



Aufklarung. Revista de Filosofia

ISSN: 2358-8470

revistaaufklarung@hotmail.com

Universidade Federal da Paraíba

Brasil

Silva Scaldaferro, Maikon Chaider

A RELIGÃO NO TRIBUNAL DA RAZÃO: KANT E HABERMAS

Aufklarung. Revista de Filosofia, vol. 4, núm. 1, abril-abril, 2017, pp. 87-98

Universidade Federal da Paraíba

João Pessoa, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=471557052007>

- ▶ Como citar este artigo
- ▶ Número completo
- ▶ Mais artigos
- ▶ Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal
Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

A RELIGIÃO NO TRIBUNAL DA RAZÃO: KANT E HABERMAS

[THE RELIGION UNDER JUDGEMENT BY THE REASON: KANT AND HABERMAS]

Maikon Chaider Silva Scaldaferro *

RESUMO: Com o advento da modernidade a filosofia passou a exigir que a religião prestasse contas à razão. A filosofia da religião de Kant é um exemplo desse tipo de iniciativa. Kant propôs julgar a religião no tribunal da razão. Mais de 200 anos depois, Habermas buscou renovar o projeto kantiano. Nossa trabalho visa esclarecer o modo como cada autor realiza o julgamento da religião no tribunal da razão. Além disso, discutiremos a relevância desse tipo de abordagem proposta por ambos os filósofos.

PALAVRAS-CHAVE: Religião. Razão. Moral. Fundamentalismo.

Abstract: With the advent of modernity, the philosophy demanded that religion come to understanding with the reason. The Kant's philosophy of religion did it. Kant proposed the judgment of religion in the tribunal of reason. After two centuries, the Habermas's philosophy of religion updated the Kantian project. Our study intends to elucidate how both philosophers perform the judgment of religion in the tribunal of reason. In addition, we will discuss the relevance of this type of approach proposed by both philosophers.

KEYWORDS: Religion. Reason. Moral. Fundamentalism.

O pensamento filosófico foi rigidamente tutelado pelo Teologia durante a baixa Idade Média. Nesse contexto, era esperado do filósofo que ele não entrasse em contradição com os fundamentos do cristianismo. Tomás de Aquino advertia que "[...] a verdade da fé cristã ultrapassa as capacidades da razão humana [...]" (AQUINO, 1979, p. 66). Embora Aquino considerasse que, a razão nos possibilita conhecimentos verdadeiros do mundo, para ele é "[...] impossível que a verdade da fé seja contrária aos princípios que a razão humana conhece em virtude das suas forças naturais" (AQUINO, 1979, p. 66). O pensamento filosófico se via diante do tribunal da religião, era ali que seria avaliada a "racionalidade" das suas proposições.

Com a guinada antropocêntrica iniciada ao final da baixa Idade Média e que se consolidou na passagem para a modernidade, a relação entre fé e razão

* Professor do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Espírito Santo, IFES. Doutorando em Filosofia na Universidade Estadual do Rio de Janeiro, UERJ. m@iltos: maikonchaider@hotmail.com

foi transformada. O conhecimento, agora secularizado, não precisava mais ser submetido à avaliação da religião. Agora era a filosofia que exigia que a religião comparecesse ao tribunal da razão. O pensamento filosófico passou questionar a relevância e a dignidade das religiões. O escrito de Kant *A religião nos limites da simples Razão* é um nítido exemplo desse tipo de questionamento. No escrito encontramos de forma paradigmática a mudança de relação entre fé e saber (religião e razão) ocorrida no mundo moderno. Já no prefácio da obra o filósofo dá o tom da sua filosofia da religião. Kant afirma com a convicção de um iluminista: "[...] uma religião que, sem hesitações, declara a guerra à razão não se aguentará, durante muito tempo, contra ela" (KANT, 1992, p.18).

Hoje entre os herdeiros do iluminismo ainda podemos identificar uma retomada do projeto kantiano de julgar a religião no tribunal da razão. Nossa proposta aqui é oferecer uma introdução ao tema. Para isso, discutiremos primeiramente como Kant realiza seu exame crítico das religiões desde uma perspectiva moral (1). Posteriormente, discutiremos como Habermas pretende retomar o projeto kantiano, renovando a crítica da religião desde a perspectiva de uma esfera pública secular necessária para a consolidação do Estado democrático de direito (2). Ao final, traçaremos algumas consideração sobre as duas críticas (3).

