



v.13, n.27, 2016

Extra

Dossiê Teoria Crítica

HABERMAS E A RELIGIÃO: POR UMA DIALÉTICA DA SECULARIZAÇÃO [HABERMAS AND THE RELIGION: FOR A DIALECTIC OF SECULARIZATION]

Juliano Cordeiro da Costa Oliveira

Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará.

E-mail: julianocordeiro81@gmail.com

RESUMO ABSTRACT

Este artigo tem como objetivo investigar a relação entre razão e religião no âmbito do que Jürgen Habermas chama hoje de sociedade pós-secular. Duas tendências, para ele, caracterizariam nossa época: a proliferação de imagens de mundo naturalistas e a influência política crescente também das ortodoxias religiosas, constituindo este diagnóstico um dos temas mais recentes da reflexão de Habermas. Ele busca, no entanto, um lugar intermediário entre o naturalismo cientificista e a religião, numa perspectiva crítica em relação a um caminho unilateral tanto da ciência como da religião. Para ele, cidadãos seculares e religiosos devem estar dispostos a se ouvirem reciprocamente nos debates públicos e a aprenderem uns com os outros. Segundo Habermas, começa a prevalecer, na sociedade pós-secular e não mais apenas secular, a ideia de que tanto as mentalidades religiosas quanto as seculares precisam se modificar de forma reflexiva, aprendendo as contribuições de uma e de outra para os diversos temas.

This article aims to investigate the relationship between reason and religion in the context of what Jürgen Habermas calls today from the post-secular. Two trends, for him, characterize our times: the proliferation of images of the natural world and also increasing political influence of religious orthodoxies, and this diagnosis one of the most recent reflection of Habermas. He seeks, however, a position between the scientific naturalism and religion, a critical perspective in relation to a unilateral path of both science and religion. For him, secular and religious citizens must be willing to listen to each other in public debates and learn from each other. According to Habermas, is beginning to prevail in post-secular society, and not just secular, the idea that both the religious attitudes and the secular need to modify reflectively, learning the contributions of one another and to the various issues.

PALAVRAS-CHAVE KEYWORDS

Jürgen Habermas; Pós-Secular;
Religião; Razão

Jürgen Habermas; Post-Secular;
Religion; Reason

1 Introdução

Há muita discordância entre os analistas de nosso tempo quanto à determinação do lugar ocupado ou a ser ocupado pelo fenômeno religioso no mundo contemporâneo. Algo, contudo, como enfatiza Manfredo Oliveira, parece deter grande aprovação por parte de muitos intérpretes: “a afirmação de que a análise do fenômeno religioso é um elemento imprescindível para uma compreensão adequada das sociedades da modernidade tardia” (OLIVEIRA, 2013, p.10).

A religião tornou-se um dos temas centrais na obra de Jürgen Habermas nos últimos anos, algo em segundo plano até meados dos anos 1990, quando ele reformulou de forma significativa suas posições sobre a religião, bem como a relação do sagrado com o mundo secular na democracia deliberativa. Ele considerava outrora a religião como questão privada, reduzida à esfera dos indivíduos, sem espaço nas sociedades racionalizadas, com pouca ou nenhuma capacidade de orientar a conduta dos indivíduos. Enquanto crença privada, a religião não poderia desempenhar qualquer papel na esfera pública secularizada, pois “no ateísmo das massas, os conteúdos utópicos da tradição encontram-se ameaçados” (HABERMAS, 1980, p.105).

Habermas não reconhecia, até então, que formas de pensamento míticas e religiosas possuíam ainda influência numa modernidade secularizada. Dizia ele: “não se pode negar – do ponto de vista empírico – a presença de um desenvolvimento no sentido de um ateísmo de massa” (HABERMAS, 1983, p.90). Esta perspectiva é modificada no decorrer dos anos 1990, quando ele passa a dedicar maior atenção ao tema da religião e sua relação com o secularismo.

Habermas, ao contrário de antes, defende, agora, que as religiões possuem intuições morais que podem colaborar nos debates públicos acerca das mais diversas questões, havendo, inclusive, aquilo que podemos chamar de uma virada *pós-secular* em sua filosofia, numa tentativa de propor um diálogo entre religião e secularismo na democracia deliberativa. Ele preserva, porém, o caráter secular do Estado e das instituições, mas, ao mesmo tempo, reconhece a importância das vozes religiosas nos debates públicos. Os religiosos, no entanto, como veremos no decorrer do artigo, devem traduzir suas intuições essenciais para uma linguagem pública e secular.

