



**CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA INTEGRADO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

JOSÉ RONALDO DE OLIVEIRA MARQUES

MOTIVAÇÃO E DELIBERAÇÃO DA RELIGIÃO NO ESPAÇO PÚBLICO

JOÃO PESSOA - PB

2022

JOSÉ RONALDO DE OLIVEIRA MARQUES

MOTIVAÇÃO E DELIBERAÇÃO DA RELIGIÃO NO ESPAÇO PÚBLICO

Tese apresentada ao Programa Integrado de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia Política

Orientador: Prof. Dr. Betto Leite da Silva

Coorientador: Prof. Dr. Anderson Ferreira D'Arc

JOÃO PESSOA - PB

2022

Catálogo na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

M357m Marques, José Ronaldo de Oliveira.
Motivação e deliberação da religião no espaço público / José Ronaldo de Oliveira Marques. - João Pessoa, 2022.
165 f.

Orientação: Betto Leite da Silva.
Coorientação: Anderson Ferreira D'Arc.
Tese (Doutorado) - UFPB/CCHLA.

1. Religião. 2. Filosofia política. 3. Discurso religioso no espaço público. I. Silva, Betto Leite da. II. D'Arc, Anderson Ferreira. III. Título.

UFPB/BC

CDU 2(043)

JOSÉ RONALDO DE OLIVEIRA MARQUES

MOTIVAÇÃO E DELIBERAÇÃO DA RELIGIÃO NO ESPAÇO PÚBLICO

Tese apresentada ao Programa Integrado de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

APROVADO EM: 21 / 06 / 2022

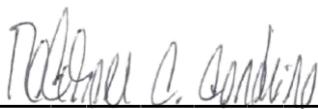
BANCA EXAMINADORA



Prof. Dr. Betto Leite da Silva
Orientador (UFPB)



Prof. Dr. Anderson Ferreira D'Arc
Coorientador (UFPB)



Prof. Dr. Robson Costa Cordeiro
Membro interno (UFPB)



Prof. Dr. Enoque Feitosa Sobreira Filho
Membro interno (UFPB)



Profa. Dra. Lorena de Melo Freitas
Membro externo (UFPB)



Prof. Dr. João Adolfo Ribeiro Bandeira
Membro externo (UFCA)

A minha família, em especial aos meus pais pelo exemplo de vida e construção do meu carácter.

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente a Deus, por tornar isso possível.

A meu orientador, Prof. Dr. Betto Leite da Silva, que esteve comigo durante esses cinco anos. Aprendi com ele a ser persistente e dedicado nos estudos e leituras. Reitero o aprendizado que tive durante este período como sendo fundamental para o meu crescimento humano e intelectual. E, também, a amizade e incentivo para seguir em frente. Agradeço, imensamente! Jamais esquecerei desse processo de aprendizagem, como também não esquecerei dos seus ensinamentos.

Agradeço também a Banca examinadora, Prof. Dr. Anderson Darc Ferreira, Prof. Dr. Enoque Feitosa Sobreira Filho, Prof. Dr. Robson Costa Cordeiro, Profa. Lorena de Melo Freitas e Prof. Dr. João Adolfo Ribeiro Bandeira, pela disponibilidade, atenção e enriquecimento ao trabalho.

Aos meus pais, Francisco Zacarias Marques (*in memoriam*) e Maria Lúcia de Oliveira Marques, pelo dom da vida e por sempre me guiar no melhor caminho. Agradeço a minha mãe também pela compreensão durante todos estes anos, pela ajuda e por sempre torcer para que eu crescesse cada vez mais. Essa nova etapa foi graças a vocês.

A meus irmãos pela afetividade e carinho. Isso foi muito importante para a minha vida social, acadêmica e profissional.

A minha família em geral, por todo apoio, motivação e carinho. Obrigado por me proporcionar alegrias e boas energias durante mais essa etapa.

A Camilla Farias, por me ajudar e me motivar durante esse período. Obrigado pela amizade, compreensão, carinho, força e por me fazer perseverar. O seu apoio e, inclusive, as suas sugestões foram fundamentais para o sucesso do meu trabalho. Sendo também presente em minha vida e me ajudando sempre, sua amizade é importantíssima para mim.

A Adelino Pereira, por sua amizade e atenção durante esses anos, me ajudando ao longo do doutorado. Alguém que esteve sempre de prontidão a me amparar quando precisei. Teve uma valorosa colaboração e parceria no desenvolvimento do meu trabalho, sempre me motivando e incentivando. Não somente um colega do doutorado, mas um amigo verdadeiro e que espero levar essa amizade para toda a vida.

Aos demais amigos, por toda força, preocupação e descontração.

“O amor é o laço de união, o princípio de mediação entre o perfeito e o imperfeito, entre o ser sem pecado e o pecador, entre o geral e o individual, a lei e o coração, o divino e o humano. O amor é o próprio Deus e sem ele não há Deus. O amor transforma o homem em Deus e Deus no homem. O amor fortifica o fraco e enfraquece o forte, humilha o soberbo e enaltece o humilde, idealiza a matéria e materializa o espírito. O amor é a verdadeira unidade Deus e homem, espírito e natureza. Amar significa, partindo do espírito, anular o espírito; partindo da matéria, anular a matéria. Amor é materialismo; o amor imaterial é nonsense”

Ludwig Feuerbach

RESUMO

Este trabalho tem como objetivo deliberar a religião no espaço público. Habermas constrói um conceito de razão comunicativa na modernidade levando em conta a pós-secularização que viabiliza o discurso religioso em sociedades amplamente secularizadas. Para melhor compreensão, o trabalho parte de uma fundamentação da discussão religiosa em sociedades amplamente secularizadas na pós-secularização. Em continuação, demonstramos que o autor toma como referencial teórico Kant e Hegel para fundamentar a sua teoria comunicacional, ligando a perspectiva da fé e do saber. Kant, antes de criticar a fé propriamente dita, critica a própria razão pura, pois a tentativa de provar a existência de Deus é contraditória e forma antinomias. Por outro lado, o Jovem Hegel critica a fé positiva e estatutária influenciada por Kant. Para Hegel, a religião cristã primitiva e o amor fomenta a intersubjetividade, porém o projeto de religião do povo perdeu seu sentido com a própria secularização na Modernidade, ao passo que a teoria comunicativa habermasiana leva em conta a relação sujeito-sujeito, se distanciando da razão kantiana centrada no monólogo sujeito-objeto. Já a ideia de racionalidade de Hegel, segundo Habermas, tentou, com a metacrítica, ultrapassar o pensamento kantiano, mas a sua ideia de absoluto não conseguiu descentralizar a razão. Assim, traçamos o caminho do discurso religioso habermasiano, criando condições para se pensar em uma racionalidade descentralizada. Habermas se vale do princípio “D” discursivo, ancorado na razão pública kantiana, do tipo comunicacional, que também se adere à intersubjetividade de Hegel. Desse modo, ultrapassando, conseqüentemente, o sujeito transcendental e absoluto, Habermas busca o consenso por via da razão comunicativa entre cidadãos religiosos e não religiosos na esfera pública. Isso se justifica pelo fenômeno da pós-secularização que, a partir de sua teoria da ação comunicativa, impõe à religião a tradução da sua fé e aos cidadãos não religiosos a assimilação, sem prejuízos para os afetados no discurso, mantendo a cooperação. Com isso, a razão descentralizada possibilita o discurso religioso no espaço público e o diálogo com o mundo secular no processo de cooperação por meio dos discursos práticos.

Palavras-chave: Motivação. Deliberação. Religião. Razão Descentralizada.

ABSTRACT

This work aims to debate about the religion in the public space. Habermas builds a concept of communicative reason in modernity considering the post-secularization that makes viable the religious discourse on societies largely secularized. For a better understanding, this work starts from a foundation of the religious discussion in societies largely secularized in post-secularization. Proceeding, we demonstrate that the author uses as theoretical references Kant and Hegel to substantiate his communication theory, connecting the perspective of faith and knowledge. Kant, before criticizing the faith itself, criticizes the pure reason, as the attempt of proving the existence of God is contradictory and full of antinomies. On the other hand, the young Hegel criticizes the statutory and positive faith influenced by Kant. For Hegel, the primitive Christian religion and the love instigate the intersubjectivity, however the people's religion project lost its meaning with the secularization in the Modernity, while the Habermas' communicative theory considers the subject-subject relation, distancing itself from the Kantian reason centered in the subject-object monologue. Otherwise, Hegel's idea of rationality, according to Habermas, tried, through metacritique, to overcome the Kantian thought, but his idea of Absolute failed to decentralize reason. Therefore, we delineate the path of the Habermasian religious discourse, creating the conditions to think about a decentralized rationality. Habermas exploits the discourse principle "D", based on the Kantian reason, of the communicational type, that also adheres to Hegel's intersubjectivity. Thus, overcoming the transcendental and absolute subject, Habermas seeks the consensus through the communicative reason between the religious and non-religious citizens in the public sphere. This is justified by the post-secularization phenomenon which, through his theory of Communicative Action, imposes on the religion the translation of its faith and on the non-religious citizens the assimilation, with no loss to the affected in the discourse, maintaining the cooperation. Hence, the decentralized reason enables the religious discourse in the public space and the dialogue with the secular world in the process of cooperation through practical discourses.

Keywords: Motivation. Deliberation. Religion. Decentralized Religion.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	9
2 A MOTIVAÇÃO E DELIBERAÇÃO COMO FUNDAMENTO PARA A DISCUSSÃO DA RELIGIÃO EM SOCIEDADES PÓS-SEculares E SEculares	19
2.1 Esfera pública burguesa e a religião	25
2.2 Modelos normativos de democracia e a religião.....	28
2.3 Pós-secularização e a secularização	35
3 A MOTIVAÇÃO E O PROBLEMA DA RELIGIÃO NA MODERNIDADE SEGUNDO KANT	43
3.1 Antinomia da razão pura e a ideia deus em Kant	51
3.2 Divergência das provas da existência de Deus em Kant.....	63
4 A MOTIVAÇÃO RELIGIOSA NA MODERNIDADE SEGUNDO A INTERSUBJETIVIDADE EM HEGEL	80
4.1 Religião e positividade em Hegel	84
4.2 Intersubjetividade e amor em Hegel.....	97
4.3 O conceito de modernidade e a ideia de desencantamento.....	109
5 MOTIVAÇÃO E DELIBERAÇÃO DA RELIGIÃO NA ESFERA PÚBLICA SEGUNDO O AGIR DA RAZÃO DESCENTRALIZADA	127
5.1 Razão subjetiva e a intersubjetividade da razão comunicativa.....	134
5.2 A metacrítica da razão pura	140
5.3 Ética discursiva, intersubjetividade e a razão descentralizada	151
6 CONSIDERAÇÕES FINAIS	158
REFERÊNCIAS	161

1 INTRODUÇÃO

A presente tese parte dos motivos para viabilizar o discurso religioso na esfera pública, oportunizando o papel dos cidadãos religiosos em sociedades amplamente secularizadas. Isso se efetivará através da racionalidade comunicativa e deliberativa do pensamento habermasiano, com uma racionalidade do tipo descentralizada, porque só uma racionalidade do tipo pós-convencional no sentido não formal e pós-metafísica, que não se baseia em princípios religiosos e sim racionais, possibilitará um discurso pós-secular.

Nessa direção, Habermas (2007) desenvolve a sua teoria da ação comunicativa como *locus* para facilitar os debates do tipo racional e é neste sentido que o autor fez a inclusão da religião no espaço público. A teoria política deliberativa¹ ou comunicativa é o nosso ponto de partida, pois compreendemos que ela amplia o discurso racional religioso na esfera pública. Assim, buscamos demonstrar que ela mediará os embates de natureza religiosa no espaço público, por isso, também far-se-á necessário ancorar a filosofia habermasiana a partir do pensamento pós-metafísico de Kant e Hegel.

Desse modo, a nossa finalidade é chegar ao *consensus* por via do melhor argumento de questões relevantes para as sociedades pós-seculares que estão inseridas nas seculares e que envolvem os crentes ou cidadãos religiosos. Com isso, há a necessidade de ampliar os debates públicos com os cidadãos de Estado como forma inclusiva orientada por uma razão do tipo comunicacional.

Habermas (2013) constatou, também, um avanço do discurso religioso do tipo irracional que vem ganhando força em várias partes do mundo. O autor inicia sua reflexão a partir dos ataques às torres gêmeas de 2001, descrevendo-as como patologias do fundamentalismo religioso. Em parte, este evento é o recrudescimento da religião a partir de um radicalismo e fanatismo que mantém forte ligação com as diversas sociedades, inclusive as do ocidente, com o objetivo de influenciar a política.

¹ Jürgen Habermas sugere que a democracia seja alcançada através do estabelecimento de uma esfera deliberativa formal, esterilizada do poder das desigualdades contidas dentro da sociedade como um todo, em que indivíduos alcancem um consenso normativo baseado tão somente nos princípios da razão. ABEDIN, Md Jaynal. Relationship between Secularism and Democracy: Liberal View. bader Jürgen Habermas suggests that democracy be attained through the establishment of a formal deliberative sphere, sanitized of the power inequalities contained within society as a whole, in which individuals reach a normative consensus based on the principles of reason alone - Relationship between. ABEDIN, Md Jaynal. Relationship between Secularism and Democracy: Liberal View.

Ainda segundo Habermas (2013), o 11 de setembro foi o ponto de partida histórico mais recente para a reviravolta da religião, com potencial influenciador nas discussões e tomadas de decisões global, configurando uma grande mudança do paradigma da secularização no mundo ocidental no início do século XXI. Conforme o autor, este acontecimento foi o grande evento do embate entre a sociedade secular e a religião².

Habermas (2013) parte do 11 de setembro de 2001 que pode ser descrito na história contemporânea como o ressurgimento da religião enquanto fator de influência na política mundial. Como consequência, se dá o recrudescimento do fundamentalismo religioso aliado a um populismo messiânico em grande parte do mundo. Vale ressaltar que não somente em parte do mundo mulçumano se desenvolve o fundamentalismo, mas, também, no Ocidente, principalmente por cristãos de diversas confissões de fé.

O próprio Habermas (2007) deixa claro que, do final de 1989 e início dos anos 90, movimentos religiosos de natureza fundamentalista já vinham ganhando força e influência na política, não somente no oriente médio, mas em outras partes do globo, inclusive nos Estados Unidos. Tais eventos são fundamentais para entendermos o que se sucedeu anos depois, culminando no ataque terrorista de 2001. Com isso, devemos também destacar que, nas décadas anteriores ao ataque às torres gêmeas nos E.U.A, uma pauta moral provocou um choque de culturas, ou guerra das culturas³, criando terreno para que eclodisse um movimento religioso de embates que influenciou o mundo todo.

Habermas (2004a) debateu estas pautas morais em conferências na Alemanha. Posteriormente, a convite de autores⁴ nos Estados Unidos, outros debates entre os cidadãos religiosos e não religiosos foram discutidos, como a técnica genética, o aborto, a eutanásia, o uso de células embrionárias para fins terapêuticos e a eugenia.

² “Em 11 de setembro, a tensão entre sociedade secular e a religião explodiu de um modo inteiramente diverso” (HABERMAS, 2013, p. 135).

³ O movimento religioso com potencial poder influenciador na sociedade norte americana, que combinaria não somente uma ameaça exterior, mas também no interior da nação que mais representa a sociedade ocidental. (HUNTER, James Davison. *The Struggle to Define America*. New York: Basic Books, 1991).

⁴ No posfácio de *O Futuro da Natureza Humana*, durante duas semanas, tive o privilégio de colocar em discussão as teses sobre “O Futuro da natureza humana”, num colóquio coordenado por Ronald Dworkin e Thomas Nagel, intitulado *Law, Philosophy & Sococial Theory*.