1. AS DUAS VIAS DO PROJETO KANTIANO

Nascida do espírito iluminista do século XVIII, a filosofia da religião de Kant busca num primeiro momento desconstruir os preconceitos religiosos que enclausuram o homem em um estado de menoridade, impedindo-o de exercer o uso pleno da razão (1.1). Por outro lado, Kant indicou também o núcleo racional da religião, mostrando como crenças na fé cristã podem estar de acordo com a razão prática (1.2).

1.1. Crítica da religião

Em 1783 no famoso ensaio sobre a *Resposta à pergunta: que é Iluminismo?*, Kant indicou claramente a necessidade de a religião passar pelo tribunal da razão. O filósofo afirma o seguinte nesse escrito:

[...] o sacerdote está obrigado a ensinar aos discípulos de catecismo e a sua comunidade em conformidade com o símbolo da Igreja, a cujo serviço se encontra, pois ele foi admitido com esta condição. Mas, como erudito, tem plena liberdade e até mesmo a missão de participar ao público todos os seus pensamentos cuidadosamente examinados e bem intencionados sobre o que de erróneo [sic] há naquele símbolo, e as propostas para uma melhor regulamentação das matérias que respeitam à religião e à Igreja (KANT, 1989, p.14).

Kant não foi um sacerdote, mas procurou examinar o que havia de errôneo nas religiões históricas, mostrando o que nelas era incompatível com a

razão. O ponto de partida do exame de Kant é a razão prática, isto é, a racionalidade que orienta o agir moral. É a partir dela que é possível examinar os limites da religião e desconstruir os preconceitos de um credo fundado em equívocos.

O que Kant chama de razão prática é a capacidade humana de determinar a vontade de acordo com a lei moral. Dentro da filosofia kantiana, quando a vontade humana busca o móbil de sua ação moral não na razão, mas em objetos externos, o resultado é a heteronomia do sujeito, ou seja, ele não exerce sua liberdade, é um outro que orienta sua ação. Entretanto, quando o sujeito é autônomo sua vontade é determinada pela lei moral que se encontra na própria razão, e não em nenhuma causa exterior. A lei moral que o sujeito dá a si mesmo é um mandamento da razão que tem a forma de um imperativo categórico. Este, segundo Kant, não me é dado pela a experiência, mas se apresenta como um fato da razão, uma proposição *a priori*. Para Kant, "o imperativo categórico é portanto só um único, que é este: *Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal*" (KANT, 1980, p. 129). Na medida em que a lei moral tem a forma de um imperativo que se encontra na razão antes de qualquer experiência, Kant conclui que:

A Moral, enquanto fundada no conceito do homem como um ser livre que, justamente por isso, se vincula a si mesmo pela razão a leis incondicionadas, não precisa nem da ideia de outro ser acima do homem para conhecer o seu dever, nem de outro móbil diferente da própria lei para o observar (KANT, 1992, p. 11).

Destarte, Kant dispensa os indivíduos de crerem em um Deus criador ou em um Deus salvador para terem acesso ao conhecimento moral. Embora existam diversas crenças históricas (judaísmo, cristianismo, islamismo, etc.) que sejam consideradas religiões, Kant denomina de "verdadeira religião" a religião racional (ou religião natural). Enquanto a fé histórica é constituída por leis estatutárias, templos funcionários e hierarquias, a fé racional é constituída somente pela lei moral que o sujeito dá a si mesmo pelo uso da razão. O adepto da religião racional é aquele que considera o comando moral dado pela razão um "mandamento divino".

Na quarta parte de *A Religião nos limites da simples razão*, Kant traça uma distinção entre uma igreja que se baseiam na fé religiosa pura (fé racional), das que só buscam uma adequação dos indivíduos às leis estatutárias. Kant afirma que uma Igreja que se paute na fé racional deve ser compreendida como um Reino de Deus sobre a terra, nela os indivíduos estimulam uns aos outros ao agir moral sem erigir templos ou leis estatutárias. Mas onde se localizaria essa igreja? De acordo com Kant, em nenhum lugar, essa Igreja Invisível existe por enquanto somente "[...] no mundo do entendimento, [...] o pleno desenvolvimento da sua manifestação no mundo sensível se encontra ainda remetido para uma lonjura que não se consegue enxergar" (KANT, 1992, p. 153).