Na perspectiva habermasiana, as religiões mantêm viva a sensibilidade para o que falhou no mundo secular, preservando, na memória, dimensões de nosso convívio pessoal e social, nas quais os processos de racionalização social e cultural provocaram danos irreparáveis. Habermas destaca que as ordens liberais dependem da solidariedade de seus cidadãos e que suas fontes podem “secar no caso de uma secularização descarrilhadora da sociedade em seu todo” (HABERMAS, 2007, p.116). As religiões, portanto, possuíam recursos importantes para a criação de sentido, mesmo numa modernidade secularizada.

Como destaca Lorenz Puntel, a ideia central de Habermas é que a religião tem ainda um lugar na sociedade moderna, implicando a possibilidade de se traduzir o



conteúdo semântico religioso para um discurso racional moderno, nos parâmetros da razão comunicativa. “Este é um assunto imensamente complexo, difícil e altamente importante” (PUNTEL, 2013, p.217). Já Gerardo Cunico argumenta que a recente postura de Habermas em relação à religião é uma “posição pouco clara e muito problemática” (CUNICO, 2002, p.514). Ele sugere que há, em Habermas, um significado incerto a ser atribuído às tarefas da religião consideradas legítimas, uma vez que Habermas, ao mesmo tempo, defende sua compatibilidade com as estruturas do pensamento pós-metafísico.

O interessante é que Habermas sempre afirma que não há nenhum lugar e papel para a metafísica hoje. Ele ressalta que vivemos em tempos *pós-metafísicos*, mas não necessariamente *pós-religiosos*. Segundo Puntel (2013), a abordagem habermasiana revela tanto que a metafísica é algo superado, como, ao mesmo tempo, que a religião não pode ser dispensada. Ora, se a religião e a metafísica estão no mesmo plano, tal qual Habermas sempre justifica, por que a metafísica deve ser deixada para trás, e não a religião? Aqui Habermas deixa aberta uma grande interrogação.

2 Autocompreensão Secular do Estado Democrático de Direito

Primeiramente, Habermas (2007) argumenta que, numa teoria política que trabalha com fundamentos normativos e com as condições de funcionamento de Estados de direito democrático, a oposição unilateral entre secularismo e religião coloca em risco a coesão de uma sociedade multicultural e pluralista. O Estado democrático alimenta-se de uma solidariedade de cidadãos que se respeitam reciprocamente como membros livres e iguais de uma comunidade política.

Habermas destaca que é preciso encontrar uma forma de colocar o privilégio cognitivo das ciências institucionalizadas socialmente, bem como a precedência do Estado secular e da moral social universalista, em consonância com os religiosos, numa sociedade pluralista que se autodetermina. Ele diz que não pretende apenas colocar em pauta o fenômeno da persistência da religião nas sociedades contemporâneas, como se fosse um mero fato social. A filosofia, diz ele, tem de levar a sério tal fenômeno a partir de dentro, isto é, como um desafio cognitivo.

Numa sociedade pluralista, a oposição entre naturalismo cientificista e religião deixa transparecer uma cumplicidade secreta: quando nenhuma das duas tendências está disposta à autorreflexão, suas respectivas polarizações das imagens de mundo colocam em risco a coesão da comunidade política. O *ethos* do cidadão exige de ambos os lados um reconhecimento acerca de limites tanto para a fé como para o saber.

Habermas (2007) explica que a constituição do Estado liberal obtém sua legitimação de modo autossuficiente, através de argumentos não dependentes das tradições religiosas nem metafísicas. O direito, por exemplo, não mais se subordinará à moral, como nas sociedades tradicionais, a fim de que as matérias passíveis de julgamento objetivo sejam dadas pelo direito secularizado, e não pela moral. Isto não significa, porém, que as



religiões sejam deixadas de lado nos debates públicos. Habermas propõe o conceito de *pós-secularismo* à medida que a religião e o secularismo devem participar de um processo de aprendizagem complementar nos debates públicos.