Diante disso, Habermas (2014a), em *O Futuro da Natureza Humana*, trata da eugenia liberal, sem abandonar as primícias do pensamento pós-metafísico, destacando a importância do debate moral a nível religioso e conflitivo da *Fé e Saber* entre as igrejas e os porta-vozes das ciências. Esses debates têm sido enfrentados na justiça do seu país de origem e nos Estados Unidos⁵.

O autor, partindo do pensamento pós-metafísico e da secularização, discute, então, se seria possível uma eugenia do ponto de vista liberal e se essa eugenia não colocaria em xeque a dignidade humana. A Europa, que há anos tem uma “secularização”⁶ já bem definida, se viu em um dilema quando os seus cidadãos religiosos questionaram a manipulação genética a partir de suas visões religiosas que são justificadas por eles nos escritos da bíblia⁷ e na moral e ensinamentos da igreja, colidindo o pensamento secular e científico com o da religião.

Habermas (2013) dá ênfase a essas discussões fazendo parte do fenômeno da pós-secularização nas sociedades seculares, provocando sentimentos ambivalentes: de um lado, com o fortalecimento da religião e, do outro, com o desencantamento da religião. Para o autor, a própria ideia de secularização, definida na forma jurídica como tomada de posse dos bens da igreja e sua domesticação pelo poder secular, não teria surtido efeito, uma vez que a religião não desapareceu da vida pública, apenas provocou um desequilíbrio de forças no papel dos cidadãos religiosos.

Ainda de acordo com essa interpretação de secularização, para o autor, tal interpretação seria equivocada, pois só uma das partes sairia ganhando: os cidadãos não religiosos, afirmando ele a necessidade de uma cooperação de conteúdos da fé nos pressupostos de uma tradição das raízes religiosas que influenciaram o direito racional igualitário⁸. Para este fim, deve-se levar em conta o papel de senso comum do tipo civilizador ou um *Common sense* para não prejudicar o cidadão religioso, mas

⁵ Ronald Dworkin, em *Domínios da Vida*, enfatiza o enfrentamento no tribunal norte americano da controvérsia em torno, principalmente, do aborto, da eutanásia e das liberdades individuais. O problema seria interpretado a partir ponto de vista do direito à vida, da vida como sagrado e ainda com relação às liberdades individuais (DWORKIN, R. **Domínio da vida, aborto, eutanásia e liberdades individuais**. 2ª ed, São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009).

⁶ “Mesmo na Europa, onde a história levou séculos para encontrar uma atitude sensível diante da cabeça de Jano da modernidade, a “secularização”, conforme mostra a discussão em torno das técnicas genéticas, e biogenéticas, humanização das máquinas com inteligência artificial, manipulação, ainda é dominada por sentimentos ambivalentes” (HABERMAS, 2004a, p. 137).

⁷ Na controvérsia sobre como lidar com os embriões humanos, por exemplo, muitas vezes se remetem a Moisés 1,27: “Deus criou o homem à sua imagem, à imagem de Deus ele o Criou” (HABERMAS, 2004a, p. 24).

⁸ “Mas essa legitimação do direito e da política nos termos do direito racional se alimenta das fontes da tradição religiosa há muito tempo profanadas”. (HABERMAS, *Fé e Saber* p.14).

fortalecer uma identidade colaborativa, a exemplo da escolástica e sua teologia que colaborava com o desenvolvimento científico a partir das universidades fundadas na Europa.

Habermas (2013) destaca a importância do relacionamento entre ciência e religião, que é um marco cultural do ocidente. O impasse nessa colaboração por parte dos cidadãos religiosos só prejudicaria a própria religião, porque no Estado democrático de direito só merecem o predicado religiões “razoáveis” aquelas que se encostam nas leis e abandonam qualquer pretensão de discursos irracionais, como no fundamentalismo.

O Estado democrático de direito se contrapõe ao poder teocrático e ao direito divino, garantindo as liberdades individuais, mas não se opõe a uma identidade religiosa, com os seus limites, em que os seus cidadãos podem escolher e se associar a uma determinada igreja ou qualquer confissão de fé, bem como não ter nenhuma fé. Entretanto, o que se espera dos seus cidadãos, sejam eles religiosos ou não religiosos, é o respeito incondicional às leis de Estado. Diante disso, para o autor que segue o pensamento pós-metafísico, o Estado democrático de direito⁹ é fundamentado na soberania popular e nos direitos humanos, com sua base racional em um poder que se justifica sem a religião.

Essa identidade soberana e igualitária que é do tipo normativa não exclui a autodeterminação de seus cidadãos de escolher ter uma religião. De tal forma que os cidadãos que optarem por uma crença não perdem a sua cidadania, devendo eles se comprometerem com uma sociedade pluralista. Porém, para o autor, os cidadãos religiosos ainda nutrem de uma certa suspeita com relação ao Estado Liberal¹⁰, cuja interpretação de muitos crentes esvazia a sua fé com leis que entram em contradição

⁹ A autocompreensão do Estado de direito democrático formou-se no quadro de uma tradição filosófica que apela, exclusivamente, para uma razão “natural”, ou seja, para argumentos públicos que, de acordo com sua pretensão, são acessíveis da mesma maneira a todas as pessoas. 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. E isso permite, por outro lado, pensar a separação entre Igreja e Estado ao nível institucional. No âmbito de compreensão liberal, a qual serve de pano de fundo, a superação das guerras de religião e das querelas entre as confissões, que teve lugar no início dos tempos modernos, constitui um ponto de partida histórico; o Estado constitucional reagiu a esse fato neutralizando, de um lado, o exercício do poder, o qual se tornou independente de qualquer tipo de cosmovisão; de outro lado, ele abriu espaço para a autodeterminação democrática de cidadãos que passam a dispor e iguais direitos. (HABERMAS, Entre o Naturalismo e a religião, p. 135-136).

¹⁰ “É por isso que o Estado Liberal continua a despertar a suspeita, entre os fiéis, de que a secularização ocidental possa ser uma via de mão única em que a religião será marginalizada” (HABERMAS, 2004a, p. 15).

com as suas doutrinas, muitos deles também não concordam com o pluralismo de ideias.

Habermas (2004a), com essa discussão, pretende demarcar o papel dos cidadãos religiosos, justificando a partir de sua teoria comunicacional que o discurso religioso pode coexistir em uma sociedade pós-metafísica e secular, de forma que os cidadãos religiosos se comuniquem com os não religiosos através de cooperação. A cooperação fortalece a identidade democrática dos cidadãos religiosos, afastando a sua marginalização e ampliando as garantias de liberdade às comunidades religiosas.

Habermas (2004a) dá ênfase a essa cooperação partindo da tradução da linguagem para os ambientes secularizados, e exigindo o mesmo comportamento dos não crentes, preservando as mesmas condições de asseveração no debate de todos os envolvidos com igualdade de condições de posicionamento.

Portanto, partimos explicando os motivos de deliberarmos o papel da religião no espaço público segundo a visão habermasiana. Para isso, também é importante destacar que nos situaremos na sua ideia de modernidade como movimento racional e filosófico.

O desenvolvimento do trabalho parte da compreensão da relação saber e religião no espaço público. Temos como ponto de partida a teoria comunicativa do tipo racional e recorremos ao escopo teórico de Kant e Hegel como base de sustentação para a formação do pensamento do autor.

Para Habermas (2004a), a Modernidade com Kant e Hegel cumpre o seu papel de desenvolvimento da racionalidade e sua relação com a própria fé. Para o autor (2000), a modernidade também se alinha ao conceito de modernização de Weber como um conjunto de processos cumulativos, entre eles, a secularização. Este entendimento traz como conclusão que o processo de modernização não se dá do ponto de vista histórico e pontual que a sobrecarregava, colocando um fim, como pensam os pós-modernos.

Habermas (2000) declara que tem consciência da racionalidade pós-metafísica e dos desafios das visões de mundo do tipo religiosa nas discussões públicas, percebendo que a modernidade¹¹ é um projeto que não acabou. Para ele, a discussão religiosa ainda é persistente, mesmo com a modernidade e os pressupostos da racionalidade que romperam com a metafísica cristã. Por isso, sentimos a

¹¹ “*Modernidade - um projeto inacabado*” era o título de um discurso que pronunciei em setembro de 1980, quando recebi o Prêmio Adorno”, disse Habermas (2000).

necessidade colocarmos a fé e o saber como conteúdos pertinentes em uma sociedade pós-secular.

É neste sentido que a filosofia, a exemplo de Habermas, tem se voltado para a pragmática, ou seja, para questões do cotidiano e do mundo da vida, da linguagem e, mais recentemente, tem-se refletido sobre o tema da religião, de tal forma que, cada vez mais, somos envolvidos nas relações de fé e saber e nos problemas da vida prática, pela intersubjetividade que, segundo o próprio autor, com o avanço das discussões amplas, despertou também questões religiosas que estavam adormecidas. Para isto, Habermas (2000) parte da tradição Moderna no pensamento de Kant e de Hegel, a qual levamos em consideração no nosso trabalho para fundamentá-lo.

Kant (2000) acentua que o conhecimento parte do sujeito-objeto. Ele também traça limites metodológicos da religião e da moral distinguindo a sensação da sensibilidade do pensar e do conhecer. E é neste sentido que a modernidade desenvolveu a teoria do conhecimento aplicada às ciências da natureza, surgindo aí também o agir moral kantiano pautado na razão.

É Kant (2018a) que, também, na modernidade, demarca os limites entre a moral cristã (fé confessional) e uma moral racional, pois ele salientou que a religião teria conduzido a uma moralidade ligada aos aparatos exteriores, tais como: amuletos, dogmas, rituais, prescrições, entre outros, se transformado em “amarras” da fé.

Habermas (2013) afirma que Kant, ao mesmo tempo que buscou limitar a religião com a ideia de autonomia, também salvou o conteúdo da fé e que Hegel (2014a), por seu turno, traz à tona a ideia do absoluto, que não traça limites à razão, como em Kant, mas busca uma razão que toma para si mesmo. Hegel incorpora à filosofia a ideia de religião e um conteúdo positivo do cristianismo.

Para Habermas (2000), a filosofia de Hegel incorporou o conteúdo histórico do cristianismo com relação à morte do filho de Deus, na ideia do Absoluto que se incorpora na história, do outro e de si mesmo. Com isto, Hegel superaria o conteúdo religioso com o filosófico, não sacrificando a dimensão histórica de salvação.

Por conseguinte, Habermas (2000) analisa os mesmos pressupostos da fé e do saber que foram investigados por Kant e Hegel, mas buscando aprimorá-los para além do formalismo kantiano e do sujeito absoluto de Hegel, partindo da intersubjetividade da razão comunicativa e da razão descentralizada.

Seguiremos adiante descrevendo o nosso tema e situando a razão comunicativa diferente da razão centrada na subjetividade do tipo kantiana e da razão absoluta de Hegel. Essa discussão é importante para traçarmos a religião em sociedades pós-modernas e pós-seculares, a partir dos conceitos, dos modelos normativos de democracia e, por fim, da religião na esfera pública.

Diante disso, a racionalidade habermasiana e comunicativa também é uma razão descentralizada, pois leva em conta o mundo da vida com seus problemas práticos resolvidos na própria esfera pública. E, assim, para a melhor compreensão da nossa ideia, esta tese foi dividida em quatro capítulos, descrevendo o problema da seguinte forma:

No primeiro capítulo, apresentamos o discurso religioso na esfera pública que, segundo Habermas, tem se tornado algo recorrente e de bastante enfrentamento pelos que professam uma fé, ou, até mesmo, por aqueles que não professam nenhuma religião. O debate sobre a religião tem se difundido não só na esfera privada, mas também nos espaços públicos, como: escolas, universidades, casas legislativas e no poder executivo, tribunais de justiça, assim como, mais recentemente, nas redes sociais. Isso se dá de tal maneira que essas discussões têm atingido a sociedade civil na sua totalidade. Não há dúvidas de que a religião não pode ser mais desconsiderada na discussão pública, tendo em vista que sua influência no mundo ocidental e dito secularizado ainda persiste.

Ainda, segundo o autor, o fato da religião ter se tornado relevante nas discussões, sobretudo, após os ataques às Torres Gêmeas, não significa que outros problemas anteriores, como da técnica genética, não vinham sendo tratados, e até levantam vários questionamentos pertinentes. Sentimentos religiosos que pareciam adormecidos afloraram na forma de disputas jurídicas nos Estados Unidos com a manipulação genética, despertando também o fundamentalismo no ocidente por parte de grupos religiosos. O próprio Habermas (2007) enfatiza que o fundamentalismo¹², não obstante sua linguagem religiosa, é um fenômeno da modernidade.

Desse modo, Habermas (2013) anuncia uma nova mudança de paradigmas: os da fé e os do saber; de uma transformação a partir de uma racionalidade descentralizada, crítica e interpretativa da realidade que busca uma mudança a partir

¹² “Apesar de sua linguagem religiosa, o fundamentalismo é um fenômeno exclusivamente moderno” (HABERMAS, 2018a, p. 2)

do mundo secularizado que emancipou o ser humano, mas com uma mediação da racionalidade comunicativa que se liga às sociedades pós-seculares.

No segundo capítulo, partimos do problema do saber e da fé em Kant (2000), em que mostramos como o criticismo kantiano procurou limitar o papel da religião com o seu racionalismo, e que a modernidade prossegue com o discurso religioso, mesmo com a secularização acentuada. Kant (2000) critica a posição da religião e, de forma metodológica, a impõe limites, como nas provas da existência de Deus, utilizando da razão e da lógica para refutá-las. Segundo Kant (2000), tais provas cosmológicas e ontológicas são tidas como antinomias da razão e são atacadas com veemência por ele.

A metodologia de Kant (2000) tem por objetivo assegurar a razão pública e garantir ao próprio sujeito as suas liberdades de pensar e agir, resultando em uma reviravolta do pensamento e também da moral racional que são a base do pensamento pós-metafísico.

No terceiro capítulo, trataremos da questão da intersubjetividade em Hegel que se contrapõe ao pensamento kantiano e sua razão monológica, uma vez que a teoria comunicativa habermasiana se afasta do sujeito preso em si e parte da ideia de sujeito-sujeito. Segundo Habermas (2014a), para se contrapor a Kant, o jovem Hegel refletiu sobre o papel da religião e da sua positividade no judaísmo e cristianismo, de onde Kant partiu com a sua racionalização da moral cristã. Hegel tentou elevar a religião à consciência de um povo com a ideia de um espírito absoluto de si para si e não preso em si como compreendia a razão kantiana.

Hegel, segundo Habermas (2014a), lançou a metacrítica contra o pensamento de Kant e sua razão transcendental, buscando superá-la com sua razão absoluta. Porém, Habermas conclui que Hegel não conseguiu ter êxito em vista da sua própria ideia de razão absoluta, que mais se aproxima do pensamento kantiano do que se distanciava. Ainda assim, é importante traçar os paralelos entre Kant e Hegel como fundamentais para estabelecer um comparativo com razão comunicativa e o esforço para uma razão pública que integre a linguagem religiosa.

Entretanto, de acordo com Habermas (2014a), Hegel se viu em um dilema com relação à própria racionalização e avanço do mundo secular que, aparentemente, o fez abandonar a sua ideia de religião do povo. Com a modernidade acentuada, o projeto de religião do povo não mais foi retomado de forma explícita, ainda que, no livro *Fenomenologia*, ele tenha ligado a religião à consciência de si no mundo.

Por fim, no quarto capítulo apontamos o modo como Habermas segue um caminho diferente a partir da razão comunicativa dos percorridos por Kant (razão transcendental) e de Hegel (razão absoluta). A razão transcendental limita-se a uma razão *solipsista*, ou seja, centrada no sujeito egocêntrico, ao passo em que o sujeito absoluto, em Hegel, caiu na mesma armadilha do racionalismo kantiano.

Habermas (2014a) expõe a metacrítica de Hegel contra Kant e a tentativa de ultrapassar os limites da subjetividade e racionalidade kantiana. É nesse sentido que a metacrítica contra Kant se torna inconsistente, até porque Hegel se rende à razão absoluta.

