

---

**SÍNTESE:** O texto apresenta algumas considerações a respeito da perspectiva religiosa em Habermas. A questão atual não é a substituição da “ética” de cada religião nem um sincretismo dogmático de crenças, dogmas ou ritos. Trata-se de um “acordo básico” capaz de garantir um consenso, sem o qual é impossível potencializar tudo aquilo que é comum a todas as religiões: os valores éticos e as convicções morais básicas. Em outras palavras, trata-se de um apelo a todos, crentes ou não, para superar as diferenças através de um ponto de partida: um consenso ético e um agir conseqüente.

**PALAVRAS-CHAVE:** Mito; Filosofia; Religião; Fé; Ética; Multiculturalismo.

---

O tema religião em Habermas suscitou ultimamente uma certa curiosidade. Em primeiro lugar, a tendência de dizer que este pensador transita praticamente por quase todos os caminhos do pensamento ocidental não expresa exatamente a verdade. Habermas escreveu pouco sobre religião. O objetivo deste trabalho é apresentar algumas considerações em torno da temática, destacando principalmente a obra *Fragmentos filosófico-teológicos* (Suhkamp, 1997 y Trotta, 1999). Esta exposição apresenta quatro pontos básicos. O primeiro trata da religião dentro do contexto da sociedade moderna e do fracasso da tentativa de síntese razão e fé (1). O segundo ponto se refere à passagem que permite romper esta polaridade e que permite compreender o que está além (fora) e é estranho ao conhecimento empírico. Para tanto, Habermas reconhece a importância do “giro semântico” das formas espirituais de Cassirer (2). Na continuação, passaremos a examinar a questão do conflito de culturas a partir da análise das contribuições de Jaspers e apresentar as condições para um entendimento intercultural (3). O último ponto trata de definir o que Habermas entende por religião dialógica em uma sociedade multicultural (4).

### 1. O fracasso da tentativa de síntese entre razão e fé

“Habermas passou muito tempo sem abordar a questão da religião” (Mardones, 1998:21). Nos seus primeiros escritos, ele trata do tema de forma ocasional e dispersa. Nos posteriores, assume uma posição conciliadora com a *Teoria do Agir Comunicativo*. Quando elabora uma teoria orientada ao entendimento, defronta-se com o fenômeno religioso e o faz relacionando-o com a complexidade das sociedades modernas. Neste aspecto, seu interesse se centra no processo de racionalização das imagens do mundo e nos

elementos simbólicos do sagrado dentro das estruturas da sociedade moderna. Sua análise leva em conta tanto as imagens do mundo, quanto o significado e a força orientadora e integrativa que a religião representou em cada momento histórico.

Neste sentido, é possível entender a religião na sociedade ocidental acompanhando o seguinte movimento: as sociedades arcaicas são marcadas por uma forte antropomorfização da natureza e uma naturalização das relações humanas. O politeísmo só surge nas civilizações

---

\* Doutorando pela Universidad Jaume I. Castellón de la Plana. Espanha. Professor do Instituto Superior de Filosofia da UCPel.

primitivas. As grandes religiões monoteístas aparecem com civilizações mais desenvolvidas. Na modernidade ocorre uma forte depuração dos elementos pagãos, pré-cristãos e, por isto, se observa, nas sociedades industriais, uma forte consciência secularizada. A modernidade põe às claras a fracassada tentativa de síntese entre razão e fé. Este é o ponto de partida donde se pode entender a religião em Habermas. Não se trata pois de uma discussão típica de uma teoria do conhecimento, a qual se engana inclusive a si mesma quando procura insistentemente uma síntese entre razão e fé. Parece-me que, entre outros, Manfredo A. de Oliveira também aponta para esta direção, insistindo em uma reconstrução racional do tipo ontológico (Oliveira, 1996:420). O problema de reduzir a “unidade da razão” a uma ontologização metafísica corre o sério risco de delimitar a verdade a um fundamentalismo sem saída para a diversidade.