Kant atenta que a Igreja Invisível por não se fundar em estatutos ou hierarquias clericais não terá servidores legais como funcionários. Por ter como

fundamento a fé racional, a Igreja Invisível concede a todos os seus membros o papel de servidores dela. Embora a Igreja Invisível esteja numa "lonjura que não se pode enxergar", Kant indica ser possível que as igrejas visíveis busquem um "[...] avizinhamento incessante da fé racional pura [...]" (KANT, 1992, p. 155). A Igreja Invisível deve servir de arquétipo para as religiões históricas.

Quando as igrejas visíveis buscam esse avizinhamento da fé racional elas prestam um serviço ao "domínio do princípio bom sobre o homem". Entretanto, esse serviço prestado pela igreja visível requer um gradativo processo de aproximação da fé racional, que, em contrapartida, é um gradativo processo de distanciamento da fé histórica. Assim, a igreja visível engendra sua própria aniquilação quando promove o domínio do princípio bom sobre o homem. Por outro lado, quando a igreja visível se preocupa somente em conservar suas hierarquias e leis estatutárias ela distancia o homem cada vez mais da fé racional. Kant diz que nesse caso a igreja visível exerce um pseudo-serviço em nome do domínio do princípio bom. Os indivíduos são educados para agradar um ser supremo mediante a adequação de suas ações a leis estatutárias sendo indiferente a intenção com que realizam essas ações. Além disso, a religião nesse caso distancia o homem cada vez mais do exercício pleno de sua maioridade que consiste em fazer o uso da razão para orientar o seu agir.

1.2. O núcleo racional da fé cristã

Tendo em vista esse aspecto destrutivo da filosofia da religião kantiana, Habermas, com razão, fez a seguinte observação:

À proporção que tradições religiosas são reduzidas, por este caminho, a um conteúdo puramente moral, não podemos resistir à impressão de que a filosofia da religião se limita, a exemplo da crítica da metafísica, à destruição de uma apariência transcendental. Kant, no entanto, não permite que a filosofia da religião se esgote no negócio da crítica da religião (HABERMAS, 2007, p. 242).

Habermas tem em vista aqui vários momentos em que Kant empreende uma reconstrução de ideias presentes nas escrituras sagradas do cristianismo, buscando uma compatibilidade com a religião racional. Com isso, a filosofia da religião de Kant foi além da mera destruição dos preconceitos religiosos.

A leitura da religião desde a ótica da racionalidade prática fez com que o filósofo de Königsberg identificasse em Cristo uma personificação mitológica do dever moral incrustado em nossa razão. Cristo é apresentado pela religião cristã, segundo Kant, como aquele homem que age pelo dever e o difundi ao seu redor, além de resistir a todas as tentações e sofrimentos tendo somente a lei moral como móbil e não as suas inclinações. Kant comprehende que a história de Cristo despida de seu envoltório mítico é dotada de um sentido racional que torna visível o ideal de perfeição moral. O filósofo não se preocupa muito com o Cristo histórico, a sua ênfase é o modelo moral, cuja expressão mais excelente é o filho de Deus que se sacrifica. A fé nos milagres que são relatados na história seriam de pouca importância para o desenvolvimento moral da humanidade.

A referida idéia de perfeição moral, simbolizada por Cristo no mito cristão, reside na nossa razão prática. Kant entende que na medida em que a razão diz que *devemos* estar conforme tal ideia, é certo que também *podemos* estar conforme tal ideia. Isso quer dizer, podemos tomar Cristo como um arquétipo para nosso agir moral, mesmo que estejamos muito longe desta perfeição moral, devido à fragilidade da natureza humana que é sempre atraída por suas inclinações para longe do dever. A religião cristã ao incitar através dos seus credos os fiéis a tomarem Cristo como um arquétipo para sua conduta, nada mais faz do que incitá-los a agir de acordo com o dever moral que a razão dá a si mesma. É nesse sentido que se deve entender o seguinte dito de Kant:

[...] pode dizer-se que, entre a razão e a Escritura, existe não só compatibilidade, mas também harmonia de modo que quem segue uma (sob a direção dos conceitos morais) não deixará de coincidir com a outra (KANT, 1992, p.22).

É importante ressaltar que só é possível a Kant fazer essa compatibilização entre a Escritura e a razão prática na medida em que ele seleciona alguns aspectos da Bíblia e ignora por completo outros. Provavelmente Kant não hesitaria em concordar que várias passagens do novo e do velho testamento se opõem por completo a lei moral da razão.