Habermas (2000), ciente da importância de Kant e Hegel para a modernidade, ao mesmo tempo busca desenvolver suas próprias ideias e, influenciado por Apel e sua teoria cognitiva da linguagem, tem um enorme interesse em aprimorá-la. Assim, a teoria da razão comunicativa, que também se liga à razão pública de Kant e à ideia da intersubjetividade de Hegel, busca traçar limites ao racionalismo e, ao mesmo tempo, desenvolver uma razão comunicacional que é fundamental para entendermos a discussão da religião na esfera pública.

Portanto, não nos interessa apenas os aspectos formais da racionalidade kantiana, mas, em maior medida, uma teoria da linguagem que, a exemplo da habermasiana, discuta a questão da religião a partir da perspectiva de cidadãos de Estado (*Staatsbürgerinnen*). E é justamente o conflito entre cidadãos religiosos e não religiosos que interessa a Habermas e o leva a abordar e tratar o tema da religião no espaço público.

Assim, partimos demonstrando o papel da religião no espaço público em sociedades amplamente secularizadas, mas que, nessa mesma sociedade, existe um recrudescimento de ambientes pós-seculares, exigindo uma maior reflexão e uma saída.

A saída encontrada por Habermas foi a do discurso prático mediado pela sua teoria da ação comunicativa que foca nos aspectos da intersubjetividade de Hegel, para solucionar problemas e conflitos que exigem a discussão pública kantiana, a fim de se chegar ao consenso por meio da ideia de melhor argumento.

Ao concluirmos nosso trabalho, destacamos também os limites da “saída de Habermas” para a problemática da religião no espaço público, embasada na teoria da ação comunicativa do tipo racional, pois é deficiente considerar que os problemas

advindos da religião possam ser solucionados sob o prisma da razão puramente comunicativa, o que levaria o próprio Habermas a cair na formalidade da sua teoria.

E, assim, devemos destacar que, para a formação de uma teoria comunicacional, é importante se distanciar da formalidade decisória, por isso reafirmamos o papel da intersubjetividade e da ideia de reconhecimento (*Anerkennungstheorie*) do outro, ampliando o debate no espaço público aos cidadãos religiosos e não religiosos que devem ser incluídos com as mesmas oportunidades e tendo os seus direitos preservados. Com isso, o reconhecimento do outro só amplia a racionalidade comunicacional e melhor possibilita a tradução da linguagem religiosa para os espaços seculares, ou de uma tradução dos seculares para o espaço religioso.

2 A MOTIVAÇÃO E DELIBERAÇÃO COMO FUNDAMENTO PARA A DISCUSSÃO DA RELIGIÃO EM SOCIEDADES PÓS-SECLARES E SECLARES

A secularização¹³, a que tudo indica, não conseguiu diminuir a influência da religião no mundo ocidental e, no campo da moral, ela poderia ser de grande contribuição na formação de valores. Não teria sido a tentativa do iluminismo de se sobrepôr, com seus valores humanísticos puramente seculares, à influência da religião, algo contraditório? Acaso não seriam valores como a solidariedade e a compaixão ao próximo também características do cristianismo?

O fato é que existem processos de pós-secularização¹⁴ no interior de sociedades secularizadas com o fortalecimento da linguagem religiosa, o que, naturalmente, envolve questões de saber e fé, bem como pretensões de validade inerentes a estes processos. O que se pensava anteriormente com a secularização seria uma mitigação gradual da religião da sociedade, o que não pode ser constatado, pois a mesma permanece a influenciar ativamente até mesmo a política. Afinal, o que seria uma pós-secularização? Para Vasconcelos (2015), Habermas define a sociedade pós-secular da seguinte forma:

Mas o que Habermas quer dizer quando define a sociedade hodierna como pós-secular? No centro do processo de secularização moderno está o fim do domínio religioso sobre a esfera mundana. Cada vez mais a religião é posta para fora da esfera pública social. Ocorre o

¹³Para ser conciso, nós não vemos um enfraquecimento geral das crenças ou práticas religiosas, ou na associação a organizações religiosas, certamente não em uma escala global, e nem em todas as sociedades ocidentais ou modernas (mais proeminentemente, nem nos Estados Unidos, a famosa anomalia americana) (BADER, Veit. *Post-Secularism Or Liberal- Democratic Constitutionalism?*, 2012, p. 11).

To be concise, we do not see a general decline of religious beliefs or practices, or in membership in religious organisations, certainly not on a global scale, and also not in all Western or modern societies (most prominently not in the United States, the famous American anomaly) (BADER, Veit. **Post-Secularism Or Liberal-Democratic Constitutionalism?**, 2012, p. 11).

¹⁴ Habermas propõe três razões para “podermos chamar sociedades secularizadas de pós- ‘seculares’: (a) o entendimento secular do mundo perde “qualquer sabor de triunfo”, a certeza secularista que a religião desaparecerá mundialmente no curso da modernização está perdendo seu espaço”; (b) ‘a religião mantém uma influência e relevância pública’ ‘na arena política e na cultura’, ou até mesmo “ganha influência... também dentro das esferas públicas nacionais”; (c) a contínua imigração de países com ‘bases culturais tradicionais’. (BADER, Veit. *Post-Secularism Or Liberal-Democratic Constitutionalism?*, 2012, p. 14).

Habermas proposes three reasons ‘why we can term secularized societies ‘postsecular’’: (a) the ‘secular understanding of the world’ loses ‘any triumphal zest’, the ‘secularistic certainty that religion will disappear worldwide in the course of modernisation is losing ground’; (b) ‘religion maintains a public influence and relevance’ ‘in the political arena and the culture’, or is even ‘gaining influence ... also within national public spheres’; (c) continued immigration from countries with ‘traditional cultural backgrounds’. (BADER, Veit. **Post-Secularism Or Liberal-Democratic Constitutionalism?**, 2012, p. 14).

enfraquecimento da Igreja e a transferência de seus bens para o Estado. Segundo Knapp, o enfraquecimento da Igreja [*Entkirchlichung*] traz consequências positivas como o aumento da liberdade individual, a ciência moderna e, graças à mediação do Estado secular, a contenção de conflitos religiosos. Em muitos, criou-se a expectativa do fim da religião. O que não aconteceu. Na atualidade, constatamos um interesse crescente nas questões religiosas, sobretudo na atuação da religião na esfera pública social. É no interior desse contexto que Habermas fala de uma sociedade pós-secular. Mas há outros fenômenos sintomáticos. (VASCONCELOS, 2015, p. 228).

Mas, mesmo em processo de pós-secularização, com a influência das instituições de Estado, deve-se haver uma neutralidade no que diz respeito às visões de mundo das comunidades tradicionais, cabendo-lhes também garantia do pluralismo de opiniões, de uma abertura para o diálogo e o respeito com os que professam a fé, tendo como consequência o fortalecimento da própria democracia. No entanto, os custos para cada lado parecem ser bastante desiguais, porquanto, aparentemente, exige-se mais dos crentes que façam uma tradução de sua fé e dividam a sua identidade, sendo essa cobrança em relação aos cidadãos secularizados nitidamente menor.

Por conseguinte, faz-se necessário o seguinte questionamento com relação à secularização: Onde um Estado amplamente secularizado buscaria as fontes para sustentar sua moralidade? Segundo Habermas (2013), o questionamento que foi formulado por Wolfgang Böckenförd, em meados dos anos 60, ainda faz sentido. O problema posto infere no sentido de: *será que o Estado liberal secularizado se alimenta de pressupostos normativos que ele não consegue garantir por si mesmo?* O questionamento sugere que os efeitos da secularização deixaram lacunas para uma revisão no caminho da pós-secularização, sem, é claro, perder de vista o que essa perspectiva representa também para o pensamento pós-metafísico. É neste viés que o próprio estado constitucional deveria manter seus aspectos normativos próprios sem interferência de visões do tipo religiosa.

Entretanto, também não descartamos que linguagens religiosas são autônomas e possuem suas visões éticas e que poderiam fornecer uma carga normativa comum a todos, podendo ser absorvida pelas instituições de estado. Nessa perspectiva, Rawls (2016) demonstrou o pluralismo como fator unificador da política

com sua teoria da justiça¹⁵. Para ele, a questão é como manter a harmonia em uma sociedade plural, que exige dos estados constitucionais uma neutralidade diante do próprio pluralismo e as visões de mundo e do tipo religiosa ou, como ele chama, de opiniões abrangentes.

É nesse contexto que analisamos a abordagem habermasiana com relação à religião no espaço público, a qual envolve disputas no âmbito da política e do estado democrático de direito. Para Habermas e Ratzinger (2007, p. 17), a religião se insere na dimensão dialógica e da própria convivência: “o tema do diálogo giraria em torno das ‘bases morais pré-políticas de um Estado liberal’, ou seja, os interlocutores procurariam concentrar-se na fundamentação de uma sociedade voltada para a dignidade humana”.

O diálogo não pode ser menosprezado, sobretudo porque o conteúdo moral do cristianismo foi a base das sociedades pré-políticas. Dessa maneira, é fundamental que haja um esforço por parte de todos os envolvidos no discurso, como os *Staatsbürgerinnen*, ou cidadãos do Estado, para traduzirem a linguagem religiosa, assim como pelos *Nichtstaatsbürgerinnen*, ou seja, cidadãos religiosos, de também assimilar a linguagem secular dos cidadãos do estado e de também traduzirem sua linguagem religiosa, cumprindo, assim, os pressupostos de cooperação previstos no estado de direito democrático, de modo que os indivíduos envolvidos no debate tracem um caminho de reconciliação entre fé e saber, dois elementos fundamentais no pensamento Ocidental.

Ainda que o divórcio entre religião e razão na modernidade, de um lado, tenha ganhado força com o fenômeno da secularização, resultando em transformações técnicas, científicas e políticas, transformações estas advindas do Esclarecimento (*Aufklärung*) e da separação igreja e Estado; do outro lado, esse fato também possibilitou uma fissura no pensamento moderno e na separação entre razão e metafísica cristã descrita em Kant (2002). Porém, essa separação não foi o suficiente

¹⁵ Essa teoria foi inaugurada por John Rawls em 1971 com o livro *Uma Teoria da Justiça*. Rawls busca elaborar um liberalismo democrático que cumpra as demandas tanto de liberdade como de igualdade. Há duas questões que Chantal considera particularmente relevantes. Primeiro, o ‘liberalismo político’ advogado por Rawls, que é político, não metafísico, e independente à visões compreensivas. (ABEDIN, Jaynal. *Relationship between Secularism and Democracy: Liberal View*, 2019, p. 47). This theory was inaugurated by John Rawls in 1971 with the book of *A Theory of Justice*. Rawls wants to elaborate democratic liberalism which meets the claims of both liberty and equality. There are two issues which Chantal take to be particularly relevant. First, the ‘political liberalism’ advocated by Rawls, which is political, not metaphysical, and independent of comprehensive views. (ABEDIN, Jaynal. *Relationship between Secularism and Democracy: Liberal View*, 2019, p. 47).

para uma fissura do pensamento religioso no mundo ocidental, mesmo após a vitória da racionalidade pós-metafísica. Vale ressaltar que o próprio Kant (2002) desenvolve a autonomia dos temas racionais separados da fé, buscando salvaguardar os conteúdos da fé através dos princípios da moral e da própria solidariedade.

Segundo Vasconcelos (2015),

Na época metafísica, as pessoas eram chamadas a adotar posições morais que, não necessariamente, haviam escolhido. Em caso de resistência do indivíduo, uma ação conjunta entre Estado e Igreja fazia com que ele retornasse ao *iter rectum*. O mundo liberal pôs fim a isto, abolindo a ideia de “substância pré-política”. No nível coletivo, pretendeu-se instaurar a autonomia política dos cidadãos. Quanto à solidariedade, vale destacar que, na sociedade antiga, ela não era escolhida pelo sujeito, ao contrário, era imposta pelo grupo. Por sua vez, a solidariedade moderna é fruto da decisão do indivíduo. Ela é fruto da consciência decisória do indivíduo. Habermas defende que ela trabalha com dois princípios: o de participação e o de descentralização. Segundo o filósofo de Dürseldorf, este regime de produção da decisão, fundado sobre a troca de palavras, reaproxima os seres. Ele lembra que o projeto kantiano é de instaurar uma comunidade moral, na qual os homens não aceitarão ser livres sem que os outros também o sejam. (VASCONCELOS, 2015, p. 231).

O pensamento político e pós-metafísico de Habermas (2007) tem reafirmado o papel da religião na esfera pública e nos levado a também partir em diversas de suas reflexões sobre o desempenho da religião no Ocidente. A razão comunicativa abre caminho para os pressupostos de uma maior interatividade entre os sujeitos, tornando-se até a marca de seu próprio pensamento. Isso despertou também o interesse e as reações de outros pesquisadores e pensadores com interesse nessas questões.

Neste aspecto, Oliveira (2000) compreende a sociedade moderna como marcada profundamente pelo desacoplamento do saber e da religião. A secularização teria uma vitória sobre os aspectos da fé e da religião, por outro lado essa mesma mitigação dos aspectos transcendentais deixa lacunas, principalmente, no campo da moral. Para Oliveira (2000, p. 131), num mundo fragmentado, “a religião deixa de ser a fonte exclusiva a fornecer o saber necessário para o homem situar-se no mundo: vivemos agora numa concorrência entre os diferentes sentidos em que se fragmentou a visão unitária do mundo”.

Assim, as motivações para um discurso religioso na esfera pública se dão pelo fato da diversidade de opiniões que podemos chamar de o fato do pluralismo. O fato do pluralismo de opiniões ou de ideias, inclusive as religiosas, foi uma das conquistas das democracias modernas, mas o debate numa perspectiva do papel da religião e sua influência na política tem sido uma das preocupações na atualidade, porque um discurso fundamentalista crescente coloca em perigo a democracia. Habermas, sensível a essa problemática, busca fazer uma discussão sobre o tema, abrindo caminhos para investigarmos o fenômeno religioso na esfera pública. Ele sabe que o problema exige uma reflexão aprofundada do assunto. Portanto, é inegável, nos nossos tempos, uma tendência da religião para fundamentalismo, isso dificulta o diálogo com o diferente.

O episódio 11 de setembro de 2001 – ataques ao *World Trade Center* nos EUA – marcou profundamente a sociedade ocidental contemporânea, pois reabriu a discussão em torno das questões religiosas no espaço público. Grupos islâmicos foram acusados de promover o terror e o fundamentalismo (HABERMAS, 2006).

Habermas (2007) já tinha percebido uma ascensão da religião no cenário político, pois as tradições religiosas e comunidades de fé vêm crescendo e o terrorismo vem tomando força e se tornado global. Em suas palavras:

Desde a virada de 1989/90, tradições religiosas e comunidades de fé adquiriram, inesperadamente, importância política. Temos em mente, acima de tudo, os tipos de fundamentalismo que surgem, não somente no Oriente Médio, mas também nos países da África, no Sudeste da Ásia e no subcontinente da Índia. Eles inserem-se, eventualmente, em conflitos nacionais e éticos constituindo, hoje em dia, uma espécie de incubadora de unidades descentralizadas de um terrorismo que opera a um nível global, opondo-se aos melindres produzidos pela civilização ocidental tida como superior. Mas há outros fenômenos sintomáticos. (HABERMAS, 2007, p. 129).

Os sintomas do fundamentalismo descritos anteriormente nos mostram as dificuldades do diálogo entre visões de mundo concorrentes na esfera pública. Para o autor, a única forma de manter o diálogo com a religião seria uma efetiva colaboração entre cidadãos religiosos e não religiosos, mantendo as identidades democráticas. Ele fortalece as identidades democráticas através da ideia de racionalidade comunicativa, ideia essa que é fundamental para compreendermos o seu conceito de democracia.