O pensamento moderno toma emprestado de Kant a categoria transcendental de um mundo de objetos da experiência possível articulado categorialmente. Em outras palavras, a teoria do conhecimento de corte kantiano supõe um mesmo nível para a lógica e as matemáticas, para as ciências do espírito e da natureza, para a história da literatura, da arte e da religião. Deste modo, a filosofia “só poderia fazer valer sua influência mediante a participação como um tipo saber diferenciado das demais áreas, porém com o mesmo *status* em direitos com cada uma delas” (Habermas, 1999:14). Em outras palavras, a filosofia “recusa o saber do mundo e, por isto, com radical inflexibilidade, se especializa em um campo reduzido,” considerando pois que somente o racional é real e conseqüentemente o real é racional. O ideal moderno se apóia, portanto, em uma teoria do conhecimento que capacita o sujeito a decidir de modo racional sobre questões práticas. Questões como liberdade se reduzem à vontade livre, governada por juízos morais particulares admitidos como corretos. Dentro de uma configuração da filosofia da consciência, a atenção se centra em um sujeito atomizado e de uma objetividade da verdade dos fenômenos empíricos. Com isto, o saber filosófico se torna rival de outras tradições e crenças religiosas e as fracassadas tentativas para dissimular esta rivalidade buscaram, sem nenhum êxito, uma síntese entre razão e fé.

Kant trata do fenômeno religioso dentro dos limites da razão. Ele se mantém preso à perspectiva tradicional da Ilustração, levada a afeito durante a modernidade, e cuja discussão se limita a definir as linhas fronteiriças entre fé e razão. Esta bipolaridade conduz a um acordo ou ao desacordo racional e que “afeta a relação triádica da filosofia (a) com sua própria história, (b) com a diversidade de tradições ocidentais do Antigo e do Novo Testamento e (c) com outras religiões em geral” (Habermas, 1999:44).

No primeiro caso (a), a filosofia pretende recuperar o conteúdo do conhecimento possível, inclusive daquele que procede do “exterior”. As categorias da sensibilidade permitem ao sujeito conhecer o fenômeno e poder delimitá-lo dentro dos limites da razão. Os conceitos da experiência sensível são representados e construídos a partir de um sujeito transcendental que tem a capacidade de decidir de modo racional sobre questões práticas. Neste sentido, a questão de Deus “só pode justificar-se, no melhor dos casos, como um postulado prático” (Habermas, 1999:199).

Por isso, a perspectiva linear da história da filosofia se resume a discutir a confrontação fé e razão, porque pressupõe uma possível síntese conceitual no sentido estritamente racional. Os limites do conhecimento dos fenômenos podem conciliar as duas alternativas ou, então, aprofundar a ruptura entre elas. Não é de extranhar que certas posições modernas, mesmo admitindo idéias transcendentais, propõem soluções em termos racionais que refutam qualquer consideração mítico-religiosa. Por isso, a tentativa de salvar o conhecimento possível desde uma teoria do conhecimento arrasta a filosofia e a teologia a um estranho duplo papel, ou seja, a

uma pretensão afirmativa ou negativa de uma em relação à outra. E isto, muitas vezes, nos leva a um cientificismo relativamente exíguo desde um ponto de vista transcendental, já que todos os fenômenos se constituem através de uma objetivação racional, da mesma maneira como ocorre com as ciências matemáticas da natureza.

Neste sentido podemos dizer que a racionalidade filosófica distanciou a filosofia de seu papel e o cristianismo helenizado levou o próprio cristianismo a esquecer-se de sua herança. Por isso, a tentativa de uma síntese razão e fé significa, por um lado, menosprezar a origem judaica do cristianismo e, por outro, uma incapacidade de manter a memória e o seu passado históricos. A *ratio* grega e a tradição judeu-cristã são duas tradições, duas culturas distintas. A história da filosofia não é, portanto, somente história eurocêntrica, monológica, senão também “o protesto contra ela,” ou seja, o reconhecimento do completamente alheio, do estranho. Conseqüentemente, nem a filosofia muito menos a Igreja podem partir da idéia de uma reflexão ahistórica, supracultural e etnicamente inocente; pelo contrário, devem ter presente tanto em sua origem como em seu compromisso um projeto que admite a pluralidade multicultural. Neste sentido, até mesmo Deus, sendo todo, se “contraí a si mesmo” para poder criar espaço para suas criaturas, como veremos mais adiante.

O segundo ponto (b) destaca que a filosofia tratou a questão de três modos diferentes: colocar-se a serviço da religião, separando razão natural e revelação; ou afirmando sua independência através de uma negação abstracta ou mediante uma indiferença; ou, então, reclamando uma superioridade cognitiva de modo que seja possível salvar o conteúdo de verdade da tradição judeu-cristã. Isso quer dizer que a filosofia ocidental, de raiz grega, se apresenta como administradora da *ratio* e define uma compreensão da memória cristã e de sua promessa e, por outro lado, uma teologia que, desde sua alienação helenística, pretende assumir a última palavra em termos de salvação. Isto provoca uma contradição a nível de fundamentação, já que tanto a filosofia como a teologia diferem substancialmente. Neste sentido, “resulta também demasiado simples a imagem perfilada de uma tradição filosófica que, certamente, não se reduz ao platonismo, senão que ao largo de sua história adotou conteúdos essenciais da tradição judeu-cristã e mediante a herança de Israel foi sacudida até o mais profundo de suas raízes gregas” (1999: 92).