Se por um lado Kant assume essa posição simpática em relação à fé histórica cristã, por outro lado é correto notarmos que existem algumas ambiguidades no posicionamento do autor, talvez decorrentes da tentativa de se esquivar das censuras que seus escritos sobre religião sofreram. No terceiro capítulo de *A religião nos limites da simples razão*, vemos, por exemplo, que Kant indica um processo de transição da fé histórica para a fé racional, a primeira seria apenas um caminho para segunda. Assim, a religião cristã enquanto religião revelada é algo que com a maturação da humanidade se tornaria supérflua. Kant explica esse processo de transição da seguinte maneira:

Os envoltórios sob os quais se formou primeiro o embrião em vista do homem devem despir-se, se é que ele deve agora vir à luz do dia. O fio condutor da tradição sagrada que, com os seus acessórios, com os estatutos e observâncias, prestou no seu tempo um bom serviço, torna-se pouco a pouco **supérfluo**, mais ainda, acaba por ser uma cadeia, quando o homem entra na adolescência. Enquanto ele (o género [sic] humano) 'era uma criança, tinha a inteligência de uma criança' e sabia ligar com os estatutos que lhe foram impostos sem a sua ajuda uma erudição, mais ainda, até uma filosofia subserviente à Igreja; 'mas agora torna-se um homem, despe-se do que é infantil' (KANT, RL, 1992, p. 127).

Depois de dissertar sobre o caráter supérfluo da fé histórica em *A religião nos limites da simples Razão*, Kant parece adotar uma postura diferente em *O conflito das faculdades*. Lá o filósofo afirma:

[...] a Revelação enquanto doutrina de fé em si contingente, é considerado como não essencial, não porém como desnecessário e **supérfluo**; a Revelação é, de facto [sic], útil para suprir a deficiência *teórica* da pura fé racional, carência que esta não nega, por exemplo, nas questões sobre a origem do mal, a passagem deste ao bem, a certeza do homem de estar no derradeiro estado, etc., e porque contribui mais ou menos, de acordo com a diversidade das circunstâncias de

tempo e de pessoas, enquanto satisfação de uma necessidade da razão (KANT, 1993, p. 14, grifo nosso).

Depois de escrever *A religião nos limites da simples razão*, Kant abdicou de escrever sobre a religião por conta das represálias que sofreu do governo prussiano. Isso sugere que sua mudança de postura acerca do caráter supérfluo da fé histórica foi algo forçado. Contudo, há motivos para julgarmos que não se trata aqui de uma mudança de posicionamento. Vejamos porque. O cerne da filosofia moral de Kant está na ideia que o sujeito enquanto ser livre que se autodetermina só precisa do imperativo para agir moralmente, e tal imperativo é um fato da razão. Em outras palavras, só a razão é uma condição necessária para o agir moral. Nesse ponto a religião é supérflua. Mesmo que a religião acabe através de seus ensinamentos conduzindo os indivíduos à moral, não é preciso fazer parte de uma fé histórica para seguir o mandamento da razão. Contudo, a razão prática sofre de *carências teóricas* que podem até desestabilizar o indivíduo, devido à fragilidade humana. A razão prática não oferece ao indivíduo um conhecimento sobre o motivo que o desvia da lei moral, nem a certeza se ele está agindo de acordo com o dever, nem quais serão os resultados de sua ação. Diante dessas questões, o indivíduo pode assumir um posicionamento derrotista, abdicando do esforço de buscar agir de acordo com a lei moral. A religião pode suprir essas carências teóricas da razão prática através do incentivo que suas narrativas e imagens de mundo oferecem, e deste ponto de vista, Kant entenderia que ela é não é supérflua.

2. A renovação do projeto kantiano

Em seus últimos escritos Habermas tem dado um enfoque diferente ao fenômeno religioso. Se na *Teoria do agir comunicativo* o autor realizava uma abordagem sociológica descritiva do fenômeno religioso no processo de modernização social, agora o autor se dispôs a fazer um exame crítico da religião, bem aos moldes da filosofia de Kant. Habermas chega a levantar a seguinte questão em um ensaio sobre a filosofia da religião de Kant:

[...] que razões as tradições religiosas podem aduzir e em que sentido elas podem exigir, por parte de uma filosofia da religião agnóstica – desenvolvida sem nenhuma intenção apologética – um tratamento que as considere não supérflua? (HABERMAS, ENR, 2007, p. 238, grifo nosso).

O interesse de Habermas pela filosofia da religião de Kant está atrelado aos eventos histórico que marcam o começo do século XXI. O filósofo entende que entende que "o atual fundamentalismo religioso que pode ser observado dentro e fora dos muros do cristianismo, confere inusitada atualidade, triste, à intenção daquela crítica da religião" (HABERMAS, ERN, 2007, p. 237).

