **Curso livre de teoria crítica**. Campinas: Papirus, 2008.
- WIGGERSHAUS, R. **A Escola de Frankfurt: história, desenvolvimento teórico, significado político**. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.
- WITTGENSTEIN, L. **Investigações filosóficas**. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- ZABATIERO, J. A religião e a esfera pública. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, São Paulo, n. 12, p. 139-159, 2008.
- ZABATIERO, J. P. T. Rumo a uma filosofia da religião em tom Pós-metafísico: diálogos com Habermas e Rorty. **Horizonte – Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião**, [s.l.], v. 8, n. 16, p. 12-32, 2010.
- ZUIN, Antônio. **10 lições sobre Adorno**. Petrópolis: Vozes, 2015.