Em terceiro lugar (c), a maneira praticamente unilateral do *factum* da razão mostrou que em raras ocasiões houve uma compreensão com relação a outras religiões. O processo de desencantamento do mundo transforma em problemático os limites entre fé e razão, já que a racionalidade ocidental gerou um etnocentrismo fechado em seu próprio universalismo cultural. A conseqüência de tal atitude é uma insensibilidade tal que, durante demasiado tempo, permaneceu oculto o reverso bárbaro de seu próprio modelo, pois à luz de suas pretensões universalistas passava despercebido o núcleo particularista de sua origem ocidental. Este racionalismo manchado, dissuadido sobre si mesmo, se transformou numa muda violência de uma civilização capitalista de alcance mundial que assimila as culturas alheias e se esquece de suas próprias tradições. O cristianismo, que acreditou servir-se desta civilização como um “catalizador inocente da propagação universal de sua esperança, e a Igreja, que pensava que podia enviar seus missionários seguindo os caminhos dos colonizadores europeus, tomaram parte de maneira involuntária nesta dialética de desencantamento e perda de memória” (1999:90).

A garantia de uma perspectiva religiosa crítica advém da reabilitação da filosofia, quer dizer, reabilitar a razão e poder ultrapassar as divisões e separações do entendimento moderno como “ciência de fatos.” Este papel crítico da filosofia permite também recuperar das religiões as potencialidades semânticas ligadas às noções de ética, democracia, liberdade e principalmente de pessoa humana. Deste modo, a idéia de um projeto ético de uma existência orientada

racionalmente é também porta voz de crenças que permitem a consecução de um acordo entre sujeitos comunicativos.

O capitalismo avançado procurou “buscar um sucessor para uma doutrina religiosa que integre a consciência normativa de toda uma população” (Habermas, 1986: 100). Uma tentativa que fracassou, porque o que conseguiu foi uma racionalidade reduzida a ciência particular ou a sistema de ciências em seu conjunto que produzem simplesmente “opiniões doutrinárias efêmeras e especializadas com pretensões meramente hipotéticas.” O sentimento religioso secularizou-se por completo e instaurou o dogmatismo das ciências empírico-formais.

O ideal de salvação humana passa, portanto, por uma interpretação do mundo, mas que deve assegurar sua força libertadora de um tipo de racionalidade dominadora e reduzida. Ou seja, a procura de sentido e o carácter situado da razão deve abrir-se à possibilidade de um pensamento crítico que promova um sujeito humano ético. Neste sentido, a religião tem muito o que “falar”. Não podemos pois negar a existência de formações culturais procedentes de diferentes tempos históricos e em graus distintos de racionalização, ou seja, para entender a sociedade atual é necessário dar-se conta da presença de um sentimento religioso, de suas instituições políticas e sociais, de um modelo de economia etc. E isto não significa eliminar a religião, senão transformá-la em elemento motivador para uma sociedade eticamente saudável.

Neste sentido, Habermas insiste no carácter situado da razão; uma razão histórica e socialmente encarnada, comprometida com um projeto de sociedade e de homem. Não de uma racionalidade que se limita simplesmente aos fatos da natureza. A crítica ao positivismo e de posições derivadas do positivismo foi sempre o tom de suas primeiras obras. Uma filosofia crítica e autocrítica não admite distorções no marco institucional de uma sociedade ou de um mundo sócio-cultural da vida e muito menos permite interesses e subsistemas de ação instrumental que apenas têm diante de si a preocupação com a simples reprodução da vida.

Por isso, se, para Kant, somente a “razão é o critério supremo nas questões religiosas” (1989, 10), em Habermas a religião pode ser entendida como um “capital cultural” do qual se nutre a filosofia. A religião representa pois uma visão do mundo e da realidade ao mesmo tempo que co-existe com outras interpretações, cujo potencial normativo é assumido pela ética universal de carácter comunicativo. Para entender isto, Habermas reconhece o giro semântico das formas espirituais de Cassirer e as contribuições de Jaspers, como veremos a seguir.