O liberalismo político na forma de um republicanismo kantiano, o qual Habermas (2007) defende, se auto-interpreta como uma justificação pós-metafísica e não religiosa dos fundamentos normativos do Estado de direito democrático. Tal teoria pertence à tradição de um direito da razão que renuncia às assunções cosmológicas e salvíficas, fortes, dos jusnaturalistas clássicos ou religiosos.

É certo, pondera Habermas (2007), que o direito racional possui raízes religiosas. Porém, a legitimação do direito alimenta-se de fontes que há muito tempo se tornaram profanas. Ele explica que, diante da religião, o senso comum insiste em fundamentos que são aceitáveis não apenas para os membros de uma comunidade religiosa. Não é à toa que o Estado liberal ainda “desperta nos fiéis a suspeita de que a secularização ocidental poderia ser uma via de mão única, que deixaria a religião à margem” (HABERMAS, 2004, p.145).

Habermas (2007) argumenta que os fundamentos da legitimação do poder do Estado, neutros em termos de visões de mundo, nasceram de fontes profanas da filosofia nos séculos XVII e XVIII. Contudo, mesmo sob tal premissa, persiste uma dúvida, diz ele, a nível motivacional. A partir do papel de cidadãos do Estado que se auto-entendem como autores do direito, e não apenas destinatários, as pressuposições normativas de integridade do Estado constitucional são mais pretensiosas.

Isso exige uma taxa elevada de motivação que não pode ser imposta apenas legalmente, havendo fatores motivacionais importantes para a democracia que estão para além da instrumentalidade política e da obrigação institucional do voto. Isto é, a ordem liberal depende da solidariedade de seus cidadãos. Seria a religião, nesse sentido, uma esfera de valores indispensáveis, mesmo para uma modernidade secularizada?

A autocompreensão do Estado de direito democrático formou-se numa tradição filosófica que apela para argumentos públicos e acessíveis a todos. “Ora, a assunção de uma razão humana comum constitui a base epistêmica para a justificação de um poder do Estado secular que independe de legitimações religiosas” (HABERMAS, 2007, p.135). Desta forma, o Estado constitucional democrático não apresenta, na perspectiva habermasiana, qualquer fraqueza interna que possa constituir uma ameaça à auto-estabilização motivacional democrática. Tal fato, porém, não impede que o secularismo não dialogue com as tradições religiosas. Estas, por sua vez, possuiriam intuições essenciais que a razão secular não pode desprezar. E o que isso propriamente significa para Habermas?

3 A Religião Como Pertencente à Genealogia do Pensamento Pós-Metafísico

O secularismo insiste na ideia de que as formas de pensamento arcaicas, contidas nas doutrinas religiosas, foram superadas e desvalorizadas com o processo

de secularização do ocidente. Entretanto, o pensamento pós-metafísico habermasiano estabelece relações falibilistas com os dois lados (secular e religioso), por meio de uma reflexão sobre os limites de cada um: o pensamento pós-metafísico desconfia “tanto das sínteses das ciências naturais como das verdades reveladas” (HABERMAS, 2007, p.13).

Por isso, Habermas evita leituras reducionistas que esvaziem qualquer possibilidade de diálogo ou discussão pública com doutrinas religiosas. Ele reconhece as dívidas de sua teoria em relação às tradições religiosas, sobretudo a judaico-cristã, principalmente no que diz respeito a uma ética universalista da fraternidade, de uma utopia da comunidade solidária, de uma dignidade igual entre todos os homens.

O cristianismo não é apenas uma figura precursora para a auto-compreensão normativa da modernidade ou um simples catalisador, 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. Fomos nos apropriando criticamente desta herança, deixando-a, porém, inalterada, apesar das inúmeras reinterpretações. E, hoje, inclusive, não temos alternativas com relação a essa tradição, pois, mesmo quando confrontados com os desafios atuais de uma constelação pós-nacional, continuamos a nos alimentar dessa substância (HABERMAS, 2003, p.199).

Habermas explica que, a interpenetração histórica entre cristianismo e metafísica grega, não produziu apenas a figura da dogmática teológica. Ela promoveu, também, uma apropriação, por parte da filosofia, de conteúdos genuinamente cristãos, a saber: responsabilidade, autonomia, justificação, história, recordação, recomeço, inovação, retorno, emancipação, completude, renúncia, incorporação, internalização, individualidade e comunidade. Habermas (2007) fala acerca de conceitos bíblicos que foram traduzidos, ao longo do tempo, para um público em geral de crentes de outras religiões e também de não crentes, ultrapassando os limites de uma comunidade religiosa particular.