Os atentados ocorridos no dia 11 de setembro de 2001 às torres gêmeas em Nova York, e o que sucedeu a eles, são eventos que motivaram Habermas retomar a crítica filosófica da religião. Nesse evento recente da história ocidental eclodiu um novo conflito entre sociedade secular e religião. Habermas vê esse conflito a partir de duas perspectivas. Por um lado os integrantes da Al Qaeda atacaram as torres gêmeas se baseando em convicções religiosas. "Para eles, os símbolos da sociedade moderna globalizada encarnam o Grande Satã"

(HABERMAS, 2004, p. 136). Visto que a modernização acelerada que se espalhou pelos países muçumanos ameaçaram a existência das tradições religiosas. Esse processo de modernização proporcionou o sentimento de uma dolorosa e humilhante ruptura com um contexto de tradições que conferiam identidade a indivíduos e coletividades. Por outro lado, Habermas destaca que do lado americano, a mídia apresentava a destruição das torres gêmeas como um evento apocalíptico. Isso preparou terreno para que, um sermão fundamentalista que pregava o perigo da "ameaça muçulmana" se desenvolvesse mais uma vez no interior do cristianismo. "E a língua da retaliação, em que não apenas o presidente americano reagiu a esse ato inconcebível [os atentados], também recebeu um tom de Velho Testamento" (HABERMAS, 2004, p. 136).

Enquanto no século de Kant ocorre o início do processo de secularização das sociedades ocidentais, o diagnóstico habermasiano do nosso século é que vivemos um processo de secularização inacabado, capaz de ampliar os conflitos com motivações religiosas entre as civilizações (HABERMAS, 2004, p. 137). É nesse contexto que Habermas "julgará" a religião no "tribunal da razão". Apontaremos como Habermas realiza sua crítica filosófica da religião em dois momentos. Num primeiro momento mostraremos que ele tal como Kant indica até onde a religião pode ir sem se colocar contra a razão (3.1). Num segundo momento indicaremos os motivos que fazem com que o autor considere a religião algo aindanão supérfluo (3.2).

2.1. Os limites da religião

O advento das sociedades pós-tradicionalis está intrinsecamente ligado ao processo de secularização do ocidente. Esse processo fez com que as religiões perdessem progressivamente sua autoridade no campo do saber e da normatividade política e moral. Com isso, não só o cristianismo, mas, também as grandes religiões ocidentais se viram diante do fato de serem incapazes de unificar as sociedades modernas em torno de determinadas visões de mundo.

A pretensão de se organizar uma sociedade em sua totalidade se apoia em verdades da fé, passou a esbarrar também no fato de que as sociedades modernas se tornaram cada vez mais pluralistas, de modo que diversos credos passaram a conviver juntos. Não intervir uns nas convicções religiosas dos outros se tornou uma exigência para garantir uma convivência não violenta e a estabilidade político-econômica. Além disso, a normatividade que as religiões procuravam ditar ao Estado se vê limitada por um ideal de Estado laico que precisa garantir direitos e deveres fundamentais aos cidadãos independente dos seus credos. Esse é inclusive um dos principais temas da *Carta sobre a tolerância* de John Locke (Cf. LOCKE, 1994, p. 243). Já a pretensão das religiões em serem autoridades epistêmicas se chocou com um ideal de cultura científica autônoma em relação aos dogmas religiosos. Os cidadãos dos Estados modernos passaram a ter mais familiaridade e acesso aos processos científicos de constituição do saber, ou seja, o experimentalismo, a crítica, a probabilidade,

a argumentação, etc. Desse modo, se tornou mais comum questionar "verdades reveladas" a indivíduos que detêm uma autoridade imune a qualquer crítica.

Esse processo por qual passaram as sociedades ocidentais provocou um conflito entre cidadãos seculares e religiosos. Estes últimos se viram pressionados a buscarem uma adaptação a esse novo contexto. Entretanto, Habermas não entende que esse conflito seja algo do passado, e nem que o processo de secularização tenha se finalizado. O autor fala de uma *secularização* em sociedades *pós-seculares*. Ou seja, existem ainda tentativas de se secularizar determinados debates na esfera pública, em sociedades que já passaram pelo processo de secularização, mas que ainda possui uma esfera pública na qual o discurso religioso é influente. Habermas exemplifica essa situação apontando para os debates acerca de temas ligados a biotecnologia, como a manipulação de embriões humanos. Nesses debates, com frequência as preferências religiosas acabam orientando a construção de argumentos. Secularizar tais debates demandaria separar o critério de decisão moral e política das verdades religiosas reveladas.