## **2. Cassirer e o “giro semântico” das formas espirituais**

Habermas resgata da contribuição de Cassirer o conceito de símbolo contrastando com uma teoria do conhecimento que submete os fenômenos à objetividade das formas puras de saber. O giro semântico de Cassirer permite ampliar e re-situar uma teoria do conhecimento para, então, poder entender as formas espirituais da concepção filosófica, a linguagem da religião, do mito e da arte como uma forma peculiar que reúnem uma “compreensão do mundo (*Weltverstehen*) de carácter prático, na visão do mundo (*Weltanschauung*) e na conformação de mundo (*Weltgestaltung*) da própria praxis cultural” (Habermas, 1999:15).

Em outras palavras, isto quer dizer que a argumentação religiosa e/ou mítica não estão superados, como pretendia Comte, nem podem ser tratados como uma simples categoria empírica da razão. Referem-se, isto sim, à “função originária, ao mesmo tempo que domesticadora dos afetos e produtora de sentimentos, das primeiras imagens místicas e símbolos lingüísticos” (Habermas, 1999:19) que dão sentido e também o significado que permitem recordar as expe-

riências originárias. Ou seja, linguagem e mito “têm no extrato expressivo das metáforas uma raiz comum”, do mesmo modo que se diferenciam um do outro. “À linguagem, que se converte no veículo do pensamento, lhe resulta implícita uma capacidade lógica e uma “idealidade livre” que permanecem alheias ao mito. A imagen mítica é a administradora da “amorfa plenitude do ser” que só no discurso proposicional aflora uma *estruturação compreensível lingüisticamente*” (1999:22). Linguagem e mito constituem para a filosofia as formas simbólicas, porque no conceito básico da simbolização se entrecruzam duas funções criadoras de sentido: expressão e conceito.

Imerso na Biblioteca de Warburg, Cassirer inaugura esse “giro semântico” que descentraliza o sujeito monológico para dissolver a razão na multiplicidade dos contextos. Isso altera substancialmente as fronteiras do círculo fé e razão e, ao mesmo tempo, articula uma perspectiva sobre o mundo no seu conjunto. Esta mudança amplia não só o horizonte do conhecimento, mas também do “mundo” e torna possível um distanciamento dos signos e símbolos que o mito invoca. Para tanto, faz-se necessário abandonar a arquetônica defendida pela tradição filosófica, quando conhecer a realidade tal como é somente significa poder dar nome ou designações aos fenômenos ou estados de coisas representados e construídos racionalmente.

A linguagem, em sua forma simbólica, “supera a contraposição entre sujeito e objeto” (1999:26). Deste modo, linguagem e mito “são rebentos distintos de um e do mesmo impulso” que permitem “ampliar a crítica do conhecimento a uma crítica da cultura no seu conjunto” (Habermas, 1999:28), porque exige uma complementariedade do sentido figurativo das representações com a abertura lógica dos âmbitos de experiência articulados em termos categoriais. Mito e *logos* não se equiparam nem se excluem; e cada um indica uma modalidade específica de compreensão espiritual e constitui ao mesmo tempo *em* e *através* da linguagem um aspecto determinado “do real” (1999:31).

Evidentemente, Habermas não aceita os quatro mundos que constituem o eixo das formas simbólicas, como são o mito, a arte, a linguagem e a ciência. O problema de Cassirer foi não estabelecer a “primazia sistemática e conceder assim tanto à linguagem como ao mundo da vida um lugar *central* na construção das formas simbólicas” (1999:34). Se tivesse dado esse passo, afirma Habermas, ele haveria “superado sua limitada intuição e haveria podido solucionar a disputa a respeito das formas simbólicas existentes na filosofia entre o perspectivismo de mundo co-origenários, por um lado, e a faculdade libertadora da figuração a respeito das formas simbólicas, por outro.”

Habermas reconhece o fato de que as formas simbólicas permitem ao ser humano “dominar os poderes da natureza que se levantam diante dele através de símbolos que surgem de sua própria capacidade produtiva de figuração. Assim obtém distância frente à ação direta da natureza. Tal libertação conta, sem dúvida, com a dependência espiritual de uma natureza semantizada que retorna com a capacidade de encantamento das imagens míticas” (1999:36). Esta liberação possibilita a “abertura do mundo”, ou seja, a mediação simbólica permite ao homem libertar-se da tutela da natureza para afirmar-se como “sujeito que pensa, sente e quer.” O homem é, pois, expressão de diferentes “mundos,” já que não só recebe impressões de fora, nem é absorvido pelo poderio das forças externas, mas que “na constituição simbólica da existência humana e da mediação simbólica de sua execução vital” pode definir por si mesmo “o sentido de uma forma de vida humana” (1999:37).