Ele cita, como exemplo, 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. Outro exemplo é o conceito religioso de tolerância que, no decorrer dos séculos XVI e XVII, “passa a ser um conceito do direito” (HABERMAS, 2007, p.279). Em Kant, afirma Habermas, a tradução da ideia de Deus sobre a Terra, para o conceito de uma república de leis virtuosas, diz respeito a uma relevância cognitiva de conteúdos conservados nas tradições religiosas.

A filosofia moral kantiana, segundo Habermas, pode ser interpretada como uma tentativa de reconstruir o *dever-ser* (*Sollen*) categórico dos mandamentos divinos, por um caminho discursivo. Ao passar pela autorreflexão transcendental, o pensamento filosófico configura-se como pós-metafísico, o que não significa que ele deva ser necessariamente anticristão ou pós-religioso. Além de Kant, Habermas cita Hegel como exemplo bem sucedido



no trabalho de tradução do idioma religioso para o secular. Ele enfatiza que o pensamento pós-metafísico deve incluir as tradições religiosas e metafísicas em sua genealogia.

Seria irracional, diz Habermas, colocar de lado tais tradições por considerá-las um resíduo arcaico. Que razão, pergunta ele, impediria as religiões de continuar mantendo potenciais semânticos inspiradores? Habermas defende que as tradições religiosas não são simplesmente irracionais e absurdas. As grandes religiões mundiais carregam consigo intuições racionais e momentos instrutivos de exigências legítimas.

Habermas (2007) também cita Kierkegaard como um escritor religioso que pensa de modo pós-metafísico, porém não pós-cristão. Kierkegaard foi o primeiro, diz Habermas, a exigir da filosofia que aceitasse a religião como uma parceira a ser situada no mesmo nível. Além disso, na tradição do marxismo ocidental, Habermas destaca uma apropriação ateísta de conteúdos religiosos, seja na filosofia da esperança de Bloch, seja nos esforços de salvação de Benjamim ou no negativismo e nas esperanças mais secretas de Adorno.

O pensamento pós-metafísico de Habermas assume, portanto, uma dupla atitude perante a religião: “ele é agnóstico e está, ao mesmo tempo, disposto a aprender” (HABERMAS, 2007, p.162). Ele busca um lugar intermediário entre o cientificismo e a religião, numa perspectiva crítica em relação a um caminho unilateral tanto da ciência como da religião. “A consciência secular que se tem de viver em uma sociedade pós-secular, reflete-se filosoficamente na figura do pensamento pós-metafísico” (HABERMAS, 2007, p.159). Desta forma, Habermas coloca-se entre a religião e o cientificismo.

Ele reconhece que o secularismo tem algo a aprender com as religiões, não podendo menosprezá-las. O que propriamente seria isso? Por que o secularismo teria algo a aprender com as religiões, mesmo em tempos pós-metafísicos, como o próprio Habermas afirma? Numa palavra, “o que Habermas quer dizer exatamente com tudo isso”? (LALONDE, 1999, p.29)¹.

4 A Sensibilidade da Voz da Religião

Para Habermas, as religiões mantêm viva a sensibilidade para o que falhou no mundo secular, preservando, na memória, dimensões de nosso convívio pessoal e social, nas quais os processos de racionalização social e cultural provocaram danos irreparáveis. Segundo Juan Antonio Estrada (2004), há, nesse sentido, um conteúdo humanístico e um núcleo ético presentes nas religiões que ainda alimentam a solidariedade humana. Francis Schüssler Fiorenza (1992), por sua vez, enfatiza que as religiões também fornecem um local para a discussão das esferas afetivas e expressivas da vida humana. “Neste contexto, a igreja mantém viva a dimensão utópica que tem sido fundamental para a teoria crítica” (FIORENZA, 1992, p.87)².

Já Johann Baptist Metz (2013) afirma que os textos apocalípticos da Bíblia são,

1 “What exactly does Habermas means by all this”? (LALONDE, 1999, p.29).