A razão comunicativa na democracia funciona da seguinte forma: gera discussões públicas entre os cidadãos religiosos e não religiosos, com a finalidade de se chegar aos consensos, tendo como parâmetro o melhor argumento. No entanto, para as discussões no campo da religião e da fé, essas discussões são extremamente limitadas e podem surgir problemas na forma de argumentação do melhor argumento. Entretanto, na *Dialética da Secularização: Sobre razão e religião*, os protagonistas da discussão, Habermas e Ratzinger, têm pontos de intercessão.

Para isso, eles ratificam uma ideia de ética da convivência e o tema gira em torno das chamadas “bases morais pré-políticas de um Estado liberal”. A discussão para se chegar a um acordo partiria do pressuposto da própria fundamentação de uma sociedade voltada para a ideia de dignidade humana, e isso, para Ratzinger (2007), manteria o mundo unido. Com isso, tanto as razões seculares quanto as religiosas estariam em comum acordo dentro do espaço público. Mesmo com visões de mundo distintas, eles chegam a um consenso. Para Habermas (2007), o fundamento desse diálogo se encontra na razão prática e num pensamento secular pós-metafísico, já para Ratzinger (2007), diz respeito à própria realidade do ser humano sob a perspectiva do criador, realidade essa que é anterior até mesmo a qualquer tipo de determinação racional de uma comunidade.

Ainda para compreendermos melhor a democracia habermasiana, outro conceito que far-se-á necessário é o de esfera pública. A categoria de esfera pública é o lugar do diálogo, das discussões públicas e dos temas mais variados, não podendo ficar de fora, assim, as questões religiosas. Tais questões foram incluídas no debate público, pelo simples fato de envolverem os cidadãos religiosos e além de que eles também buscam posições de poder reafirmando seu *status* de cidadãos. No entanto, essas disputas entre os cidadãos religiosos e não religiosos provocam problemas na democracia, gerando discussões sobre os limites da religião na esfera pública.

A esfera pública amplia as oportunidades para a deliberação que envolve todos os interessados. Essa justificativa de ampla oportunidade está devidamente ligada à concepção de democracia deliberativa, que busca aperfeiçoar os modelos políticos do republicanismo de Rousseau (1983) e do liberalismo de Locke (1983), procurando ser uma visão mais realista. Habermas (2004b) amplia a definição de democracia, tomando como base a política procedimental e ainda toma elementos do liberalismo e republicanismo. Por isso, a democracia deliberativa vai fomentar, na esfera pública, várias discussões e, entre elas, a religiosa. A democracia deliberativa consegue

equacionar os problemas do liberalismo que se afasta da democracia propriamente dita, assim como o republicanismo.

Abedin (2019) explica,

Habermas critica ambas as concepções liberal e republicana de democracia. Democracia na visão liberal é um sistema de instituições que agrega a vontade coletiva de todos os cidadãos em blocos proporcionalmente representativos e a traduz na política que acerta ou sintetiza de acordo. Ele diz, “democracia requer que um regime exista, e assim a visão liberal nunca será verdadeiramente democrática. Governo sob a visão republicana é essencialmente teleológico: o papel fundamental das instituições políticas na sociedade não é o de guardiões do mercado, mas de mecanismos que gerem a mudança social.” Jürgen Habermas sugere que a democracia seja alcançada através do estabelecimento de uma esfera deliberativa formal, esterilizada das desigualdades do poder contidas dentro da sociedade como um todo, na qual indivíduos alcançam um consenso normativo baseado tão somente nos princípios da razão. (Abedin, Jaynal, 2019, p.47).¹⁶

Portanto, para melhor refletir sobre a motivação e deliberação da religião no espaço público, partiremos dos seguintes aspectos: a esfera pública burguesa e a liberdade religiosa; a democracia deliberativa, o espaço público, a religião e a secularização, e pós-secularização na esfera pública.

2.1 Esfera pública burguesa e a religião

Habermas (2003a), em a *Mudança Estrutural da Esfera Pública*, reflete o espaço público como categoria burguesa que tinha como principal objetivo abrir caminho para as discussões públicas. Essas discussões mudaram, de forma acentuada, a própria forma de lidar com a política e a ideia de privado e do público.

A ideia de espaço público burguês fortalece os princípios do liberalismo político e a visão do Estado liberal. Esses princípios são kantianos, pois enfatizam o uso da

¹⁶ Habermas critiques both the liberal and republican conceptions of democracy. Democracy in the liberal vision is a system of institutions which aggregate the collective will of all citizens into proportionally representative blocs and translates it into the policy that compromises or synthesizes accordingly. He said, “Democracy requires that a polity exist, and thus the Liberal vision will never be truly democratic. Government under the Republican vision is essentially teleological: the fundamental role of political institutions in society is not as guardians of the market but as mechanisms for generating social change.” Jürgen Habermas suggests that democracy be attained through the establishment of a formal deliberative sphere, sanitized of the power inequalities contained within society as a whole, in which individuals reach a normative consensus based on the principles of reason alone. (Abedin, Jaynal, 2019, p.47).

razão pública que possibilita aos indivíduos racionais autonomia para agirem em busca do bem comum.

O espaço público é constituído pela burguesia. Ela buscava influenciar a sociedade desde os séculos XIII e XIV, principalmente em algumas cidades da Itália e parte da Europa. Os burgueses, com o seu comércio e a economia, ambicionavam também o poder administrativo e político, conseqüentemente adquiriram direitos e privilégios. O poder econômico da burguesia funcionava como barganha nos acordos políticos e administrativos.

Para Habermas (2003a), os interesses burgueses ampliam os debates públicos e devem envolver o máximo possível de pessoas. Com as tomadas de decisões, buscavam-se chegar ao consenso em assuntos ligados à política, à economia e à religião. O que está em jogo é a ampliação dos debates públicos que fortalece o poder comunicativo dos cidadãos. Nesse sentido, o espaço público tem um maior alcance de inclusão de todos, pois uma esfera pública que exclui grupos ou pessoas por suas afinidades políticas e religiosas perderia sua razão de o ser.

Essa categoria de esfera pública burguesa deve ser inclusiva e livre, dando iguais capacidades dialógicas para todos. Ela, inclusive, abre caminho para o fortalecimento, ainda maior, do princípio de amplo acesso à deliberação pública, como assevera o autor:

A esfera burguesa se rege e cai com o princípio de acesso a todos. Uma esfera pública da qual certos grupos fossem excluídos, não é, apenas, digamos, incompleta: muito mais, ela sequer é uma esfera pública. Aquele público, que pode ser sujeito do Estado de Direito burguês, entende, então, também a sua esfera como sendo pública neste sentido estrito: antecipa, em suas considerações, a pertença, por princípio, de todos os homens a ela. Simplesmente o ser humano, ou melhor, pessoa moral, também é o homem privado individual. (HABERMAS, 2003a, p. 105).

O espaço público habermasiano garante as plenas liberdades aos cidadãos religiosos, lhes confere o direito de se posicionarem e defender suas ideias. Assim, os religiosos não podem ser excluídos do espaço público por suas convicções de fé, no entanto, eles devem obedecer às leis e ao poder constituído democraticamente. John Locke defende essa ideia de liberdade religiosa na *Carta acerca da Tolerância* (1983):

O que ficou dito acerca da tolerância mútua de pessoas que divergem entre si em assuntos religiosos vale igualmente para as diferentes

igrejas que devem se relacionar entre si do mesmo modo que as pessoas: nenhuma delas tem qualquer jurisdição sobre a outra, nem mesmo quando o magistrado civil – o que ocorre – pertence a esta ou aquela igreja, já que o governo não pode outorgar qualquer novo direito a igreja nem a igreja ao governo civil. (LOCKE, 1983, p. 9).

O liberalismo político ainda defende a tolerância religiosa, mas deve ser imparcial com relação às escolhas religiosas, não defendendo uma única religião, pois deixa a cargo de seus cidadãos fazer suas devidas opções. As constituições liberais garantem direitos de associação em igrejas, sindicatos, partidos políticos, clubes filantrópicos, mas também conferem direito de quem não quiser professar religião, lhes dando maior autonomia. E é nesse sentido que a política habermasiana ampliou as ideias de autonomia pública e privada dos cidadãos com a racionalidade comunicativa e com o terceiro modelo de democracia, que ele denominou de deliberativa.

Nessa perspectiva das próprias liberdades políticas a religião assume, também, um papel de relevância dentro do espaço público. Para Habermas (2007), as religiões mundiais também corroboram para a formação das sociedades com suas visões de mundo. Seus conteúdos de verdades podem ser aproveitados para a contribuição da moral, quando se esforçam para traduzir a sua própria linguagem. Ainda, segundo esse ponto de vista, a democracia deve aprender com a contribuição das três grandes religiões monoteístas. *“Como reconstruir um mundo de relações interpessoais legítimas? Para Habermas, a democracia tem o que aprender com as três religiões monoteístas, isto é, o Judaísmo, o Cristianismo e o Islã”* (VASCONCELOS, 2015, 232-233). Seguindo este fio condutor do pensamento habermasiano, as religiões não podem ser excluídas dos debates públicos, devido ao fato de que sociedades democráticas são ordenadas pelo fato o pluralista.

Panotto (2013) reforça este ponto de vista,

Essas mudanças no fenômeno religioso contemporâneo respondem às transformações do próprio campo sócio-político atual. Hoje vislumbramos uma forte pluralização desse espaço, que por sua vez responde à redefinição que a mesma prática política e suas instituições tradicionais receberam. “O político” hoje não está apenas nas mãos dos Estados nacionais, dos partidos ou de certas instituições tradicionais do campo. A emergência de movimentos sociais, dos indignados, de organizações representativas de minorias sociais, étnicas ou sexuais, entre outros, evidencia a visibilidade de novos sujeitos políticos e a criação de um cenário plural, que inscreve

esta dinâmica num jogo de tensões e negociações constantes que circunscrevem e nomeiam o público. As comunidades religiosas também são, nesse sentido, sujeitos políticos centrais atuantes em meio a esse contexto. (Panotto, 2013, p.32-33)¹⁷

Conforme Habermas (2004b), somos conduzidos por esse pensamento de uma democracia participativa e pluralista, da inclusão da religião no espaço público. Também salientamos que a teoria política refletida em nosso trabalho é do tipo procedimental e, com base no direito, também é normativa, porque toma como base os outros modelos de democracia, como o liberalismo e republicanism. A política deliberativa pretende ser mais realista do que esses modelos, pois ela envolve os próprios sujeitos nos discursos práticos do cotidiano em questões dentro do espaço público, levando a acordos e tomadas de decisões na perspectiva do melhor argumento, tendo como *médium* o direito.

2.2 Modelos normativos de democracia e a religião

Habermas (2004b) desenvolveu um terceiro modelo procedimental de democracia deliberativa que se contrapõe ao liberalismo e ao republicanism, porque pretende ser mais realista e amplamente fundamentado. A democracia deliberativa funciona em condições para que os cidadãos utilizem suas faculdades argumentativas e respeitem as regras do jogo democrático, como os procedimentos do direito, por isso ela consegue ser mais realista e consensual com a prática religiosa e de outras visões de mundo no espaço público. Observando essas condições é que, de fato, podem-se atingir os resultados de uma maior participação dos cidadãos do Estado (*Staatsbürger*). Podemos entendê-la assim:

As condições para uma participação bem sucedida na prática comum da autodeterminação definem o papel de cidadão de Estado: os cidadãos devem respeitar-se reciprocamente como membros de sua

¹⁷ Estos cambios dentro del fenómeno religioso contemporáneo responden a las transformaciones del mismo campo socio-político vigente. Hoy avizoramos una fuerte pluralización de dicho espacio, que responde a su vez a la resignificación que ha cobrado la misma práctica política y sus tradicionales instituciones. «Lo político» en la actualidad no sólo está en manos de los Estados nacionales, los partidos o ciertas instituciones tradicionales del campo. La emergencia de los movimientos sociales, los indignados, organizaciones representantes de minorías sociales, étnicas o sexuales, entre otras, evidencia la visibilización de nuevos sujetos políticos y la creación de un escenario plural, que inscribe esta dinámica en un juego de tensiones y negociaciones constantes que circunscriben y nominan lo público. Las comunidades religiosas también son, en este sentido, sujetos políticos centrales activos en medio de este contexto. (Panotto, 2013, p.32-33)

respectiva comunidade política, dotados de direitos iguais, apesar de seu dissenso em questões envolvendo convicções religiosas e visões de mundo; sobre esta base de uma solidariedade de cidadãos de Estado, eles devem procurar, quando se trata de questões disputadas, um entendimento mútuo e motivado racionalmente, ou seja, eles são obrigados a apresentar uns aos outros bons argumentos. (HABERMAS, 2007, p. 137).

O modelo deliberativo se apoia nas capacidades racionais dos indivíduos, por meio de uma razão comunicativa, preservando as liberdades individuais, mas, ao mesmo tempo, se afasta do mercado que torna a ação do cidadão na vida pública secundária. Com relação ao republicanismo, a democracia deliberativa se aproxima pela ideia de poder coletivo e, ao mesmo tempo, se afasta por não se centralizar nas virtudes dos cidadãos que impõem uma carga moral pesada demais aos cidadãos.

Tais diferenças estão também nas capacidades comunicativas dos cidadãos, segundo a democracia deliberativa, não na busca dos interesses particulares ou privados dos liberais ou uma de sociedade homogênea tal qual os republicanos. Nesse sentido, Habermas (2004) assevera:

O terceiro modelo de democracia que me permito sugerir baseia-se nas condições de comunicação sob as quais o processo político supõe-se capaz de alcançar resultados racionais, justamente por cumprir-se, em todo seu alcance, de modo deliberativo. Quando se faz do conceito procedimental da política deliberativa o cerne normativamente consistente da teoria sobre a democracia, resultam daí diferenças tanto em relação à concepção republicana do Estado como uma comunidade ética, quanto em relação à concepção liberal do Estado como defensor de uma sociedade econômica. Ao comparar os três modelos, tomo como ponto de partida a dimensão da política que nos ocupou até o momento: a formação democrática da opinião e da vontade que resulta em eleições gerais e decisões parlamentares. Segundo a concepção liberal, esse processo apenas tem resultados sob a forma de arranjos de interesses. As regras de formação de acordos desse tipo – às quais cabe assegurar a justiça e a honestidade dos resultados através de direitos iguais e universais ao voto e da composição representativa das corporações parlamentares, suas leis orgânicas etc. – são fundamentadas a partir de princípios constitucionais liberais. Segundo a concepção republicana, por outro lado, a formação democrática da vontade cumpre-se sob a forma de um autoentendimento ético; nesse caso, a deliberação pode se apoiar quanto ao conteúdo em um consenso a que os cidadãos chegam por via cultural e que se renova na rememoração ritualizada de um ato republicano de fundação. A teoria do discurso acolhe elementos de ambos os lados e os integra no conceito de um procedimento ideal para o aconselhamento e tomada de decisões. (HABERMAS, 2004, p. 286).

A democracia deliberativa está fundamentada na teoria do discurso que é formada por processos mútuos de entendimento entre os indivíduos racionais na esfera pública. Essa ética discursiva fortalece as organizações e as instituições públicas e privadas, mantendo o diálogo com o poder institucionalizado. A ética do discurso se relaciona com os chamados discursos institucionalizados que são originários do poder administrativo e econômico do Estado, e o discurso tem como finalidade influenciar a política institucionalizada nas decisões que acontecem nas casas legislativas, executivas e judiciárias.

É nesse sentido que, na democracia deliberativa, os sujeitos do discurso assumem o papel de cidadãos do Estado, se tornando fundamental para a formação da participação política, pois seus discursos influenciaram a política institucionalizada nas casas legislativas e do executivo. Sua participação transcende a escolha de seus representantes e não se limita em uma liberdade puramente subjetiva. Em contrapartida, no modelo liberal, a natureza do processo político se dá com o intuito da busca do *status* do cidadão, uma vez que eles adquirem direitos políticos com suas liberdades puramente subjetivas, sendo a atribuição do Estado apenas a defesa dos interesses individuais.