Por isto, o problema tanto do dogmatismo religioso como da crença apoiada na autoridade da tradição transcendental é sua pretensão absoluta de uma “interpretação do mundo”. Ou seja, quando uma interpretação da existência no seu conjunto já está dada como definitiva, não só

assume uma “atitude imperial” de uma pretensão de verdade, como também reduz a verdade as suas correspondentes proposições normativas. O sujeito, Deus e o mundo se justificam através de uma apologética que defende unicamente seus dogmas e acaba excluindo as demais possibilidades interpretativas. A proposta de “só uma religião” transforma em algo sensível um único sentido normativo e o converte em “elemento essencial de toda existência humana.” Nessa linha, sabemos dos perigos, pois a fusão do mito com a técnica produziu totalitarismos, os quais empregaram técnicas de mobilização de massas que levaram a uma revitalização das formas míticas de pensamento com interesses meramente ideológicos. Por isso, “a herança humanista que nos tem herdado Cassirer com sua filosofia consiste, e não em termos definitivos, em uma sensibilização contra a imitável originariedade dos mitos políticos, mas também contra aquela celebração intelectual das origens arcaicas que encontramos na atualidade” (1999:38).

Por outro lado, os mitos são sempre imagens híbridas e se sustentam através de pressuposições estranhas a eles mesmos, cujas “cifras” ou compreensões são contrapostas entre as diferentes crenças. “Jaspers está convencido de que a filosofia pode favorecer uma forma de pensar que torne possível uma segunda oportunidade de paz religiosa, esta vez de alcance mundial” (1999:40). É isto que trataremos na continuação.

### 3. Jaspers e a superação do conflito de diferentes “culturas”

Buscar meios para o consenso comunicativo já que os conflitos actuais se definem primordialmente desde uma perspectiva cultural. Este é o grande desafio que a sociedade atual deve enfrentar se pretende transformar o “diálogo de surdos” em consenso racional. De fato, o entendimento intercultural depende da filosofia, a qual pode engendrar uma forma de pensar que torne possível a paz religiosa em nível mundial. Quando Habermas diz isto, está se referindo não só à tentativa de Nicolau de Cusa (1453) ou da Declaração do Parlamento das Religiões do Mundo (1993), senão também ao reconhecimento de uma necessidade urgente para a compreensão intercultural como forma de superar as divisões presente na sociedade de hoje.

Jaspers abandona o paralelismo entre mito e linguagem para centrar sua reflexão em torno às “cifras”<sup>1</sup> recebidas da tradição. Mais uma vez, a questão dirige-se ao contexto do pensamento moderno. A passagem à modernidade e ao pensamento pós-metafísico se caracteriza por um processo profundamente ambivalente, por dois motivos. Primeiro porque a ilustração nos libera do “dogmatismo de uma crença apoiada na autoridade da tradição que vincula a compreensão de si mesma e do mundo ao conteúdo – entendido em termos literais – de uma verdade que tão somente é transmissível mediante “cifras”. O pensamento ilustrado concebe a corporalidade desta transcendência como um engano” (1999:46). Habermas reconhece que a leitura filosófica das “cifras” recebidas da tradição permite romper “com o dogmatismo das pretensões de verdade incondicionada”, pois as doutrinas metafísicas e religiosas são como que “linguagens cifradas de experiências fundamentais que se subtraem a uma explicação conceitual” (1999:46). Isto significa o abandono da perspectiva iluminista de considerar a metafísica e a

---

<sup>1</sup> Jaspers entende *cifras* não como uma questão de conhecimento verificável, mas como uma visão e interpretação que extrapola os limites da experiência de validez e de verificação objetiva. “Sua verdade está em relação com a “existência”: a atração que a transcendência exerce sobre a “existência” se torna nelas linguagem. Elas abrem âmbitos do ser, aclaram aquilo pelo qual me decido, aumentam ou dissimulam os movimentos em minha consciência do ser e de mim mesmo.” JASPERS K. “La fe filosófica ante la revelación”. Apud. HABERMAS, J. *Fragmentos filosófico-teológicos*, p. 45.

religião unicamente como “desencantamento que estas haviam levado a efeito com o mito,” insiste Habermas.

Em segundo lugar, existe o perigo de perder os “conteúdos cifrados de verdade das grandes tradições *em geral*, enquanto que as ciências modernas reduzem o mundo da vida ao âmbito do cognoscível em termos objetivos e do disponível em termos técnicos” (1999:46). Na verdade, Jaspers procura tematizar a experiência de uma religiosidade reflexiva sem comprometer-se com a “fé revelada,” ou seja, sem certeza de salvação. Por isso, sua pretensão tem presente o conteúdo semântico de verdade das tradições.