Se por um lado a percepção habermasiana é de que ocorre uma ascensão do fundamentalismo, por outro lado o filósofo nota que parcelas significativas de cidadãos não-seculares estariam percebendo os limites impostos pelas sociedades multiculturais, e com isto estariam reconhecendo que somente debates públicos produzem decisões racionais que envolva toda sociedade. Estes cidadãos estariam procurando participar dos debates públicos traduzindo suas convicções religiosas para uma linguagem secular.

É o que fazem hoje católicos e protestantes, quando reclamam para o óvulo fertilizado fora do corpo da mãe o *status* de um portador de direitos fundamentais, quando tentam (talvez de forma precipitada) traduzir na língua secular da lei fundamental a idéia de que o homem é feito à imagem e semelhança de Deus (HABERMAS, 2004, p. 146).

A filosofia habermasiana aponta que as instituições religiosas, conscientes dos limites impostos pelas sociedades pós-tradicionalis e multiculturais, adotam uma postura racional quando estimulam seus membros a participarem dos discursos públicos. Aqui é preciso deixar claro o que Habermas entende por racional. A noção de racionalidade utilizada pelo filósofo está relacionado com o seu conceito de razão comunicativa.

Habermas constrói sua teoria da racionalidade ao tentar esclarecer o saber pré-teórico que os indivíduos dominam quando realizam uma *fala voltada para o entendimento mútuo*. No agir comunicativo o falante faz um enunciado e espera ser levado a sério por um outro falante, além disso, ele está disposto a apresentar razões caso seu enunciado seja questionado. O objetivo é estabelecer um consenso entre os parceiros de comunicação, diferente do *agir estratégico*, em que os falantes se veem somente como antagonistas e a linguagem é vista como um instrumento de manipulação para fins egoísta.

Ao participarem do agir comunicativo, os indivíduos possuem um saber pré-teórico que torna essa comunicação possível. Habermas chama de pragmática universal (ou formal) de tornar explícito esse saber implícito. O

filósofo alemão observou que no agir comunicativo os indivíduos levantam pretensões de validade, isto é, quando eu falo tenho a expectativa de que meu enunciado seja reconhecido como válido. Existem quatro pretensões de validade: verdade, correção, veracidade e compreensibilidade. Com a *pretensão de verdade* o falante espera que sua fala seja aceita por descrever um estado de coisas no mundo; com a *pretensão de correção* ele espera que sua fala seja aceita por estar de acordo com uma base normativa intersubjetivamente aceita; com a *pretensão de veracidade* ele espera que sua fala seja aceita por representar suas reais intenções; com a *pretensão de compreensibilidade* ele espera que sua fala seja aceita por estar de acordo com a linguagem compartilhada pelo falantes, ou seja, ele espera que seu enunciado seja inteligível. A respeito dessas quatro pretensões de validade, o filósofo alemão diz o seguinte:

Estas pretensões convergem em uma única: a de racionalidade. Introduzo, pois, este conceito no contexto da pragmática universal [formal] e o acompanho da forte afirmação de que as idealizações inscritas na própria comunicação linguística de modo algum expressam somente uma forma histórica da razão. Antes sim, a ideia de razão, que se diferencia nas distintas pretensões de validade, vem inscrita na forma de reprodução da espécie animal falante que somos (HABERMAS, 1989, p. 94, tradução nossa).

A *razão comunicativa* é esse saber pré-teórico acerca do que é uma comunicação bem sucedida. Eu sei que a comunicação foi bem sucedida quando as pretensões de validade de um enunciado são aceitas sem coação por um outro falante. É preciso esclarecer que a razão comunicativa oferece "a forma" para o agir comunicativo, mas é o mundo da vida (*Lebenswelt*) que oferece o conteúdo. O conceito de mundo da vida se refere às certezas imediatas que orientam o nosso agir e falar. Essas certezas variam de contexto para contexto, e, por isso, não são um saber universal como a razão comunicativa. "O mundo da vida aparece como contexto formador de horizontes dos processos de entendimento [...]" (HABERMAS, 1989, p.494, tradução nossa).