Os cidadãos irão assegurar a manutenção do poder pelo voto, que, no modelo liberal, funciona semelhante às estruturas do mercado, tendo como característica a livre concorrência e a venda de mercadorias ou produtos. Os republicanos interpretam os direitos como objetivos, por isso valorizam a autodeterminação política de seus cidadãos.

O debate sobre o papel dos cidadãos foi retomado nos Estados Unidos, envolvendo, de um lado, os comunitaristas ou republicanos e, do outro, o liberalismo. O debate tinha como principal embate a questão em torno da primazia do justo sobre o bem. Entre os críticos do liberalismo, está MacIntyre. Ele é representante da corrente comunitarista, critica o liberalismo e a teoria da justiça de Rawls, porque, segundo ele, a teoria rawlsiana se torna abstrata e foge da realidade. Para MacIntyre (2007), a teoria da justiça de Rawls (2008) seria uma concepção que não se apoia em nenhuma doutrina moral ou crença particular. A teoria da justiça rawlsiana busca neutralidade no sentido de não favorecer qualquer concepção particular, no entanto, impõe aos cidadãos religiosos regras sem levar em conta seus aspectos culturais.

A ideia comunitária põe em dúvida essa abstração com relação à igualdade e à liberdade, por isso os comunitaristas acusam Rawls de querer universalizar sua

teoria da justiça que não leva em consideração as características culturais de cada comunidade. Os princípios universais de justiça negam as bases morais que estão na política e não na filosofia. Essas ideias liberais fortalecem a visão individualista de mercado e põe em risco a vida comunitária, que tem como base a solidariedade entre os cidadãos. Assim, como bem assevera Araújo (2010):

A ideia central da razão prática liberal – cada indivíduo é livre para escolher o bem que lhe agrada perseguir, não podendo, porém, incorporá-lo nas orientações de sua vida pública – está diretamente vinculada, para MacIntyre, à instituição do Estado moderno a ao desenvolvimento da economia de mercado, que, paulatinamente, destruíram as estruturas comunitárias outrora portadoras de uma concepção teleológica de ser humano. (ARAÚJO, 2010, p. 72).

Rawls (2008), herdeiro do legado kantiano, procura soluções para enfrentar o problema de doutrinas divergentes no Estado. Ele cria a ideia de posição original como contrato social das partes que abandonariam suas pretensões na busca do bem comum, no entanto, essa ideia é acusada de ficar longe da realidade das pessoas de carne e osso, ou seja, dos seus valores, de suas escolhas.

Os limites dessa teoria dizem respeito à convivência de doutrinas e pensamentos divergentes, como as religiosas, no Estado liberal. Rawls (2008, p. 21) explica seu conceito de posição original da seguinte forma: “o conceito de posição original, como o denominarei, é o da interpretação filosoficamente preferida dessa situação de escolha inicial para os fins da teoria da justiça”.

Os comunitaristas, ao contrário de Rawls (2016) e do liberalismo, partem do princípio de que os acordos devem ser estabelecidos pelas tradições da comunidade e de uma moral efetiva. O fundamento de posição original e o “véu da ignorância” não fazem uma distinção de pessoa e de suas concepções de bens, sendo que a pessoa não pode estar independente de uma ideia de bem.

A posição original é uma situação hipotética que envolve um contrato do tipo dos contratualistas modernos, no qual, por exemplo, os envolvidos escolhem princípios para a associação política que são colocados por trás de um véu da ignorância e isso gera uma impossibilidade de escolha plena e livre. De fato, o véu da ignorância limita efetivamente a posição dos contratantes e ainda espera uma unificação de ideias divergentes.

Uma divergência colocada por Habermas é o fato de Rawls separar em um mesmo indivíduo uma autonomia privada e outra pública impondo limites:

Contudo, um estabelecimento de limites como esse entre autonomia privada e pública, firmado *a priori*, contradiz não apenas a instituição republicana segundo a qual a soberania dos povos e os direitos humanos derivam da mesma. Ela contradiz também a experiência histórica, especialmente a circunstância de que os estabelecimentos de limites entre esfera privada e pública, historicamente variáveis, sempre foram problemáticos sob o ponto de vista normativo. (HABERMAS, 2002, p. 88-90).

Ainda para os comunitaristas, a sociedade é vista a partir do ponto vista sócio-filosófico, sendo responsável pela concepção de bem. Para o liberalismo, segundo o qual os indivíduos buscam seus interesses privados, há a divergência da ideia de comunidade. Entretanto, o Estado liberal garante as liberdades individuais, deixando-os livres na busca de bens e posições na sociedade.

A teoria política de Habermas (1997) contrapõe a posição original rawlsiana, no entanto, a política habermasiana também possui limites que são destacados pelos defensores da comunidade. Ainda sobre a democracia deliberativa, que tem como base a ética do discurso, é preciso dizer que ela funciona a partir de procedimentos do direito, da justiça, da política e da moral. Além disso, o fato de querer ser também uma concepção universal, como a teoria da justiça, expõe seus limites.

Outra questão que não ficou bem definida em Habermas foi como lidar com os intolerantes, ainda que, para Habermas (2007), há a incompatibilidade de doutrinas fechadas, pois os critérios e procedimentos jurídicos argumentativos necessitam de um mínimo de racionalidade das religiões para não contradizer os ideais democráticos, como as liberdades e os direitos das minorias. Doutrinas consideradas fechadas são incapazes de conviver no Estado democrático de direito, ao passo que elas não se encaixam no quadro político e na ordem jurídica. As doutrinas ou ideias religiosas fechadas são incompatíveis com a própria ideia de tolerância. Portanto, Habermas (2007) não resolve esta questão da intolerância para com os intolerantes, deixando uma interrogação de como agir com as doutrinas fechadas no Estado democrático de direito. Segundo Araújo (2010):

Tendo rejeitado o argumento da autocontradição inerente ao conceito de igualdade cívica baseada na realização apenas parcial da chamada neutralidade de objetivo, Habermas trata do problema das restrições

diferenciadas impostas às comunidades e doutrinas tradicionais cujos valores e crenças fundamentais não se encaixam integralmente no quadro político da ordem jurídica talhada ao feitio do universalismo igualitário, que promove a tolerância mútua como condição para a integração dos cidadãos na cultura política democrática. (ARAÚJO, 2010, p. 145).

Habermas (2007) tem dificuldades em encontrar respostas sobre como lidar com cidadãos religiosos com suas doutrinas fechadas, ou seja, até que ponto se deve ser tolerante com os intolerantes. Os problemas advindos da relação religião na esfera pública tiveram na Europa e nos Estados Unidos questões mais pertinentes.

Nos Estados Unidos, o debate em torno do aborto vem crescendo e muitos são os questionamentos feitos pelos cidadãos religiosos contra a sua legalização, do outro lado, os que apoiam a legalização acusam os crentes de intolerância. Isso se transformou numa disputa nos tribunais, em que uns estão buscando a ilegalidade e outros que defendem o aborto recorrendo à liberdade constitucional que garante a separação Igreja/Estado.

As sociedades secularizadas preservam os princípios do liberalismo político como as liberdades religiosas. Nessa direção, as liberdades individuais, direitos das minorias, das mulheres, estrangeiros, homossexuais foram assim denominadas como conquistas, mas essas conquistas entram em choque com as doutrinas religiosas que defendem a não legalização do aborto e que são contra a união de pessoas do mesmo sexo. É claro que muitas dessas posições de liberdade de consciência da sociedade secular pode entrar em choque com os crentes, com destaque, quando, por exemplo, se obrigaria a religião.

As sociedades secularizadas, por sua vez, se apoiam no pensamento da não interferência de doutrinas religiosas no Estado. Há um consenso de que doutrinas religiosas como visão do mundo se viram pressionadas pela secularização. Assim, em meio à própria liberdade religiosa, há uma neutralização e pretensão do monopólio da interpretação e da forma normativa e abrangente de vida (HABERMAS; RATZINGER, 2007, p. 53). E é nesse sentido que pretensões de validade do tipo religiosa no liberalismo não tem validade jurídica, como afirma Dworkin (2009):

Algumas pessoas acreditam, por razões teológicas, que, no momento da concepção, Deus dota o feto de uma alma racional, e que uma alma racional tem direito moral à vida. Contudo, quase todos que defendem esse ponto de vista teológico também admitem que ele não é relevante para a interpretação constitucional, que a Constituição insiste em uma

firme separação entre o Estado e Igreja, e que os argumentos doutrinários de natureza religiosa não têm validade jurídica. Poderiam, portanto, admitir, sem abandonar suas convicções espirituais, que os fetos não são pessoas constitucionais. (DWORKIN, 2009. p. 151).

O ponto de vista de Dworkin (2009) aponta um certo contrassenso, pois o estado constitucional deveria defender a todos, mas, ao contrário, ele apela para uma secularização sem levar em conta as minorias. Isso é uma contradição, pois os religiosos também são cidadãos de Estado com seus direitos e deveres que são plenamente garantidos pelas constituições das nações democráticas, levando também em consideração as minorias.

As doutrinas religiosas acabam por provocar uma relação conflitiva, muitas vezes, por entrarem em divergência com as leis, por posições fundamentalistas. Neste ensejo, Bader (2012) explica,

O estado tem a obrigação de proteger todas as religiões de tal interferência. Segundo, a liberdade religiosa protege não apenas a liberdade individual de consciência e prática religiosa, mas também práticas coletivas de religiões organizadas. Essas liberdades associativas ou coletivas frequentemente contradizem as liberdades religiosas individuais, particularmente em casos de religiões profundamente não- liberais, antidemocráticas, fundamentalistas ou totalistas. Tais conflitos tem sido por muito tempo o assunto de debates legais sobre a autonomia da igreja versus prerrogativas públicas, escrutínio ou interferência. (BADER, 2012, p. 275).¹⁸

Habermas (2004a) ainda trata do problema referente à eugenia liberal e seus diversos reflexos com relação à ética e à moral. Por que ele questiona se seria possível uma eugenia liberal? O questionamento do autor gira em torno também das discussões que, no espaço público, são enfrentadas à luz da secularização e da própria pós-secularização, de modo que esse problema que envolve os próprios cidadãos religiosos e que também a moral tem que responder, não sendo resolvido apenas pelos tribunais, mas sim, pelo senso de solidariedade. Habermas (2004a) critica uma possibilidade de eugenia como forma de atacar à própria dignidade humana. O autor enfrentou o problema de uma

¹⁸ The state has the obligation to protect all religions from such interference. Second, religious freedom protects not only individual freedom of consciousness and religious practice but also collective practices of organized religions. These associational or collective freedoms often contradict individual religious freedoms, particularly in cases of deeply illiberal, antidemocratic, fundamentalist, or totalistic religions. Such conflicts have for long been the subject of legal debates about church autonomy versus public prerogatives, scrutiny or interference. (BADER, 2012, p. 275).

eugenia do tipo liberal que se associa ao tecnicismo, colaborando para uma desumanização e ameaça à dignidade humana.

Por conseguinte, assumindo a mesma postura crítica em relação à eugenia liberal de uma manipulação dos genes humanos para fins de uma melhoria genética, ou mesmo terapêutica que colocaria em cena dignidade humana, não se trata apenas de liberdade, mas sim, de princípios que também são traçados pelas comunidades religiosas, colocando, portanto, uma carga pesada sobre elas. Nessa perspectiva, Ribeiro (2017) segue o mesmo raciocínio habermasiano:

Acerca da dignidade humana, Habermas questiona se é compatível com essa noção atitudes como implantar um embrião somente após um exame genético ou usar embriões para satisfazer nossas necessidades de transplantes de tecidos, por exemplo. Não se trata de atribuir ao embrião o status de pessoa ou entender a dignidade humana como propriedade essencial do mesmo, já que Habermas define esse conceito em um sentido moral e jurídico como a simetria das relações entre seres que se atribuem mutuamente obrigações e expectativas em uma comunidade. Por isso, distingue-se a dignidade humana da dignidade da vida humana, esta entendida como a consideração que devemos às vidas em formação, como integrantes da espécie e destinatários de deveres morais e jurídicos. (Ribeiro, 2017, p. 52).

Portanto, tal fato acaba sendo uma carga muito pesada sobre os cidadãos religiosos e impõe limites à teoria habermasiana, pois coloca em desequilíbrio a religião no espaço público, nos permitindo refletir sobre o fato de que os efeitos da secularização são contrários à própria liberdade religiosa, porém vale salientar que a teoria da comunicação e da política deliberativa se aproxima do formalismo kantiano e expõe, em uma certa medida, a sua fragilidade. Cabendo-nos reforçar o papel da democracia e da pluralidade, para não excluir qualquer doutrina abrangente.

2.3 Pós-secularização e a secularização

A pós-secularização é um fenômeno que cresce no espaço público e traz consequências, como discussões no campo da bioética, da eutanásia, das uniões homoafetivas e do direito do aborto às mulheres. Os crentes e suas diversas denominações, de modo particular os evangélicos e católicos mais conservadores, buscam também se posicionar com o desejo de influenciar no direito e na política. A “Pós-secularismo é claramente a palavra da moda nas discussões recentes sobre as mudanças de relação entre, por um lado, religião, e, pelo outro, política, lei e o estado

no século 21. ” (Bader, 2017, p. 5)¹⁹. Dentro deste ambiente, no próprio Ocidente, percebemos diversos arranjos de diversas formas de religião e muitas destas partindo para um certo aquecimento e efervescência do discurso religioso. Nesse sentido, nas sociedades amplamente secularizadas, como as do Ocidente, a religião tem se posicionado na esfera pública.

Habermas (2007) coloca em discussão o problema das visões de mundo do tipo religiosas no estado liberal, em sua obra *Entre Naturalismo e Religião*, refletindo sobre o papel da religião na democracia. O autor desenvolve, a partir da sua teoria política, uma possibilidade do diálogo entre os cidadãos religiosos e não religiosos no espaço público. O autor sabe da complexidade do tema e, mesmo assim, não foge dele, apresentando seu ponto de vista, mesmo sob ataques de que está defendendo um estrangulamento da secularização.

Nesse sentido, Habermas tem verdadeiros motivos para a tratar da religião da seguinte forma: “quanto aos primeiros motivos, ele defende que uma sociedade democrática deve valorizar a todos, os que creem e os que não creem” (VASCONCELOS, 2015, p. 233). Vejamos que a questão não é essa, mas sim, que a pós-secularização, de forma nenhuma, é uma presunção sob a secularização e sim uma forma pedagógica do tipo da racionalidade argumentativa, que busca, nas formas de vida, o respeito mútuo.

Habermas tem levado em consideração opiniões de pensadores do liberalismo, como Rawls, haja vista que a base do próprio liberalismo é a defesa das liberdades, de forma que, na própria secularização, ainda encontramos motivos para a habilitação da religião da seguinte forma: “No que diz respeito à segunda série de motivos, ele afirma, contra o pensamento secularista, que os sistemas religiosos participam da emancipação dos homens” (VASCONCELOS, 2015, p. 234). Assim, podemos, com o pensamento habermasiano, oportunizar aos cidadãos de Estado, com suas crenças ou não, um novo aprendizado com um viés político e comunicativo.

Habermas (2007) assevera:

¹⁹ “Pós-secularismo é claramente a palavra da moda nas discussões recentes sobre as mudanças de relação entre, por um lado, religião, e, pelo outro, política, lei e o estado no século 21.” (Bader, 2017, p. 5).

“Post-secularism is clearly the most fashionable buzzword in recent discussions on the changing relations between religion on the one hand and politics, law and the state on the other in the 21st century.” (Bader, 2017, p. 5).

