

HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião: Estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007, 400 p.

Dagmar Manieri*

Uma das grandes contribuições de Jürgen Habermas está ligada ao campo político, particularmente seu pensamento referente à democracia-liberal. Habermas se posiciona na grande tradição da “teoria do Estado”, no sentido de que sua reflexão opta por uma linha prescritiva. Não temos um pensamento radical que procura uma ruptura com a ordem democrática, muito menos um pensamento conservador que concorda com o atual regime de exploração. Trata-se de um pensamento que procura possibilidades para a eficácia (ideal) da democracia-liberal. Como bem salientou um de seus grandes intérpretes, sua crítica ao capitalismo assenta-se numa base essencialmente moral. “Habermas aposta não numa crise econômica do capitalismo, mas na super-estrutura – através do sistema político, passando pelo sócio-cultural. Uma tendência a uma crise de legitimação” (MCCARTHY, 1995, p. 416).

Assim, se o sistema capitalista é deslocado como objeto em si da crítica filosófica, o pensamento de Habermas vai girar em torno do desvirtuamento de dois princípios fundamentais: a democracia e a razão. Daí o termo “política domesticada” utilizada por ele para designar uma forma de se manter o poder político controlado pelas instituições jurídicas. Essa “política domesticada”, assim como atua hoje, deve passar por uma transformação – o que equivale dizer que deve ser inserida no âmbito de uma ordem jurídica cosmopolita – para se livrar de seus elementos autodestrutivos e se converter numa “força configuradora e civilizadora em escala mundial”.

A incorporação do tema da liberdade – assim pensa Habermas – na agenda do Estado constitucional foi algo de grande importância para a emergência das liberdades de consciência e religião. A autoridade secularizada comporta, já em seu interior, num potencial para desarmar

*Doutor em Ciências Sociais pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar) e Professor Adjunto de História da Universidade Federal do Tocantins (UFT). E-mail: dagmarmanieri@bol.com.br

“o potencial conflituoso que continua permeando, no nível cognitivo, as convicções existenciais de crentes, de não-crentes e de crentes de outras denominações” (HABERMAS, 2007, p. 136). Mas só a secularização das instâncias do Estado não é suficiente; para Habermas, é preciso também “que os participantes aprendam a assumir as perspectivas uns dos outros”. Portanto, a liberdade impregnada nas leis representa um contexto favorável – mas não exclusivo – para o surgimento de uma sociedade pluralista. Esse elemento que aciona tal “aprendizagem” social é a democracia. Assim, podemos notar que em Habermas a democracia é concebida como valor que gera “solidariedade de cidadãos do Estado”. É ela que preenche a lacuna de legitimação aberta pela neutralização do poder do Estado. O cidadão não deve só se ver como “livre”, mas como “igual” a outro cidadão. Essa igualdade gerada pelo princípio democrático implica, além do direito positivo, no uso da razão em atitudes de convencimento. Nesse sentido, a democracia não corresponde apenas na “participação política simétrica dos cidadãos”, mas também numa “dimensão epistemológica”. A ação do cidadão não está só adstrita ao âmbito do direito. Há uma aceitação do “dissenso em questões envolvendo convicções religiosas e visões de mundo”; essa aceitação deve estar assentada sobre uma base de solidariedade de cidadãos do Estado. Assim, a noção pragmática e valorativa de cidadania acaba por impregnar os valores religiosos, bem como a cosmovisão de mundo.

Para Habermas, a democracia não está em razão diretamente proporcional à secularização da sociedade. As igrejas e comunidades religiosas (Habermas dá o exemplo dos Estados Unidos) contribuíram “para a estabilização e o desenvolvimento de uma cultura política liberal”. Esses argumentos reforçam a tese habermasiana da importância das comunidades religiosas contra uma secularização promovida só pela força do mercado. Esta última conduziria a uma atomização do indivíduo e, conseqüentemente, a uma fragilidade dos fundamentos solidários da democracia.