Apesar da advertência em torno do relativismo das tradições, Habermas reconhece na filosofia da existência de Jaspers a abertura para uma compreensão do sujeito ético e do mundo. O conceito de “envolvente” designa o horizonte do mundo estruturado em termos lingüísticos através de uma referência triádica: “como sujeito que se afirma a si mesmo, como consciência impessoal em geral no pensamento objetivador e como membro socializado comunicativamente e ao mesmo tempo individualizado numa comunidade ética que se mantém unida por meio de idéias” (1999:47). Essa singularidade de um “sujeito crente” possui um significado profundamente intersubjetivo e, portanto, significa abertura para um diálogo ético-existencial que possibilita uma maior clareza a respeito da orientação de vida. Por isso, a união mais íntima e a inimidade mais estranha se tornam possíveis desde uma interpretação correta das “cifras” e o resgate do potencial semântico dos poderes das crenças, mesmo quando estas estão encarnadas em formas de vida antagônicas.

Todavia o problema do homem religioso, “com a descrição da fé como uma concepção *ética*”, não tem que estar sujeito a um “significado *salvador* nem à obrigatoriedade das verdades anunciadas profeticamente”, já que esta sujeição despoja da vida “uma dimensão essencial” (1999:51). O fato de que filósofos e crentes se encontram sobre premissas diferentes exige também que se pode alentar uma comunicação *entre* os diferentes poderes das crenças e experimentar um impulso de reflexão sob as condições de um pluralismo cosmovisional.

Neste sentido, Habermas diz que não é suficiente ter uma atitude dialogante, mas deve-se buscar as condições para um entendimento intersubjetivo; em outras palavras, o reconhecimento de diferentes doutrinas compreensivas não significa só a tomada de consciência de controvertidas questões cosmovisionais, senão um “intercâmbio discursivo conduzido racionalmente.” Jaspers espera “unanimidade” ou uma coincidência na *valoração* do modo de vida e das tradições das que se nutre essa vida. Habermas entretanto entende que isto “só se refere ao respeito recíproco” diante da “autenticidade de uma forma de vida distinta cuja autocompreensão não partilham.” Por isso, muito mais que a identificação das diferenças, deve-se “fomentar uma valoração recíproca das culturas e formas de vida estranhas” e encontrar um terreno comum para o entendimento.

Os acordos racionais não significam, portanto, unanimidade na forma de vida, senão um acordo sobre “certos *pressupostos* importantes da comunicação.” Neste sentido, Habermas escreve: “tenho a convicção de que o entendimento intercultural se pode conseguir tão somente sob condições de liberdades que tenham sido outorgadas de maneira simétrica e mediante a adoção de perspectivas introduzidas de modo recíproco. Somente depois disso é possível configurar uma cultura política que seja sensível à necessidade de institucionalizar as condições adequadas de comunicação em termos de direitos humanos e fundamentais” (1999:53). Por fim, superar o conflito das culturas significa estabelecer uma comunicação dialógica entre a pluralidade multicultural.

#### 4. A religião dialógica: a unidade na pluralidade multicultural

Podemos dizer que a proposta habermasiana para a solução do conflito das culturas ou para uma defesa da “regra de ouro”, como propõe Hans Küng (Trotta, 1994), parte de quatro pressupostos básicos: em primeiro lugar, renunciar à imposição violenta da verdade de fé; segundo, reconhecer o outro como interlocutor válido independente das tradições interpretativas a que pertence; em terceiro lugar, reconhecer a todos como participantes no discurso de modo que cada parte pode aprender da outra; por fim, estabelecer condições de liberdade de maneira simétricas e a adoção de perspectivas de modo recíproco.

Levando isso em consideração, Habermas aponta para duas alternativas que atualmente se pode encontrar para definir um terreno comum de entendimento entre as distintas culturas. Ele se refere ao *universalismo* que “parte da unidade de uma razão inata de todos os seres humanos e utiliza os respectivos *padrões* de ciência ou filosofia como fios condutores para a interpretação obrigatória do que se deve considerar como racional. Do outro lado, encontramos a proposta de um *relativismo* contraditório consigo mesmo, que parte da idéia de que todas as tradições sólidas possuem critérios de verdade e falsidade próprios, ainda que incomensuráveis; em cada tradição se articula um conceito distinto de racionalidade” (Habermas, 1999:42).