2 “In this regard the church keeps alive the utopian dimension that has been central to critical theory” (FIORENZA, 1992, p.87).



acima de tudo, documentos literários de uma percepção de mundo em que se revelam as faces das vítimas. “O apocalipse bíblico “desvela” a trilha dos sofredores na história da humanidade” (METZ, 2013, p.17). Habermas concorda, portanto, que as religiões possuem conteúdos éticos determinantes que a razão secular não pode desprezar, constituindo um patrimônio ético que podemos encontrar nas diversas tradições de fé.

O problema, porém, consiste em como tais intuições religiosas podem aparecer na formulação de critérios de justiça num mundo de crentes e não crentes. De um lado, Habermas critica o fundamentalismo religioso que despreza o caráter secular das instituições. De outro, ele critica um tipo de secularismo que vê na religião apenas algo irracional e sem valor.

Segundo Habermas (2007), as Escrituras Sagradas e as tradições religiosas possuíam intuições sobre a falta moral e a salvação, sobre a superação salvadora de uma vida tida como sem salvação, as quais são mantidas e interpretadas durante milênios. Portanto, a formação da opinião e da vontade não pode censurar a linguagem religiosa, mesmo havendo a necessidade de uma fundamentação pós-metafísica e discursiva das normas, como defende Habermas.

Para ele (1990), enquanto a linguagem religiosa trazer consigo conteúdos semânticos inspiradores, que não podem ser jogados fora, a filosofia, mesmo em sua figura pós-metafísica, não poderá desalojar ou substituir a religião: enquanto não se encontrar no meio da fala argumentativa palavras melhores para caracterizar aquilo que as religiões sabem dizer, a existência delas será legítima, mesmo no contexto de um pensamento pós-metafísico.

Habermas insiste, no que diz respeito à política institucional, na distinção entre a fala discursiva secular, a qual pretende ser acessível a todos, e a fala discursiva religiosa, dependente das verdades reveladas. As religiões precisam, no parlamento, traduzir para uma linguagem acessível suas contribuições sobre as questões da vida. Sem essa tradução, o conteúdo das vozes religiosas não consegue entrar nas agendas das instituições.

Com isso, seria equivocada colocar de lado as religiões, menosprezando-as nos debates públicos. A razão, na perspectiva habermasiana, que reflete sobre o seu fundamento mais profundo, descobre que sua origem precisa ser buscada intersubjetivamente. Podemos dizer que, em Habermas, o Estado secular é a-religioso, mas não antirreligioso. O que ele critica é a ideia de que algo possa ser aceito sem justificção numa sociedade pluralista: tanto crentes como não crentes devem justificar suas pretensões de validade.

Desta forma, podemos falar, de fato, de uma dialética da secularização no pensamento de Habermas, por meio do conceito de *pós-secularismo*? Ele adota o pós-secularismo na tentativa de estabelecer um diálogo entre religião e secularismo, sem propriamente uma visão secularista de mundo.



5 A Reviravolta Pós-Secular: uma dialética da secularização?

Habermas ressalta que para definir-se como *pós-secular*, “uma sociedade deve primeiro ter sido secular” (HABERMAS, 2015, p.1). Para ele, começa a prevalecer na sociedade *pós-secular*, e não mais apenas *secular*, a ideia de que tanto as mentalidades religiosas quanto as seculares precisam se modificar de forma reflexiva, aprendendo as contribuições de uma e de outra para os diversos temas. Nesse sentido, Habermas explica o porquê do termo pós-secular:

A expressão “pós-secular” foi cunhada com o intuito de prestar às comunidades religiosas reconhecimento público pela contribuição funcional relevante prestada no contexto da reprodução de enfoques e motivos desejados. Mas não é somente isso. Porque na consciência pública de uma sociedade pós-secular reflete-se, acima de tudo, uma compreensão normativa perspicaz que gera consequências no trato político entre cidadãos crentes e não crentes (HABERMAS, 2007, p.126).

No pós-secularismo, impõe-se a ideia de que a modernização da consciência pública abrange, em diferentes fases, tanto mentalidades religiosas como profanas, transformando-as reflexivamente. Habermas (2004) argumenta que a secularização cultural e social deve ser entendida como um processo de aprendizagem complementar, que obriga tanto as tradições do iluminismo quanto as doutrinas religiosas a refletirem sobre seus respectivos limites. A consciência religiosa, por sua vez, precisa assimilar cognitivamente o contato com outras visões de vida: ela deve se abrir às premissas do Estado constitucional que se fundamenta numa moral profana.