Ao levantar uma pretensão de validade o falante tem a expectativa contrafactual de que seu enunciado vai ser levado a sério. No entanto, nem sempre isso acontece, pois uma pretensão de validade pode não ser aceita. Nesse caso, os indivíduos adentram num discurso para estabelecer um consenso entre eles. Habermas chama de *discurso* (*Diskurs*)

[...] a forma de comunicação caracterizada pela argumentação, em que se tematizam as pretensões de validade que se mostram problemáticas, examinando-as se são legítimas ou não (HABERMAS, 1989, p. 116, tradução nossa).

Quando uma pretensão de verdade é questionada, temos um *discurso teórico*, quando uma pretensão de correção é colocada em dúvida temos um *discurso prático*.¹

Neste sentido, deve-se ressaltar que a argumentação é necessária exatamente para restaurar a perturbação do consenso ingênuo ou 'acordo prévio', sempre presente no horizonte de um mundo vivido [*Lebenswelt*] feito de certezas espontâneas

intersubjetivamente reconhecidas (ARAÚJO, 1996, p.68).

Adotar uma postura irracional, significa então rejeitar a participação num "discurso" (*Diskurs*) quando pretensões de validade se tornaram problemáticas. O fundamentalismo religioso é a rejeição do potencial de racionalidade incrustada na linguagem que torna possível a comunicação e os debates públicos. Essa rejeição pode se manifestar por meio de ameaças, chantagens, atentados, manipulação da informação ou das instituições democráticas. O objetivo do fundamentalista é impor convicções baseadas em dogmas religiosos não por meio por meio de argumentos que se manifestam numa prática discursiva. O caráter afásico do fundamentalismo torna-se o aguilhão para o choque de culturas que abriram mão de mediar suas relações por meio dos discursos práticos. O resultado disso é que perante um contexto no qual há a simultaneidade de mundos não simultâneos, estes acabem sendo mediados somente pela violência.

2.2. *O caráter supérfluo da religião*

Dentro da filosofia habermiana a irracionalidade religiosa é descrita como uma ruptura com os limites da razão comunicativa, vemos isso quando cidadãos religiosos em sociedades seculares se esquivam do debate público, caindo num fundamentalismo que busca impor seus dogmas por meio de ameaças, chantagens e manipulação. Deste modo, colocar a religião nos limites da razão não significa aqui promover um discurso que diz que "[...] as convicções religiosas são *per se* inverídicas, ilusórias e destituídas de qualquer sentido" (HABERMAS, 2007, p. 275). Exigir que a religião passe pelo crivo da razão é exigir que ela participe do jogo de levantar pretensões de validade e apresentar argumentos que as sustentem. As religiões que não se dispõe a participar de tal jogo além de não contribuíram para o desenvolvimento de uma esfera pública democrática acabam sendo obstáculos à realização da democracia.

Quando Habermas julga a religião "no tribunal da razão" sua sentença não é de que ela seja algo supérfluo do ponto de vista "privado" ou "existencial". Não se trata aqui de dizer que a razão deve substituir a religião. Até porque o que Habermas chama de razão é um saber pré-teórico que torna a comunicação possível, inclusive a comunicação das convicções religiosas. Também não se trata de indicar que a filosofia ou as ciências devam substituir a religião. Estas não podem realizar essa tarefa por dois motivos.

I) Em primeiro lugar, hoje nem as ciência e nem filosofia se dispõe a ser um saber orientador sobre um modo de vida a ser realizado. Na antiguidade clássica os filósofos ainda se prestava a essa atividade. Nesse contexto, "a teoria promete um processo de formação, que é ao mesmo tempo caminho do conhecimento e da salvação" (HABERMAS, 2004, p. 314). Diante do pluralismo de visões de mundo que vem à tona nas sociedades contemporâneas, os filósofos se abstêm de indicar qual seja o modelo de vida bem sucedida.

Nas condições do pensamento pós-metafísico, eles não podem contentar os filhos

e as filhas da modernidade, que necessitam de orientação, com um sucedâneo de visão de mundo que substituiria as certezas perdidas da fé religiosa ou as definições do lugar que o homem ocupa no cosmo (HABERMAS, 2004, p. 323).

As religiões sempre buscaram ser mediadoras de sentido em situações limites da existência, oferecendo orientações a indivíduos e coletividades. Assim, de acordo com Habermas, as religiões ainda prestariam o serviço de orientar indivíduos e coletividades com questões de identidade como: Quem somos? Quem gostaríamos de ser?