Uma outra reflexão que encontramos na obra *Entre naturalismo e religião*, refere-se à moral da razão, particularmente em sua relação com a fé (a “verdade revelada”). No pensamento de Habermas fica evidente a nova postura que a filosofia deve adotar nos dias de hoje. Ele não deve mais impor uma visão monolítica da verdade. Daí a retomada de uma razão,

agora “destranscendentalizada” e incorporada na prática comunicativa cotidiana. Mas para não cair num pragmatismo céptico, Habermas levanta uma questão: “Será que uma razão incorporada em contextos históricos consegue manter a força necessária para uma transcendência a partir de dentro?”. A saída para essa questão central é conceber o agir comunicativo como exteriorização da “razão comunicativa”. Esse agir comunicativo deve comportar alguns conteúdos performativos: a) A suposição comum de um mundo de objetos que existem independentemente; b) A suposição recíproca da racionalidade; c) A incondicionalidade de pretensões de validade (verdade, correção moral) que ultrapassam os contextos. d) Pressuposições exigentes da argumentação que obrigam os participantes a uma descentralização de suas perspectivas de interpretação.

Nesse contexto social argumentativo, o homem surge em Habermas como um “sujeito racional” que em suas realizações utiliza-se de argumentos. Não há uma diferenciação entre práxis e discurso. Os argumentos em si contêm uma dimensão prática, já correspondem a uma espécie de práxis. Assim, o agir comunicativo comporta uma série de argumentos que transitam pelo campo epistemológico, ético, estético, de direito, etc. Esse “agir comunicativo” é “a capacidade que um ator possui de orientar seu agir por pretensões de validade”. E essas “pretensões de validade” implicam que meu agir deve pautar-se como “autocompreensão de sujeitos que agem comunicativamente” e na “capacidade de posicionar-se, por motivos racionais, quanto a pretensões de validade”. Ser coerente e racional com minha visão de mundo implica nessa “disputa” legal e democrática com o outro.

Um dos grandes desafios do princípio liberal referente à ordem política é sua capacidade de gerar legitimidade e, também, produzir um entendimento mútuo. Em John Rawls, o conceito de razão pública procura resolver, em parte, esse desafio. Como “pessoas razoáveis e racionais”, os cidadãos devem conduzir suas discussões fundamentais com base no ideal de razão pública, “baseada em valores que se pode razoavelmente esperar que os outros subscrevam, e cada qual está de boa-fé, preparado para defender aquela concepção entendida dessa forma” (RAWLS, 2000, p. 276). Nossos critérios de explicação devem razoavelmente ter o mesmo padrão que outros cidadãos (que também são livres e iguais). Mas

em Rawls, ainda permanece uma contradição entre visões diversas que subscrevem princípios e diretrizes (que é bem vinda, em sua concepção) e uma idéia amparada em “crenças gerais” e “senso comum”. Para Habermas, as posições de Rawls parecem aproximar o dissenso à “própria substância da ordem liberal”. Esse núcleo laicizante (onde a razão pública produz o dever virtuoso da civilidade) ainda é muito forte em Rawls. Já em Habermas, as “comunidades de fé” se aproximam mais da ordem pública: *As tradições religiosas possuem poder de aglutinação especial no trato de intuições morais principalmente no que tange a formas sensíveis de uma convivência humana. Tal potencial faz do discurso religioso que vem à tona em questões políticas referentes à religião um candidato sério a possíveis conteúdos de verdade, os quais podem ser, então, tomados do vocabulário de uma determinada comunidade religiosa e traduzidos para uma linguagem acessível em geral* (HABERMAS, 2007, p. 148, 149).

As comunidades religiosas possuem um “conteúdo de verdade” que deve ser aceito pelos cidadãos seculares; de outro lado, os cidadãos religiosos ao se manifestarem publicamente necessitam, para a eficácia pública da linguagem, da ressalva da “tradução”. E soa como algo muito curioso observarmos um defensor da herança iluminista como Habermas, empreender todo um trabalho de resgate da fé na atualidade. Na bem da verdade, Habermas se ampara em Kant e retoma o objetivo da filosofia da religião. No capítulo 8 – *A fronteira entre fé e saber* – ele traça, além da perspectiva kantiana, o percurso da filosofia da religião, passando por Hegel, Kierkegaard e Schleiermacher. Aqui, não se trata só de uma abordagem descritiva, mas sim com um fundo de apreensão. Habermas insere sua própria filosofia da religião nessa tradição intelectual, com destaque para Kant e Schleiermacher. A religião adquire um valor especial em Habermas, sempre associada aos desafios da modernidade. Esta última sofre dois grandes abalos. De fora, onde a ameaça parte de “pretensões reacionárias de uma contra-modernidade fundamentalista”; do interior, onde presenciamos que a própria modernização está saindo dos trilhos.