Pretendo recordar, em primeiro lugar, premissas liberais do Estado constitucional, dando especial realce ao impacto da ideia do uso público da razão de John Rawls sobre o etos dos cidadãos do Estado (2). A seguir, enfrentarei as principais objeções levantadas contra tal interpretação restritiva do papel político da religião (3). Desenvolvo uma concepção cuja finalidade principal consiste em mediar entre os dois lados discutindo as propostas revisionistas que atingem fundamentos da autocompreensão liberal (4). É certo que os cidadãos seculares e religiosos não conseguem preencher as expectativas normativas do papel de cidadãos do Estado liberal se não preencherem determinadas pressuposições cognitivas e se não se atribuírem mutuamente os correspondentes enfoques epistêmicos. A explicação desse ponto levar-me-á, inicialmente, a lançar mão da mudança de forma da consciência religiosa, a qual constitui uma resposta aos desafios da modernidade (5). No plano filosófico, ao contrário, a consciência secular, segundo a qual vivemos em uma sociedade pós-secular, sedimenta-se, assumindo a forma de um pensamento pós-metafísico (6). Em que pese isso, o Estado liberal enfrenta, em ambas as direções, o seguinte problema: os cidadãos, tanto crentes como não crentes, adquirem tais enfoques em “processos de aprendizagem” complementares nem sempre aceitos como tal e sobre os quais o estado não pode influir lançando mão do direito e da política, mesmo que tais meios estejam, em princípio, à sua disposição (7). (HABERMAS, 2007, p. 135).

Habermas (2007), assim como Weber (2004), investigou as religiões mundiais do ponto de vista da racionalidade presente nelas. O autor respondera o problema da religião no espaço público a partir da racionalidade através do papel da religião no espaço público, com base em sua teoria do agir comunicativo e da democracia deliberativa, que também é procedimental.

Dessa forma, a secularização da sociedade e a sua racionalização, segundo Max Weber (2004), compreende o próprio fenômeno do mundo moderno, substituindo as imagens do mundo religioso por outras de um mundo secularizado, como o trabalho, a técnica e o lucro, mas que provocam consequências, como a própria perda de sentido, ou o desencantamento. O problema é que a religião foi preenchida pela verdade científica, sem levar em conta os valores morais, deixando este vazio a ser preenchido.

Araújo (2010) descreveu que a ética weberiana buscou, na racionalidade das religiões mundiais, uma superação do pensamento que desqualificava o fato religioso. O procedimento de racionalidade de Weber influenciou diretamente o pensamento de Habermas, que fez uma releitura da sua ideia de racionalização das imagens de mundo. Araújo (2010) explica que:

Pode-se sustentar, no bojo da releitura habermasiana da teoria da racionalização de Max Weber, a dupla hipótese de uma *autonomização* da esfera religiosa no contexto moderno e de uma continuidade da *racionalização* das imagens religiosas de mundo, ainda que tenhamos de estar atentos aos desdobramentos da dialética da religião, em seu movimento coextensivo ao da dialética da razão moderna, capaz de crítica, mas, também, de autocrítica. (ARAÚJO, 2010, p. 54, grifos do autor).

No entanto, deve-se levar em conta os riscos da pós-secularização, mas só poderemos compreender o discurso religioso se levarmos em conta, também, o significado da secularização nas sociedades pós-seculares. As sociedades seculares vivem um novo fenômeno, o da pós-secularização, segundo o qual a religião vem ganhando força e conseguindo, de uma certa forma, espaço no campo da política, algo que seria imaginável, pois temos um “retorno do sagrado” e uma tendência contra à secularização, necessitando, assim, de uma ampla discussão sem parcialidade, como o autor afirma:

Só teremos condições de avaliar os riscos de uma secularização realizada alhures e fora dos trilhos se soubermos claramente o que significa secularização nas sociedades pós-seculares. É essa intenção que retomo o antigo tema “fé e saber”. (HABERMAS, 2004, p.137-138).

É nesse sentido que a pergunta elaborada por Böckenford, “Será que o Estado secularizado continua alimentando-se de pressupostos normativos que ele não consegue garantir por si mesmo? ” (HABERMAS, 2007, p. 115), põe em dúvida a neutralidade ou não do Estado em relação à religião e coloca outra questão: se o Estado constitucional de direito pode garantir pressupostos normativos, por si mesmo, ou se precisa de pressupostos metafísicos ou religiosos para gerar uma normatividade.

Para Habermas (2007), a religião se tornou um fator de relevância na sociedade, até porque as bases pré-políticas de um estado partiam de valores que eram religiosos. Diante disso, de forma alguma o autor despreza os valores seculares. “Habermas defendeu a ideia, segundo a qual, as questões ligadas ao viver juntos só poderiam ser resolvidas por intermédio da troca de razões seculares (VASCONCELOS, 2015, p. 229). Portanto, para Habermas (2004), a religião, como base pré-política, transmitia uma identidade moral que, mais tarde, seria a base para a formação do Estado, pois, quando esta moralidade fosse reestabelecida, passando

para as leis, uma vez positivado o direito, também precisaria de religião, ou outra base moral para validade, ou de onde o Estado iria tirar a sua base de sustentação moral? Com base nessas reflexões, o autor reitera:

à luz de tal herança problemática, a questão de Böckenförde foi entendida no sentido de que a ordem constitucional, uma vez positiva, necessita da religião ou de um outro tipo de “poder mantenedor” para garantir bases cognitivas de sua validade. Segunda tal interpretação, a pretensão de validade do direito positivo depende de uma fundamentação nas convicções éticas pré-políticas de comunidades nacionais ou religiosas, já que tal ordem jurídica não pode legitimar-se autorreferencialmente, apenas por meio de procedimentos jurídicos produzidos democraticamente. (HABERMAS, 2007, p.118).

A teoria político-religiosa habermasiana não exclui a religião nos debates públicos. O problema expõe os limites da religião com relação ao enfrentamento de temas que vão de encontro a sua doutrina e desejo da religião de participar na vida pública. Nesse sentido, será preciso estabelecer normas que justifiquem o papel da religião e quais as que atendem a um grau de racionalidade que permitam uma abertura e que traduzam a todos. A ideia de uma racionalidade pública se vale também de bons argumentos e põe limites às doutrinas fechadas. A teoria do discurso tem um desafio da posição e reivindicação de direitos por parte dos cidadãos religiosos, que não podem ser negados e, ao mesmo tempo, não é possível renunciar a um pensamento pós-metafísico proporcional na política. Desse modo, como reforça Araújo (2010):

Assim, no que respeita à *Disikurstheorie*, o principal desafio enfrentado pela ideia de razão pública reside na combinação do ideal igualitário da cidadania democrática com as reivindicações legítimas de indivíduos e grupos, religiosos e não religiosos, sem abrir mão de uma concepção política congruente com o pensamento pós-metafísico, cujo agnosticismo em face da verdade das crenças religiosas e cuja perspectiva intramundana são nuançados devido à força inspiradora dos potenciais semânticos das tradições religiosas para a deliberação pública. (ARAÚJO, 2010, p. 162).

O problema fica claro com a relação institucional com os cidadãos religiosos que também buscam o reconhecimento de direitos e garantias, mas que, nos moldes liberais, ficam bastante limitados. O liberalismo, quando adota uma imposição, ou restrição aos cidadãos religiosos, cria uma desvantagem, uma vez que impor limites a um determinado grupo cria dificuldade para uma maior garantia da vivência dos seus

direitos, como acontece em uma imposição de limitar as comunidades religiosas da vida pública. Exigir de cidadãos uma certa neutralidade é uma ambiguidade nos termos do liberalismo político que, antes de tudo, garante as liberdades individuais. Neste sentido, Habermas (2007) toma consciência que limitar os crentes se torna uma contrição.

Habermas (2007) assevera:

Nos moldes de uma interpretação liberal, o Estado somente garante liberdade de religião sob a condição de que as comunidades religiosas aceitem, na perspectiva de suas tradições, não somente a neutralidade das instituições do Estado da vista das visões do mundo, ou seja, a separação entre Igreja e Estado, mas também a determinação restritiva do uso público da razão. (HABERMAS, 2007, p.139).

Partindo dos pressupostos habermasianos descritos anteriormente com relação ao papel da religião, Oliveira (2013) corrobora, também, comungando com o pensamento de Habermas (2007), no sentido de que só há uma efetiva democracia quando se leva em conta os cidadãos religiosos e seculares, que passam por um verdadeiro aprendizado em torno do consenso das ideias e opiniões políticas. Nas suas palavras:

A democracia só se efetiva aqui se tanto os cidadãos religiosos como os seculares passarem por processos complementares de aprendizado. A polarização da antinomia secular/religioso põe em xeque o próprio senso comum dos cidadãos de uma sociedade democrática e a coesão da comunidade política. (OLIVEIRA, 2013, p. 97).

E, por último, o problema do procedimentalismo de Habermas (2007) se coloca como um desafio diante das visões de mundo ou doutrinas abrangentes: como criar procedimentos que atuem como normas, sem ferir as liberdades de escolha e de religião? O problema está, em sua maioria, na interpretação dessas normas. O procedimentalismo democrático rege normas que atuam dentro do espaço público e devem ser seguidas pelos cidadãos religiosos e não religiosos. Porém, a *aporia* persiste no sentido de que, na percepção dos cidadãos religiosos diante dos procedimentos, as normas sobrecarregam eles, uma vez que os mesmos não têm

suas normas fundamentadas em procedimentos e, sim, em bases culturais e pré-políticas. Este parece ser o problema que Habermas (2007) não conseguiu solucionar.

Destarte, a complexidade do tema proposto não exclui o desejo de soluções pragmáticas para resolvê-la. A teoria política habermasiana tem na comunicação o seu núcleo central, visando fortalecer as identidades dos cidadãos pela ideia de razão comunicativa. Os cidadãos agem por meio de uma racionalidade comunicativa na esfera pública, e, com bons argumentos, buscam resolver questões que dizem respeito aos interlocutores. A esfera pública, conseqüentemente, se torna o conceito chave da pesquisa aqui desenvolvida, mas não uma esfera pública qualquer, e, sim, um conceito de categoria de esfera pública burguesa. A categoria de esfera pública burguesa possui suas características próprias, como, por exemplo, a garantia dos direitos subjetivos, a saber: a liberdade, a livre passagem *Laissez-faire*, que não ficou restrita apenas às mercadorias, mas, também, a pessoas e suas ideias.

Portanto, a motivação e a deliberação da religião na esfera pública se justificam pelo próprio fato do pluralismo de ideias que devem ser discutidas pelos parâmetros razão comunicacional, de forma que nos balizamos na filosofia pragmática para tratar da realidade, de problemas do mundo, da vida, no caso, do conflito religioso que deverá ser resolvido com base no debate amplo, levando em conta os desafios e limites dessa interação. Assim, de um lado, tem-se dos cidadãos religiosos com suas convicções de mundo e, do outro, os cidadãos não religiosos com suas opiniões de estado. O fato é que ambos, tanto crentes quanto não crentes, buscam os seus ganhos.

Em vista disso, ou seja, do enfrentamento entre fé e saber, o pensamento habermasiano é consciente de uma tradição pós-metafísica na sociedade que se opõe ao conflito religioso que assolou a humanidade, com guerras e, mais recentemente, com o fenômeno do fundamentalismo, desenvolvendo uma ideia de religião fechada em si. De sorte, não podemos esquecer de uma tradição democrática normativa do tipo liberal e republicana, que sempre protegeram as liberdades e os direitos humanos com forte ligação no pensamento pós-metafísico de Kant e Hegel, dando as garantias constitucionais com o dever de estar acima das visões particulares de mundo, exigindo um esforço por parte dos crentes de traduzir suas convicções para o espaço público, o que também exige dos não crentes buscar tolerar as tradições religiosas.

Até aqui, refletimos a religião e sua motivação da deliberação no espaço público, sendo importante ancorar a teoria político-comunicativa a partir da razão

pública de Kant. Assim, partindo de uma tradição pós-metafísica, através do pensamento kantiano, se lançam as bases de uma discussão religiosa que, por meio de Kant, traça os limites da religião, ou da fé, colocando-a no seu lugar de forma metodológica. Kant tem, no conhecimento e na moral, uma pedra de toque do seu esquematismo racional, sendo crucial para compreendermos a racionalidade e a modernidade. Para Habermas, foi o próprio Kant que lançou as bases de uma crítica à razão.

É nesse sentido que a teoria kantiana vai ser de fundamental importância para Habermas desenvolver a sua teoria comunicacional no espaço público. O discurso prático pretende descentralizar a razão transcendental centralizada não mais no sujeito monológico da racionalidade kantiana, mas sim, no sujeito-sujeito comunicacional. Portanto, para compreendermos o caminho trilhado pelo pensamento habermasiano, será importante demonstrar como funciona o esquematismo da racionalidade moderna a partir do sujeito-objeto kantista.

Além do mais, é importante demonstrarmos qual a relação da racionalidade kantiana com a religião, bem como com a sua ideia de Deus, divindade ou ser supremo. Kant (2000) não descarta a possibilidade de se pensar em Deus, ou na divindade, com a imaginação, mas ele mantém as fronteiras do que é pensado e do que existe no mundo natural e real, criticando as antinomias da razão que buscam provas de Deus. Kant também, de forma pedagógica, se contrapõe à fé presa aos milagres e amuletos e tudo que está fora do mundo empírico, impõe limites à religião, mas preserva o conteúdo moral da religião. Portanto, o pensamento kantista não inviabiliza o discurso religioso, só separa e delimita o religioso, impondo a fronteira entre o imaginar e existir do mundo real, com o discurso prático.

No próximo capítulo, trataremos dos motivos que levaram Kant a tratar da religião dentro do seu racionalismo, não deixando de lado a moralidade, como agir no mundo com base em critérios morais e racionais.

3 A MOTIVAÇÃO E O PROBLEMA DA RELIGIÃO NA MODERNIDADE SEGUNDO KANT

Kant (2018a) desenvolveu o pensamento pós-metafísico que limitou o papel da religião na esfera pública. A pós-metafísica kantiana acelerou o processo de secularização, desenvolvendo uma verdadeira mudança no mundo ocidental cristão. A mudança kantiana foi do tipo acelerada e se deu quando o mundo cristão passou do teocentrismo para o antropocentrismo, com a razão voltada para as ciências da natureza e não mais submissa às leis divinas. Kant, a partir do seu esquematismo com a razão teórica e a razão prática, possibilitou resguardar o conteúdo da religião a partir da razão simples. O autor levou a religião para o campo da moral racional, substituindo os pressupostos metafísicos da exigência cristã. Com isso, a ideia de religião moral deve fundar-se em princípios da razão simples, sendo o próprio homem capaz de, racionalmente, assegurar os valores morais, possibilitando um reino de Deus na terra, ou seja, entre os homens. Desse modo, como Kant (2018a) explica:

Pode, porém, dizer-se com justeza que o Reino de Deus veio até nós, conquanto só o princípio da transição gradual da fé eclesial para a universal religião da razão, e assim para um Estado ético (divino) sobre a Terra, tenha lançado raízes de modo universal e algures também de modo *público*: se bem que a ereção efetiva de tal Estado ainda se encontra de nós afastada numa infinita amplitude. (KANT, 2018a, p.128, grifos do autor).

Habermas (2007) aponta os motivos para a filosofia kantiana ponderar com relação à fé e ao saber. Para o autor, de antemão, a filosofia kantiana fez questão de delimitar tal relação, normatizando a fronteira entre o conhecimento e a própria religião. Segundo o autor, a filosofia kantiana possibilitou, com a sua autocrítica, distinguir a posição da razão teórica quanto à metafísica e a razão prática quanto ao cristianismo, reafirmando o pensamento pós-metafísico e o pensamento pós-cristão ao mesmo tempo, o que não significa eliminar a religião:

A autocritica da razão, formulada por Kant, visa dois pontos, a saber: a posição da razão teórica quanto à tradição metafísica e a posição da razão prática quanto à doutrina cristã. Ao passar pela autorreflexão transcendental, o pensamento filosófico configura-se, de um lado, como pensamento pós-metafísico e, de outro lado, como pensamento pós-cristão – o que não significa, todavia, que ele deva ser necessariamente anticristão. (HABERMAS, 2007, p. 235-236).