II) Em segundo lugar, para Habermas, tanto a filosofia quanto as ciências não conseguem substituir ou traduzir conteúdos semânticos inspiradores das religiões. Por exemplo,

atualmente, ainda não dispomos de um conceito adequado para caracterizar a diferença semântica que existe entre o que é moralmente errado e o que é profundamente mau. O diabo não existe, mas o arcanjo destituído do estado de graça continua com suas manobras – no bem invertido do ato monstruoso, mas também na ameaça irrefreada de represálias que segue seus passos (HABERMAS, 2004, p. 148).

Há sempre tentativas de mostrar como destituídos de sentido os conteúdos da religião que não foram traduzidos para uma linguagem profana. Entretanto, Habermas não acredita que seja a melhor solução descartar o que um dia se quis dizer com uma linguagem religiosa, considerando um mero pseudo-problema. Da mesma forma que ocorrem esforços por parte dos fiéis em traduzir convicções religiosas para uma linguagem profana, Habermas julga que seria benéfico para o debate público um empenho por parte dos cidadãos seculares em compreender de uma perspectiva secular o que é apresentado por meio de uma linguagem religiosa. Para que isso ocorra é indispensável um "[...] comportamento ante as tradições religiosas de uma maneira, ao mesmo tempo crítica e *disposta a aprender*" (HABERMAS, 2007, p. 276). Muitas noções seculares presentes nas sociedades democráticas foram apresentadas num primeiro momento sob linguagem religiosa, tal como a noção de "dignidade humana" (Cf. HABERMAS, 2004).

3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tanto Kant quanto Habermas de algum modo reconheceram que as religiões não são supérfluas do ponto de vista existencial para um grande número de pessoas. Contudo, a maior preocupação dos autores é traçar os limites que uma religião histórica não deve atravessar para não atentar contra a razão. Para os filósofos alemães, somente a partir da razão poderíamos deduzir valores universalistas capazes de garantir um mínimo de normatividade capaz de organizar a convivência em sociedades pós-tradicionalis.

No contexto de uma sociedades pós-tradicional e multicultural, o relativismo moral pode soar bem sedutor, pois supostamente seria a máxima expressão da tolerância e do respeito à diversidade. Uma filosofia crítica da religião nos alerta dos perigos dessa leitura limitada. A necessidade de critérios

claros e objetivos para julgar os dogmas e crenças religiosas faz-se necessário para não cairmos na armadilha de tolerarmos os intolerantes, estes como observou Popper acabam se tornando um entrave à tolerância e ao convívio não violento entre os diversos credos (Cf. POPPER, 1974, p. 289). Daí a importância e atualidade da crítica filosófica de Kant e Habermas.

REFERÊNCIAS

AQUINO, Santo Tomás de. **Súmula contra os gentios**. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. **Religião e Modernidade em Habermas**. São Paulo: Loyola, 1996.

FREITAG, Barbara. **Dialogando com Jürgen Habermas**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2005.

HABERMAS, Jürgen. **Entre Naturalismo e Religião, Estudos filosóficos**. Rio de Janeiro: Tempo. Brasileiro, 2007.

_____. **O futuro da natureza humana: a caminho de uma eugenia liberal?** São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. **Teoria de la acción comunicativa: complementos y estudios previos**. Madrid: Cátedra, 1989.

_____. **Verdade e Justificação: ensaios filosóficos**. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

LOCKE, John. Carta sobre a tolerância. in: **Segundo tratado sobre o governo civil : ensaio sobre a origem, os limites e os fins verdadeiros do governo civil**. Rio de Janeiro: Vozes, 1994

KANT, Immanuel. **A religião nos limites da simples razão**. Lisboa: Edições 70, 1992.

_____. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

_____. Resposta à pergunta: que é o iluminismo? in: **A paz perpétua e outros opúsculos**. Lisboa: Edições 70, 1989.

_____. **O conflito das faculdades**. Lisboa: Edições 70, 1993.

POPPER, Karl. **A sociedade aberta e seus inimigos**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1974.

NOTAS

1 Cabe ressaltar que não podemos fundamentar a validade de uma pretensão de veracidade por meio de um discurso, pois a intenção de um indivíduo não é verificada por argumentos. Ela só pode mostrar-se fiável tomando como análise o ato de fala e o comportamento subsequente do falante. Já a pretensão de compreensibilidade é rotulada como “condição da comunicação” (Cf. HABERMAS, 1989, p. 124). Não posso exigir razões (participar de um discurso) para um indivíduo que levanta uma pretensão de validade que eu sequer sou capaz de compreender.