A compreensão pluralista da tolerância em sociedades pós-seculares exige dos crentes e não crentes a compreensão razoável de que eles têm de contar com a permanência de um dissenso. A neutralidade em termos de visões de mundo do Estado secular, garantidora de iguais liberdades éticas para cada cidadão, não diz respeito, contudo, à generalização política de uma visão de mundo secularista. Este é um aspecto novo no pensamento de Habermas. Ele defende que, embora o caráter secular do Estado seja uma condição necessária, ainda não é algo suficiente.

Assim, a expressão *pós-secular*, tal qual explica Luiz Bernardo Leite Araújo (2013), não é uma alternativa ao horizonte pós-metafísico da modernidade, o qual permanece *secular* a despeito do prefixo *pós*. O pós-secularismo correspondendo a uma mudança de mentalidade ou a uma alteração crítica do auto-entendimento secularista de sociedades que se tornaram conscientes da persistência da religião, de sua relevante contribuição para a vida política.

A tradução cooperativa de conteúdos religiosos remete a uma ética da cidadania cuja realização depende de enfoques epistêmicos mediante os quais as dissonâncias cognitivas sejam tratadas como desacordos razoáveis entre todas as partes engajadas

OLIVEIRA, Juliano C. da C. O. Habermas e a Religião. p. 67-78.



em processos de aprendizagem complementares. Segundo Habermas, o pensamento pós-metafísico deve adotar uma atitude simultaneamente agnóstica e receptiva diante da religião, que se oponha a uma determinação estritamente secularista das razões publicamente aceitáveis, sem comprometer, entretanto, sua autocompreensão secular.

Habermas não abdica, como mostramos antes, da autocompreensão secular da modernidade, a qual é derivada da reconstrução racional de uma lógica do desenvolvimento na qual a racionalização das imagens religiosas de mundo, enquanto processo de aprendizagem, desempenha um papel de considerável relevância. Ele, por outro lado, questiona, sem deixar de estar em consonância com seu projeto teórico, a leitura secularista do processo de modernização. Isto lhe permite salvaguardar a acentuação crítica da posição universalista da razão comunicativa, à medida que a racionalidade relaciona-se diretamente com o diálogo com o outro, seja ele crente ou não crente.

Por isso, o pensamento pós-secular reconhece a importância das tradições religiosas no trato de intuições morais profundas e na articulação daquilo que *falta* ou que se *perdeu*, não pretendendo despi-las de possíveis conteúdos racionais, nem desvalorizá-las como resíduos arcaicos de uma figura do espírito superada pelas ciências.

6 Conclusão

Apesar das ideias essenciais de Habermas acerca do pós-secularismo, podemos nos perguntar: o que ele quer dizer com *aquilo* que *falta* ou que se *perdeu*, que pode ser intuído pelas religiões, como vimos no decorrer do artigo? Que dimensão é essa que os discursos religiosos se relacionam? Ora, se Habermas sempre enfatiza que as religiões possuem intuições que a razão secular não pode desprezar, ele teria que refletir profundamente sobre tal instância. Habermas não aprofunda o tema da religião em si, limitando-se a dizer que as religiões possuem intuições fundamentais e conteúdos indispensáveis que a razão secular não pode desprezar.

Haveria, portanto, um limite da estrutura da racionalidade pós-metafísica habermasiana, que não abarca a dimensão do homem como um todo? Mas que dimensão seria essa? Ela simplesmente não é articulada ou tematizada no pensamento de Habermas, constituindo um grande limite em sua abordagem acerca do fenômeno religioso. Segundo Puntel, Habermas parece apontar para uma dimensão misteriosa que ele caracteriza apenas em termos vagos, como “*através de algo objetivo que eles (os seres humanos) mesmos não são*” e “*uma consciência do que está faltando*”. Por que Habermas, pergunta Puntel, não articula este “*algo objetivo*” e este “*o que está faltando*”? “Parece inegável que Habermas no caso da religião caminha por uma via que ele não pode seguir até o fim” (PUNTEL, 2013, p.219).