O perigo de um universalismo abstracto está na rejeição da perspectiva histórica da existência, enquanto que o relativismo se deixa dominar por verdades contrapostas e irreconciliáveis de versões locais e se “encontram tão profundamente integradas no contexto de uma tradição específica que os critérios do verdadeiro e do falso permanecem entrelaçados de maneira inseparável com uma específica compreensão de si mesmo e do mundo” (1999:43). Por isso, para além destes modelos, Habermas entende que a perspectiva dialógica permite aos sujeitos interpretarem as diferentes culturas a partir de uma simetria. O entendimento entre as partes advem, portanto, da possibilidade de um intercâmbio recíproco de perspectivas entre as partes e que podem aprender umas das outras. A aproximação de horizontes suporta “o potencial universalista de uma razão encarnada lingüísticamente e anima também a tentativa de compreensão intercultural” (1999:44).

Este é o ponto de partida a partir do qual se pode entender o que Habermas diz sobre a religião. A ética discursiva oferece uma “racionalidade procedimental” e exige dos participantes “aclarar as questões práticas” e, ao mesmo tempo, exige-lhes “que assumam um papel ideal” (1999: 86). Neste sentido, Habermas admite como positiva a infiltração do pensamento judeu-cristão na metafísica grega, já que isto possibilitou configurar um “conceito de razão ao mesmo tempo comunicativo e historicamente situado” (1999:93). Atualmente, esta trama de conceitos originariamente distintos se transformou em lutas reconhecidas que reúnem as diferentes culturas a favor da justiça, da solidariedade, da liberdade, do respeito aos direitos humanos etc. Isto só se tornou possível mediante um procedimento argumentativo, lingüísticamente mediado, capaz de legitimizar as experiências práticas de seres que existem historicamente. Não se trata de uma “paz pela fé”, como pretendia Nicolau de Cusa, mas de um procedimento argumentativo onde o consenso deve dar-se em condições simétricas de respeito e diálogo racional entre as diversas culturas e religiões.

Esta nova configuração modifica inclusive a idéia de Deus. Numa discussão com Gershom Sholem, Habermas se refere à “contração ou a retração” de Deus. O criacionismo judeu-cristão leva à idéia original de um Deus que é tudo. O problema é como um ser que é originalmente tudo pode admitir um outro ser, “o outro da história”, nas palavras de Habermas. Do mesmo modo, como em um mundo criado por Deus – pressuposto bom – é possível o mal, o patológico

ou o hostil que perturba e contamina a própria idéia do original e do divino?

A solução deste paradoxo advem da concepção de Deus que, por seu amor expansivo, “se contrai sobre Si mesmo, se retrai, por assim dizer, para criar espaço para suas criaturas” (1999: 70). Mediante esta contração inicial, se rompe o processo de criação, ou seja, saída da interioridade divina e se apresenta como história exterior. Apesar das controvérsias de tal suposição, o marco conceitual manifesta um processo de emancipação do homem da interioridade divina, radicalizando “o conceito de uma humanidade que se constitui ou gera a si mesma” (Habermas, 1988:446). Com isto, o conteúdo escatológico originário de um cristianismo liberado de sua envoltura helenística permite entender a história humana nas mãos do próprio homem. Mais de uma vez, Habermas insiste no conteúdo racional do “sentimento humano” e de um processo que se completa com a participação do homem em uma comunidade integrada mediante valores.

O problema da tradição judeu-cristã é sua redução a uma hermenêutica helenística. Durante muito tempo, o *logos* grego se transformou em itinerário tanto para a intuição intelectual do cosmos como para a autoreflexão do sujeito e de Deus. As conseqüências disto está em um universalismo idealista, alheio ao mundo e à história que exonera o próprio homem da responsabilidade com respeito às barbáries da humanidade. As brutalidades só podem justificarse quando se diferencia entre o Deus redentor e o Deus criador do Antigo Testamento e se separa a experiência religiosa do compromisso social.

Não se trata da questão de um mundo de “santos” ou de “demônios”, muito menos a consagração da natureza humana enquanto tal (Cortina, 1998). Nesse sentido, Habermas insiste que atualmente “a filosofia tem menos a ver com a glorificação idealista de uma realidade necessitada de salvação do que com a indiferença frente a um mundo que se tem igualado em termos empiristas e se voltou surdo para o normativo” (1999, 95). O que se apresenta é a questão de uma racionalidade humana capaz de justificar argumentativamente suas próprias pressuposições e de manter aberta a dimensão das pretensões que transcendem um espaço social e um tempo histórico. Habermas utiliza as considerações de Metz e não abre mão do “potencial semântico que se conservou na tradição religiosa” e da ajuda indispensável que uma filosofia crítica pode trazer a “uma teologia que quer aclarar a auto-comprensão do cristianismo e da Igreja com relação ao pluralismo cultural e cosmovisional” (Habermas, 1999:96).