É nesse contexto de revisão dos postulados e caminhos práticos da modernização que a religião é repensada. Fica implícito, portanto, uma autocrítica ao poder da filosofia de gerar essa nova estabilidade no seio da modernidade ameaçada. A filosofia não comporta mais “uma imagem

de mundo capaz de preencher expectativas existenciais, de orientar normativamente uma vida em sua totalidade ou de distribuir consolo” (HABERMAS, p. 269). Essa nova função estabilizadora pode ser cumprida pelo binômio: tradição religiosa/filosofia da religião. As comunidades religiosas (o que implica na aceitação da fé) podem contribuir como “força impulsionadora mediante a inserção nos multifacetados contextos de imagens de mundo e de modos de vida”.

Esse pluralismo que surge da diversidade das comunidades de fé necessita de uma “tradução”. Esse termo ganha uma importância fundamental em Habermas, já que sem essa “tradução”, poderíamos ficar simplesmente num nível (prático) de choques de visões de mundo. Como ressalta Barbara Smith, Habermas se apropria “desses projetos rivais” para, posteriormente, “reafirmar exatamente aqueles elementos absolutos e universalistas de sua própria posição que os proponentes daqueles iriam muito rigorosamente rejeitar” (SMITH, 2002, p. 229). A crítica da cética radical – pensamos em Barbara Smith – traz para o debate a lógica argumentativa de Habermas e suas insuficiências.

Mas a “tradução” em Habermas converte-se na nova função da filosofia. É uma transcendência que irrompe no mundo a partir de fora, onde “a filosofia circunscreve o abissal e o ascendente, inerentes a essa energia utópica, reinterpretando-o como “promoção do bem supremo” sobre cuja fonte uma razão destranscendentalizada não possui mais nenhum poder” (HABERMAS, 2007, p. 273). A filosofia deve esclarecer a “multiplicidade legítima” desses projetos de vida de fundo religioso; deve também, como intérprete, contribuir para a validade desse conteúdo religioso na renovação de sensibilidades, pensamentos e motivos. São novas fontes que a filosofia deve aprender a reconhecer como válidas para a renovação da razão pública. Aqui, nesse contexto da “tradução”, fica mais perceptível a noção de moral da razão, tão cara ao pensamento de Habermas. A moral da razão não paira acima do empirismo, como algo soberano. Ela necessita de “uma inserção no denso contexto de uma forma de vida”, o que implica na aceitação de um dissenso trazido à linguagem em discursos públicos.

Nesse universo social pluralista, a moral da razão corresponde a uma abertura para a apropriação discursiva e pública dos potenciais particularistas concentrados em linguagens especiais. Assim, a filosofia da

religião de Kant é retomada num contexto de crise da modernidade.

Portanto, numa abordagem geral e introdutória, *Entre naturalismo e religião* traz um balanço teórico sobre os desafios da religião numa sociedade pós-moderna. Destaca-se, como afirmamos acima, a perspectiva aberta de Habermas referente às comunidades religiosas. Daí nascer toda uma teorização sobre a “tradução” e a nova função da filosofia da religião nessa era de modernização incerta. Surpreende, também, as várias abordagens que Habermas utiliza de outros autores. Bem ao seu estilo, *Entre naturalismo e religião* não expõe só o pensamento habermasiano, mas corresponde a uma verdadeira lição de erudição e alto nível teórico dos vários temas abordados. O debate teórico em torno da democracia-liberal abarca, nesse sentido, uma gama enorme de novos problemas, com destaque para o conteúdo de verdade da religião. Nesse sentido, essa nova obra de Habermas é indispensável não só para os especialistas da área, como também para todo aquele que vê com inquietação os novos rumos da modernidade.

REFERÊNCIAS

MCCARTHY, Thomas. *La teoria critica de Jürgen Habermas*. 3. ed. Tradução Manuel Jimenez Redondo. Madrid: Editorial Tecnos, 1995.

RAWLS, John. *O liberalismo político*. Tradução Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Ática, 2000.

SMITH, Bárbara H. *Crença e resistência: A dinâmica da controvérsia intelectual contemporânea*. Tradução Maria Elisa Marchini Sayeg. São Paulo: Editora Unesp, 2002.

Data de registro: 17/11/07

Data de aceite: 17/11/08