Rudolf J. Siebert (1985) também enfatiza que há uma completa ausência de temas existenciais na reflexão habermasiana acerca da religião, como podemos encontrar em autores como Hegel, Kierkegaard, Benjamin e Adorno. Seyla Benhabib (1985), por sua vez,



afirma que Habermas no máximo diz que as dimensões estéticas e expressivas não podem ser universalizadas, estando restritas à subjetividade, a algo culturalmente específico. Para ela, Habermas não faz justiça à importância e à necessidade das dimensões estéticas e expressivas em sua teoria, havendo sérias consequências em sua análise limitada da religião. “Habermas faz um esforço para preservar a pureza do reino da normatividade” (BENHABIB, 1985, p.92)³.

Em Puntel, nesse sentido, sentenças práticas e estéticas “expressam” algo; porque também tais sentenças “possuem um “significado”, elas “dizem” algo, elas “articulam” algo” (PUNTEL, 2008, p.122). Contudo, este “algo” nunca é tematizado por Habermas. A filosofia precisaria esclarecer a partir de si mesma a dimensão que, para as religiões, representa o ponto de referência central, isto é, “aquilo que as religiões denominam “Deus”” (PUNTEL, 2008, p.438). Isto, no entanto, não é aprofundado por Habermas, constituindo uma grande lacuna em seu pensamento. Suas intuições ficam sempre no meio do caminho, tendo consequências em sua leitura limitada do fenômeno religioso.



3 “Habermas making an effort to preserve the purity of the normative realm”. (BENHABIB, 1985, p.92).

REFERÊNCIAS

- ARAÚJO, L. Apresentação à Edição Brasileira. In: HABERMAS, J. *Fé e Saber*. São Paulo: Unesp, 2013.
- BENHABIB, S. The Utopian Dimension in Communicative Ethics. *New German Critique*. Durke University Press, n.35, p.83-96, 1985.
- CUNICO, G. A religião além dos limites da razão comunicativa. In: PENZO, G; GIBELLINI, R (Orgs). *Deus na Filosofia do Século XX*. 3.ed. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- ESTRADA, J. *Por uma ética sin teología: Habermas como filósofo de la religión*. Madrid: Editorial Trotta, 2004.
- FIORENZA, F. The Church as a Community of Interpretation: Political Theology between Discourse Ethics and Hermeneutical Reconstruction. In: FIORENZA, F; BROWNING, D. *Habermas, Modernity and Public Theology*. New York: Crossroad, 1992.
- HABERMAS, J. *A Crise de Legitimação no Capitalismo Tardio*. 3. ed. São Paulo: Tempo Brasileiro, 1980.
- HABERMAS, J. *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1983.
- HABERMAS, J. *Pensamento Pós-metafísico: Estudos Filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.
- HABERMAS, J. *Era das Transições*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.
- HABERMAS, J. *O Futuro da Natureza Humana: a caminho de uma eugenia liberal?* São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- HABERMAS, J. *Entre Naturalismo e Religião: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.
- HABERMAS, J. *A Minha Crítica à Razão Laicista*. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/541342-a-minha-critica-a-razao-laicista-artigo-de-jurgen-habermas>. Acesso em: 27. Mar. 2015.
- LALONDE, M. *Critical Theology & the Challenge of Jürgen Habermas: Toward a Critical Theory of Religious Insight*. New York: Peter Lang Publishing, 1999.
- METZ, J. *Mística de Olhos Abertos*. São Paulo: Paulus, 2013.
- OLIVEIRA, M. *A Religião na Sociedade Urbana e Pluralista*. São Paulo: Paulus, 2013.
- PUNTEL, L. *Estrutura e Ser. Um quadro referencial teórico para uma filosofia sistemática*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2008.
- OLIVEIRA, Juliano C. da C. O. Habermas e a Religião. p. 67-78.**



PUNTEL, L. O Pensamento Pós-Metafísico de Habermas: uma crítica. *Síntese – Rev. De Filosofia*, Belo Horizonte, v.40, n.127, 2013, p.173-223.

SIEBERT, R. *The Critical Theory of Religion – The Frankfurt School: from Universal Pragmatic to Political Theology*. Berlin/New York: Mouton Publishers, 1985.

* * *



78

OLIVEIRA, Juliano Cordeiro da Costa Oliveira. Habermas e a Religião: por uma dialética da secularização. **Kalagatos**, Fortaleza, v. 13, n. 27, 2016, p. 67-78.

Recebido: 05/10/2016
Aprovado: 01/12/2016