A grande contribuição da filosofia procede do conceito de razão comunicativa e historicamente situada. Mesmo que não possa proporcionar nenhuma certeza, ela pode ajudar a pensar sobre os limites de uma história eurocêntrica e da implicação institucional na história do colonialismo europeu (Habermas, 1999, 96-7). O diálogo com outras culturas presuppõe uma configuração policêntrica à comunidade humana. Neste sentido, Habermas entende que a Igreja “segue sendo nas sociedades modernas *uma* comunidade de interpretação entre muitas outras, cada uma das quais articula sua concepção de salvação, sua visão do que é uma vida não fracassada e polemizam entre elas sobre a interpretação mais convincente da justiça, de solidariedade e de libertação da miséria e da humilhação” (1999, 98-99).

Habermas insiste que o interesse de nossa razão requer também um uso especulativo do próprio interesse. As formas simbólicas do mito e das religiões não são neutras. Por isso, deve-se saber distinguir a multiplicidade de sentidos e de significados. Neste sentido, ele diz que “O princípio da esperança determina a intenção prática com a qual se utiliza a razão especulativa” (Habermas: 1982, 206).

Com o fortalecimento do papel da filosofia, os interesses assumem o papel redentor e reconciliador do homem com seu entorno. Seria como que amortizar a magnificência da religião

meramente transcendental para transformar-se numa racionalidade capaz de manter a afirmação do homem como sujeito das relações. O sentimento religioso passa a ser considerado como uma ferramenta para a transformação do mundo, contra a perda de consciência dos valores e dos bens da cultura. Por isso, Habermas não aceita o uso da religião como ideologia legitimadora de um pensamento único. Assim como se enfrenta com o positivismo e a retomada neopositivista das ciências, ele não admite a tentativa de uma revitalização dos valores da sociedade burguesa e de uma ética puritana e neoconservadora. Por fim, a religião deve mover-se no mesmo universo de discurso e em diálogo permanente com todos os que se movem na busca da verdade ético-existencial. Invocar uma herança bíblica significa “buscar liberdade e justiça para todos” e, ao mesmo tempo, guiar-se por “uma cultura do reconhecimento dos demais em seu diferente modo de ser” (1999, 100).

---

**ABSTRACT:** The text presents some considerations regarding the religious perspective in Habermas. The current subject is not the substitution of the “ethics” of each religion nor a mixture of faiths, dogmas or rites. It is a “basic” agreement capable to guarantee a consent, without which is impossible to develop all that that is common to all the religions: the ethical values and the basic moral convictions. In other words, it is of a I appeal the whole ones, believers or not, to overcome the differences through a starting point: an ethical consent and a to act consequent

**WORDS-KEY:** Myth; Philosophy; Religion; Faith; Ethics; Multiculturalism.

---

## BIBLIOGRAFIA

- CORTINA, Adela. *Hasta un pueblo de demonios. Ética pública y sociedad*. Madrid: Taurus, 1998.
- CUSA, Nicolau de. *La paz de la fe*. Madrid: Tecnos, 1999.
- GARCÍA-MARZÁ, V. Domingo. *Ética de la justicia*. Madrid: Tecnos, 1992.
- HABERMAS, Jürgen. *Conocimiento e interés*. Madrid: Taurus, 1982.
- \_\_\_\_\_. *La reconstrucción del materialismo histórico*. Madrid: Taurus, 1986.
- \_\_\_\_\_. *La lógica de las Ciencias sociales*. Madrid: Tecnos, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Fragmentos filosófico-teológicos. Del la impresión sensible a la expresión simbólica*. Madrid: Trotta, 1999.
- KANT, Immanuel. *La religión dentro de los límites de la sola razón (1793)*. Madrid: Alianza Editorial (traducción de Quintana).
- KÜNG, Hans & KUSCHEL, Karl-Josef. *Hacia una ética mundial. Declaración del parlamento de las religiones del mundo*. Madrid: Trotta, 1994.
- MARDONES, José M. *El discurso religioso de la modernidad. Habermas y la religión*. Barcelona: Anthropos Editorial; México: Universidad Iberoamericana, 1998.
- MARTÍNEZ, F. J. & REDONDO, M. J. *Metafísica y política en la obra de J. Habermas*. Madrid: Fundación de investigaciones marxistas, 1995.
- OLIVEIRA, Manfredo Araújo. *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo: Loyola, 1996.

BRANCO