Segundo Habermas (2007), essas transformações e acontecimentos na sua ideia de modernidade acelerada possibilitaram uma mudança da autonomia dos discursos religiosos e, também, do saber, porque o conhecimento e a própria fé não mais são dominados pela religião.

Habermas (2007) assevera,

O processo de helenização do cristianismo não foi unilateral. Resultou de uma apropriação teológica e de uma concentração da filosofia grega, a qual passou a servir à teologia. Durante a Idade Média europeia, a teologia era a protetora da filosofia. Enquanto *pendant* da revelação, a razão natural tinha os seus direitos reconhecidos. No entanto, com o advento da guinada antropocêntrica, provocada pelo humanismo, nos inícios da modernidade, o discurso sobre a fé e o saber conseguiu evadir-se do cercado clerical. O peso da prova mudou de lado a partir do momento em que o saber profano tornou-se autônomo, não necessitando de uma comprovação enquanto saber secular. (HABERMAS, 2007, p. 235, grifo do autor).

Por seu turno, também o criticismo kantiano mudou os rumos do pensamento na modernidade, porque acentuou o papel do sujeito cognitivo com relação à fé e ao conhecimento. O sujeito kantiano não necessita de uma condição exterior para se chegar ao conhecimento, em oposição ao que pensava a filosofia medieval, assimilando a razão natural domesticada pela iluminação divina. Ao contrário da metafísica cristã, a razão subjetiva moderna se desvincula dos pressupostos dogmáticos e torna estranho tudo fora dela, pois eleva a racionalidade, ultrapassando os pressupostos da fé com a pós-metafísica. A partir desse momento em que discurso da fé não se torna propriedade da religião, a própria fé foi intimada a comparecer diante do tribunal da razão.

Ainda para Habermas (2007), é Kant que, de forma metodológica, fez essa separação entre a fé e o saber, criticando a própria razão, pois o pensamento kantiano, antes de criticar a religião, critica a razão pura em si e impõe a ela também limites, separando a razão teórica da razão prática, ou seja, da moral. E é neste movimento de pensamento que Kant lança as bases para a ideia do pensar e agir na modernidade, na sua forma e de acordo com a sua visão pós-metafísica, ou seja, para o kantista, a razão já não precisa ser orientada e justificada por uma convicção de fé, com seus dogmas e ensinamentos religiosos. Essa ideia pós-metafísica e pós-cristã

kantiana que impõe metodologicamente limites à religião de modo algum, segundo Habermas, impede de manter um discurso religioso, porque o discurso pós-metafísico de Kant não seria, necessariamente, um discurso do tipo anticristão.

Habermas (2007) explica,

Ora, a partir desse momento, a religião foi intimada a comparecer em juízo perante a razão. E nesse momento surge a filosofia da religião. A autocrítica, formulada por Kant, visa dois pontos, a saber: a posição da razão teórica quanto à tradição metafísica e a posição da razão prática quanto à doutrina cristã. Ao passar pela autorreflexão transcendental, o pensamento filosófico configura-se, de um lado, como pensamento pós-metafísico e, de outro lado, como pensamento pós-cristão – o que não significa, todavia, que ele deva ser necessariamente anticristão. (HABERMAS, 2007, p. 236).

Portanto, Habermas entende a Modernidade numa racionalidade subjetiva, que, por sua vez, se centralizava no modelo de sujeito kantiano, que é autodeterminante, no sentido do seu pensar e agir autorreflexivo, preso em si. A filosofia de Kant pensa o sujeito com a autonomia e a liberdade funcionando de forma monológica e autodeterminantes, o que teria levado, com seu ponto de vista racional, a entrar em choque com os aspectos da fé. Para o autor, o sujeito racional kantiano domina a natureza e se liberta dos domínios daquilo que é estranho a ele, como os milagres que, agora, podem ser contestados, porque *a priori*, a natureza é formada por um sistema de leis no mundo sem a interferência externa e nisso o homem ganha a sua liberdade pelo próprio conhecimento da natureza.

Habermas (2000) assevera:

Além disso, o princípio da subjetividade determina as manifestações da cultura moderna. Primeiramente, isso vale para a ciência objetivamente que, ao mesmo tempo, desencanta a natureza e liberta o sujeito cognoscente: Assim todos os milagres foram contestados; pois a natureza é agora um sistema de leis conhecidas, na qual o homem está em casa, e só é considerado onde ele se sente em casa; ele é livre pelo conhecimento da natureza. (Habermas, 2000, p. 26-27).

A modernidade aderiu ao racionalismo e seu método como teoria científica a partir da dúvida metódica de Descartes como o seu *“cogito ergo sum”*, entendendo a razão transcendental de Kant com o seu sujeito solipsista. Os tempos modernos têm uma nova configuração ligada à racionalidade, tendo como consequência a formação

de nova estrutura do pensamento ocidental. Nesse sentido, a razão é assimilada a partir da interioridade, ou subjetividade do sujeito cognoscente que pensa a partir de si mesmo.

Habermas (2000) compreendeu a estrutura de raciocínio e da filosofia da reflexão que tem que levar em conta a subjetividade como princípio para validar este sistema da intuição do cogito de Descartes ao sujeito racional kantiano.

Dessa forma, o autor assevera:

Sua estrutura é apreendida *enquanto tal* na filosofia, a saber, como subjetividade abstrata no *cogito ergo sum* de Descartes e na figura da consciência de si absoluta em Kant. Trata-se da estrutura da autorrelação do sujeito cognoscente que se dobra sobre si mesmo enquanto objeto para se compreender como em uma imagem especular, justamente de modo “especulativo”. Kant toma essa abordagem da filosofia da reflexão como base de suas três “Críticas”. Ele faz da razão o supremo tribunal ante o qual deve se justificar tudo aquilo que em princípio reivindica validade. (HABERMAS, 2000, p. 28, grifos do autor).

A filosofia cartesiana fez da abstração dos sentidos e da realidade, uma operação do tipo racional. É nesse sentido que a razão cartesiana opera em oposição ao mundo dos sentidos, da experiência-sensorial. A modernidade deu seu pontapé inicial para a subjetividade que é uma marca de todo o seu pensamento. Nessa mesma direção, a filosofia kantiana aponta para a figura de uma consciência subjetiva do sujeito e da racionalidade, em vez do *cogito ergo sum* de Descartes. A razão em Kant (2000) funciona de acordo com o sujeito transcendental que se concentra em si mesmo. Nesta continuidade de raciocínio, o sujeito kantiano é autoconsciente de si e, ao mesmo tempo, é especulativo com relação ao objeto em torno de si mesmo.

Partindo da reflexão de como se deu o desenvolvimento da racionalidade na modernidade, constatamos a importância e o papel da filosofia de Descartes, que abriu caminho para a reflexão kantiana. Nesse sentido, o racionalismo foi de fundamental relevância, por isso a necessidade de situarmos o pensamento moderno e sua relação como o saber e a religião, uma vez que o ponto de partida para o conhecimento do objeto não é mais algo exterior ao conhecimento, tal qual compreendia a metafísica cristã, quando assimilava a entidade suprema na forma trinitária que iluminava as consciências e a própria razão. A modernidade, por outro lado, fez a caracterização de uma racionalidade pós-metafísica. Nessa direção, Kant (2000) fez da razão o centro do seu pensamento, partindo da crítica de qualquer

tentativa da razão de querer explicar algo fora da natureza, como a divindade, por exemplo, advertindo a própria razão de criar fantasmagorias.

A razão foi colocada em um tribunal pelo próprio Kant a partir da crítica. Assim, segundo Habermas (2000, p. 28), “a crítica da razão pura assume a tarefa de criticar o mau uso de nossa faculdade de conhecimento, talhada para relação com fenômenos”. É nesse sentido que o diagnóstico da modernidade se torna de fundamental importância para também revermos o papel da religião no espaço público. Kant, antes de criticar a religião propriamente dita, faz a crítica da razão em *A Crítica da Razão Pura*, com relação às antinomias da razão, só depois para chegar em *A Religião nos Limites da Simples Razão*, com uma ideia de religião moral e racional.

O criticismo kantiano aponta os aspectos modernos e a estrutura da subjetividade, acentuando as oposições filosóficas do dado empírico e racional. A filosofia kantiana põe limites à racionalidade, explicando a razão prática e a razão teórica, o juízo e a imaginação, o eu e o não eu, o finito e o infinito. A reflexão da fé e do saber kantista opera a partir do criticismo, ancorados no desenvolvimento da teoria do conhecimento, das ciências da natureza, da matemática e da física. Por outro lado, o racionalismo de Descartes partiu da ideia de conhecimento para além da própria experiência. Na ideia de uma razão como única via confiável para o verdadeiro conhecimento, operou-se a partir do *cogito, ergo sum* indo longe demais porque imaginou um ser supremo e necessário que desembocou em erro, segundo Kant (2000).

Kant (2000) aprofundou sua ideia de razão denominada como transcendental, se distanciando da metafísica cristã que influenciou a filosofia racionalista de Descartes²⁰. A filosofia kantista busca superar a metafísica cristã com as ideias pós-metafísicas, também desenvolvendo a moralidade a partir da razão prática. Os costumes com as ações dos sujeitos são orientados pela razão prática, que é livre, funcionando como um dever categórico isento dos vícios exteriores, ou empíricos. A ideia de moralidade kantiana, mesmo que no seu uso prático, sempre será orientada por conceitos *a priori*, pois independem de acontecimentos materiais. A moral kantiana é, antes de tudo, formal.

²⁰ Da crítica kantiana à prova ontológica cartesiana Gabriel Reis Pires Ribeiro. Neste artigo, o autor demonstra as críticas de Kant as provas ontológicas da existência de Deus de Descartes e sua ligação com a filosofia cristã (RIBEIRO, G.R.P. Da crítica kantiana à prova ontológica cartesiana. **Revista Primordium**, v.1, n.2, p. 84-94, 2016)

Na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, o autor explica que a vontade (*willen*) é livre com relação à própria moralidade, podendo ser demonstrada a partir de princípios fora da experiência de uma ideia de Deus como sumo bem. O conceito de divindade não seria do campo empírico, mas se encontra na própria ideia de perfeição moral que é dada pela liberdade cognitiva e imaginativa. Para o autor, essa ideia se forma na própria razão que é capaz criar conceitos *a priori*, ou seja, fora da experiência.

Como Kant (2011) explica,

Mesmo o Santo do Evangelho tem primeiro que ser comparado com o nosso ideal de perfeição moral antes de o reconhecermos por tal; e é ele que diz de si mesmo: “Por que é vós me chamais bom (a mim que vós estais vendo)? Ninguém é bom (o protótipo do bem) senão o só Deus (que vós não vedes).” (*) Mas donde é que nós tiramos o conceito de Deus como bem supremo? Somente da ideia que a razão traça *a priori* da perfeição moral e que une indissolúvelmente ao conceito da vontade livre. (KANT, 2011, p. 44-45, grifo do autor).

É nesse sentido que Kant, antes de limitar a religião propriamente dita, impõe limites na racionalidade, pois dela podemos tirar ideias e conceitos e até imaginar objetos que estão fora do mundo sensível, mas não como se fossem reais, ele põe freios nos limites da razão, quando a racionalidade se mostrava contraditória, criando antinomias, quando se buscava da liberdade imaginativa o real e a sua existência no mundo natural, portanto, é preciso fazer a distinção da ideia e do real.

Para o racionalismo kantiano, fica claro que não podemos conhecer, de forma empírica, Deus e a alma, porém é possível pensar a divindade: Deus, alma ou qualquer objeto fora do mundo e isso é possível mediado pela imaginação. Porém, o que torna contraditório é querer explicar a ideia, ou a imagem de um ser supremo pela razão como um objeto no mundo natural, como fazia a teologia medieval, pois o objeto da teologia seria Deus, todavia, isso incorre em um erro da própria razão pura, por isso, antes de criticar a religião, o pensamento kantiano parte do criticismo contra a própria razão de criar fantasmagorias.

Para Kant (2018a), por exemplo, os milagres são contraditórios, pois estão fora da natureza. É nesse sentido que Descartes (1973) pensava, uma vez que, se conseguimos imaginar a ideia de um ser supremo criador de todas as coisas visíveis e invisíveis em nossa razão com a maior perfeição, então, essa ideia justificaria a

existência de um ente perfeito criador de todas as coisas. Porém, é preciso separar o formal do material, do que imaginamos do ser existente em si e para si.

A fé, ou religião, para Kant, não se trata de uma explicação racional de um Deus como ser supremo, porque o conteúdo da fé para a filosofia kantista deve ser moral no sentido da razão prática. O conteúdo da fé é, portanto, um conteúdo moral. Assim, não nos cabe buscar uma ideia de Deus fora do mundo natural, porque a sua ligação só poderá ter efeito no mundo real com um conteúdo moralizante e prático.

Kant (2018a) assevera,

A ideia de um soberano moral do mundo é uma tarefa para a nossa razão prática. Não se trata tanto de saber o que é Deus em si mesmo (a sua natureza), mas o que para nós é como ser moral; se bem que em vista desta relação temos de pensar e aceitar a qualidade natural divina, tal como é necessária a esta relação em toda a perfeição exigida para a execução da sua vontade (por exemplo, como ser imutável, onisciente, onipotente, etc.) e, sem esta relação, nada n'Ele podemos conhecer. (Kant, 2018a, p. 145).

A ideia de Deus é, antes de tudo, um conceito da razão formal e da própria imaginação. Nesse sentido, o racionalismo cartesiano, assim como a razão de Kant, desenvolveu a ideia de um conhecimento do tipo abstrato e subjetivo que descrevia a experiência como uma impossibilidade de chegar ao conceito puro das coisas, chegando apenas às impressões.

Kant (2000) elabora o seu esquematismo da seguinte forma: ele define a Estética Transcendental, explicando que a sensibilidade é uma faculdade da intuição na qual os objetos são apreendidos pelo sujeito racional. Ainda segundo Kant, o conhecimento é alimentado pelas impressões exteriores dos objetos pelas duas formas de sensibilidade: o espaço e o tempo. As coisas que estão no espaço podem ser abstraídas, mas o espaço não.

As formas de sensibilidade são o espaço e o tempo como condições de conhecer, mas não se esgotam neles, porque também o conhecimento universal se dá pelos elementos apriorísticos do entendimento. Kant explica, na sua *Análítica Transcendental*, que são do tipo *a priori*, e ainda que a lógica aristotélica classificou doze tipos de juízos dessa forma: quantidade (universais, particulares e singulares); qualidade (afirmativos, negativos e indefinidos); relação (categóricos, hipotéticos e disjuntivos); e modalidade (problemáticos, assertórios e apódicos), com as suas categorias correspondentes: unidade, pluralidade, totalidade, realidade, negação,

imitação, substância, causa, comunidade (ação recíproca), possibilidade, existência e necessidade.

Kant (2000), por sua vez, explica o seu racionalismo na forma do *monologismo* e da subjetividade da razão que opera a partir do sujeito solitário. Para o pensamento kantista, a racionalidade, nos tempos modernos, opera a partir de uma racionalidade transcendental. Por isso que essas ideias foram importantes para o próprio pensamento racional habermasiano.

Habermas (2000) explica essa estrutura de raciocínio e da filosofia da reflexão que tem que levar em conta a subjetividade como princípio para validar este sistema da intuição do cogito de Descartes ao sujeito racional kantiano.

A racionalidade moderna também está interligada aos aspectos culturais e históricos. Para Hegel (2014b), a ideia e o conceito de história universal vão muito além, porque são alcançados somente pela razão. A história do pensamento ocidental e da própria filosofia é uma busca pelo conhecimento do tipo provisório –como do ser, da substância, da origem e do fundamento das coisas. A história alcança seus grandes objetivos porque ela se faz mediante a racionalidade. Segundo Hegel (2014b), é a razão que alcança o maior grau de centralidade no mundo, na verdade, é a própria razão que governa o mundo, como ele explica:

Acerca do conceito provisório da filosofia da história universal, quero antes de mais advertir que, como disse, à filosofia se faz, em primeiro lugar, a censura de ela abordar a história com certos pensamentos e de considerar segundo esses pensamentos. Mas o único pensamento que consigo traz é o simples pensamento da razão, de que a razão governa o mundo, de que, portanto, também a história universal transcorreu de um modo racional. (HEGEL, 2014b, p. 33).

Por conseguinte, não poderíamos compreender a religião em nossos tempos se não a entendermos a partir do próprio movimento de desconfiança com relação à fé, pela razão e por meio do criticismo kantiano. O primeiro capítulo de nossa tese fez este caminho da análise da razão e da religião, de um movimento da própria subjetividade humana ancorada na reflexão filosófica. Para melhor nos ajudar na reflexão, dividimos este capítulo da seguinte forma: 1) Antinomia da razão e a ideia Deus; 2) Refutação de Kant à prova da existência de Deus em Descartes.

3.1 Antinomia da razão pura e a ideia deus em Kant

Kant (1724-1804) foi o precursor da racionalidade moderna e, a partir da revolução copernicana, inaugurou uma nova visão de mundo cognitivo. A filosofia kantiana se deteve ao método do criticismo, provocou uma mudança do ponto de vista das ciências da natureza e, conseqüentemente, uma inversão do papel do sujeito cognitivo no conhecimento, passando de objeto-sujeito para sujeito-objeto (Revolução Copernicana). O seu sujeito transcendental buscou compreender os fenômenos da natureza (razão teórica) e da moral (razão prática), partindo da análise interna (razão) e externa (empíria) do pensamento. Sob o ponto de vista da moral, o agir humano é orientado pela razão. A filosofia kantiana, em síntese, identifica a moralidade humana a partir das disposições racionais, ou seja, não se concebe uma vida plenamente moral fora da razão. Para Kant (2018a), o conteúdo moral da religião deve ser racional e, quando a religião se desconecta da racionalidade, ela passa de uma fé racional para o fanatismo religioso. Portanto, para o autor, a fé não pode dar vazão ao sentimento, a religião precisa ser fundamentada na razão prática e se afastar do sentimentalismo e fanatismo religioso.

O autor atesta:

Mas assim como, a partir de qualquer sentimento, senão pode interferir e desvendar o conhecimento das leis e que estas são morais, assim também, e menos ainda se pode, mediante um sentimento, inferir e descobrir o sinal seguro de uma influência divina mediata; pois para o mesmo efeito pode haver mais de uma causa, mas, neste caso, a simples moralidade da lei (e da doutrina), conhecida pela razão, é a causa de tal efeito, e inclusive no caso da mera possibilidade desta origem é um dever dar-lhe a última interpretação, se não se quiser abrir as portas de par em par a todo o fanatismo e, inclusive, fazer perder ao sentimento moral não ambíguo a sua dignidade, aparentando-o a todo o outro sentimento fantástico. Sentimento, quando a lei, pela qual ou também segundo a qual ele se produz, é antes conhecida, tem-no cada qual só para si, e não o pode exigir a outros, portanto, não o pode também apregoar como uma pedra de toque da genuinidade de uma revelação, uma vez que o sentimento não ensina absolutamente nada, mas contém apenas o modo como o sujeito é afetado quanto ao seu prazer ou desprazer, em que não se pode fundar conhecimento algum (Kant, 2018a, p 119-120.)

Kant (2000), antes de criticar a religião, disse que o problema da teoria do conhecimento na modernidade foi de ser um saber limitado, e ainda atrelado à metafísica clássica, a exemplo do pensamento de Descartes, sobretudo em sua

tentativa de explicar a existência de Deus. A teoria do conhecimento limita-se a um conhecimento a partir da dedução e indução como um fim em si mesmo. Ao fazer a crítica a essa metodologia das ciências, Kant opera uma verdadeira mudança de abordagem em relação à razão, colocando-a em um tribunal. Para demonstrar seu criticismo e o modo de acesso ao verdadeiro conhecimento, ele parte de dois escritos: *Crítica da razão pura* (2000) e *Crítica da razão prática* (2002). Nesta última, ele vai tratar da questão da moral e do agir, destacando, ainda, o papel moral e racional da religião em *A Religião nos limites da simples razão*.

Kant faz uma reviravolta com relação ao conhecimento seguro com base na razão transcendental e pontua como utilizar, de forma prática, a racionalidade com bom agir da moral. O criticismo kantiano parte da crítica da razão, mas não deixa de lado a crítica a religião. Uma fé, segundo o autor, tem que ser sempre racional e histórica no sentido de partir do mundo, da racionalidade pós-metafísica e prática. O contrário de uma fé não histórica é formado pela antinomia da razão.

Kant (2018a) assevera:

Aqui se mostra, pois, uma notável antinomia da razão humana consigo própria, cuja solução – ou, se esta não houvesse de ser possível, pelo menos, o apaziguamento – é que unicamente pode decidir se a fé religiosa pura se há de acrescentar sempre uma fé histórica (eclesial) como parte essencial da fé beatificante, ou se a fé eclesial, como simples meio condutor, poderá enfim, por mais longe que tal futuro esteja, transformar-se em fé religiosa pura. (Kant, 2018a, p. 122.)

Habermas (2007) tem consciência deste horizonte da filosofia racional de Kant, a qual demonstra uma superação da metafísica medieval. A teologia ocidental recebeu forte influência da filosofia grega com a helenização do cristianismo que foi um processo unilateral da parte da teologia cristã. Já a teologia na Idade Média reforçou este pensamento mantendo a filosofia a seu serviço.

Contudo, isso mudou, pendendo a balança para o Antropocentrismo que fez uma verdadeira reviravolta com relação à sociedade que, até então, era controlada pela religião. A sociedade desvinculou-se da igreja e do poder clerical, surgindo, com isso, um saber profano desvinculado da fé. Kant (2000) reforça isso, fazendo uma reviravolta com o pensamento pós-metafísico, lançando os fundamentos para a consciência a partir da razão centrada no sujeito. Ele ainda cria as bases para o

pensamento pós-cristão. E é neste sentido que o jogo mudou para religião, pois a mesma, agora, passa a ser questionada e julgada pelo tribunal da razão.

A pós-metafísica, ou pós-religião moderna passou a se utilizar de um princípio teórico da filosofia, da consciência e da subjetividade, fazendo uma separação entre a razão prática e a razão teórica, do conceito de *a priori* e *a posteriori*. Partindo da razão transcendental, buscou fundamentar uma unidade do mundo. Por isso os postulados ontológicos de um ser supremo que não pode ser experimentado nem visto no mundo real, como afirmava a cosmologia e a metafísica clássica, são equívocos. Para a filosofia kantiana, são tão inadmissíveis e ainda compartilhados ao princípio de um Deus atuando de forma imperceptível no mundo dos sentidos (*Phänomen*).

A *Crítica da Razão Pura* afirma que tal alegação não passaria de variações da própria razão (*Antinomie*). Daí, provém a justificativa, na filosofia kantiana, de desmontar o modelo do conhecimento da metafísica clássica persistente na modernidade, através do sistema leibniziano e do racionalismo cartesiano. De tal forma que Kant (2000) não poupa munição contra ideias que busquem fundamentar a fé para além da razão. O pensamento kantista colocou, também, a religião sob julgamento, como está descrito em *A Religião nos Limites da Simples Razão*.

Para Habermas (2007), a filosofia kantiana partiu, inicialmente, da crítica da metafísica clássica para só depois criticar a religião. A pretensão era a de esvaziar as antinomias ou contradições da própria racionalidade especulativa. O método cartesiano foi refutado por seu racionalismo absoluto, no sentido de querer dar respostas a tudo sem passar pela autocrítica da razão. Isso trouxe consequências, tais como o esvaziamento do próprio conteúdo da razão. O racionalismo kantiano foi necessário para dar freios à episteme moderna com forte influência da metafísica clássica e, para isso, foi preciso fundamentar a ciência a partir do criticismo e pôr a razão sob os trilhos, eliminando essas contradições geradas por esta última para, em seguida, lançar as bases para a crítica à religião.

Habermas (2007) assevera, ainda, que:

Na perspectiva da autocompreensão da filosofia, a crítica da metafísica vem, certamente, antes da crítica da religião. Mediante ela, Kant tenta combater as fantasmagorias especulativas de uma razão que não resultam apenas de *erros*, isto é, de proposições falsas, mas de uma *ilusão da razão* – sobre o modo de operar e sobre o alcance da própria capacidade de conhecer. Ao delimitar o uso teórico da razão, Kant pretende franquear à filosofia, que até aquele momento

simplesmente vagueara pelo campo da batalha da metafísica, “o andar seguro da ciência”. (HABERMAS, 2007, p. 236-237, grifo do autor).

Como já descrevemos no início do capítulo, nos tempos modernos, a ciência tornou-se fundamental para uma mudança de perspectiva, dando novos ares ao conhecimento, pois as ciências da natureza, como a matemática e a física, se tornaram inquestionáveis, fato esse fortalecido pelo desenvolvimento da geometria analítica cartesiana, da física, do cálculo infinitesimal newtoniano e do modelo de conhecimento absolutamente necessário e universal leibniziano e wolfferiano, que deram reforço às investigações e postulados racionais. Esses modelos científicos são conhecimentos indiscutíveis e absolutos quanto à sua aplicação e deveriam colocar em dúvida os pressupostos da metafísica tradicional, mas, por outro lado, se enredam em dar respostas especulativas que fogem à própria razão prática, gerando as antinomias da razão, a exemplo da metafísica medieval e seus resquícios na modernidade que sustentam argumentos teológicos e da verdade da fé, como é descrito por Kant (2000),

A filosofia de Leibniz e Wolff indicou, por conseguinte, um ponto de vista inteiramente incorreto sobre a natureza e a origem dos nossos conhecimentos na medida em que considerou meramente lógica a diferença entre sensibilidade e o intelecto. Esta diferença é, na verdade, transcendental e se refere não apenas à forma da clareza ou obscuridade, mas à origem e ao conteúdo dos conhecimentos, assim, por meio da sensibilidade, não conhecemos apenas confusamente a natureza das coisas em si mesmas, nem sequer as conhecemos e, tão logo, eliminaremos a nossa constituição subjetiva, em parte alguma se nem se poderá encontrar o objeto representado com as propriedades que a intuição lhe atribuía na medida em que justamente esta constituição subjetiva determina a forma de tal objeto como fenômeno. (Kant, 2000, p. 84)

A metafísica clássica procurava, de forma racional, explicar fenômenos que transcendessem a própria natureza das coisas nos postulados do início do universo e do mundo, pela visão cosmológica e de investigações acerca de Deus como fundamento de toda criação. No entanto, Kant (2000) questiona toda essa linha de raciocínio mencionada, por enxergar nela uma contradição e um erro da própria forma de pensar e raciocinar por ele colocada como antinomia da razão, porquanto essas fontes de investigação não se apoiam em nenhum conteúdo da experiência, sendo

meramente um conceito e não podem ser reconhecidas em nenhum lugar da natureza, do espaço e do tempo.

Nesse sentido, o pensamento moderno, a partir de Kant, deparou-se com o problema do conhecimento e da metafísica, os quais estão ligados entre si pela busca de respostas sobre o fundamento de tudo, como nas ideias cosmológicas que antecedem o pensamento medieval. Este último veio a influenciar pensadores, como Leibniz e Descartes, na tentativa de demonstrar o conhecimento da existência de uma entidade divina e suprema, por ser considerada perfeita e onisciente, justificando a criação de todas as coisas. Todavia, tal conclusão, na linha de raciocínio leibniziano e de Descartes, é vaga e desconexa, segundo o kantismo.

Para Kant (2000), o conhecimento de divindade não passaria de especulação. Tais ideias não se apoiam em nenhum fundamento racional, não podendo, portanto, se confundirem com o dado empírico e com o objeto investigado, porque Deus não pode ser investigado no mundo sensível.

Kant (2000) via o conceito de ente supremo apenas como uma ideia e não mais do que isso. Portanto, não poderíamos expandir nosso conhecimento empírico para além das fronteiras da razão. Como ele mesmo afirma, o conhecimento de um objeto é sempre sintético e se dá a partir da experiência e não fora dela.

Assim, Kant (2000) afirma que:

O conceito de um ente supremo é uma ideia útil sob muitos pontos de vista. Mas pelo fato de ser simplesmente ideia, é por si só totalmente incapaz de ampliar o nosso conhecimento com respeito ao que existe. Não consegue sequer instruir-nos acerca da possibilidade de uma pluralidade de coisas. Claro que não se pode negar a um tal conceito o caráter analítico da possibilidade, que consiste no fato de simples posições (realidades) não gerarem contradição alguma. Todavia, a conexão de todas as propriedades reais numa coisa constitui uma síntese sobre cuja possibilidade não podemos julgar *a priori*, pois as realidades não nos são especificamente dadas; e mesmo que isto aconteça, de modo algum se verifica aí um juízo, porque a nota da possibilidade de conhecimentos sintéticos sempre tem que ser procurada só na experiência, a qual, porém, não pode pertencer o objeto de uma ideia. Em virtude disso, o renomado Leibniz nem de longe teve êxito de que se vangloriou, ou seja, de pretender conhecer *a priori* a possibilidade de um ente tão sublime. (KANT, 2000, p. 373., grifo do autor).

Segundo Kant (2000), o problema da metafísica clássica²¹ é o próprio fato de que ela procurou dar respostas últimas sem passar pelo crivo da análise racional e da experiência, do dado sensível do próprio mundo da natureza. As respostas metafísicas sobre a imortalidade da alma, de uma totalidade do universo, da existência de um ser supremo, não passariam pela razão especuladora, pois estão para além da própria análise e parâmetros da razão especuladora.

As respostas da metafísica tradicional em relação às provas da existência de Deus são infundadas para Kant (2000), uma vez que estariam para além da experiência. A metafísica clássica assumiu a tarefa de demonstrar a existência de um ser necessário e pessoal que não está no mundo, mas age no mundo através de sua onipotência, onipresença, onisciência e o mantém sob sua orientação. Assim, se conclui que as provas da existência de um ente superior estão equivocadas, por estarem submetidas à análise da própria razão e serem tratadas como contraditórias na *Crítica da Razão Pura*. Elas são julgadas como antinômicas, ou seja, são inconciliáveis e falaciosas do ponto de vista da compreensão racional que analisa as respostas cosmológicas e físico-teológicas com o intuito de demonstrar, na natureza, a impossibilidade de tal ser supremo e necessário para criação de todas as coisas.

Além do mais, a tarefa crítica de Kant (2000) seria de dar respostas às coisas em si mesmas, reafirmando a contradição da metafísica tradicional sobre a perspectiva da existência de Deus, ou de qualquer ente ou ser, fora do mundo empírico e da investigação analítica. De acordo com Kant (2000), o modelo metafísico clássico insiste em querer dar respostas absolutas sobre os problemas relacionados à verdade, ao fundamento último e da essência das coisas. Ele descreve essas contradições no pensamento filosófico anselmiano que influenciou o pensamento de Descartes, como veremos mais à frente.

Kant (2000) questionou a racionalidade moderna, partindo do seu próprio *modus cogitandi* do criticismo. Ele chegou à compreensão, a saber, da não possibilidade de se conhecer empiricamente um ente supremo, também dotado de razão que não se enquadre no mundo material, espacial e temporal. É possível conhecer Deus? A resposta, a partir do entendimento kantiano, é negativa, uma vez

²¹ Segundo M. Müller, a “metafísica clássica” é o pensamento que surgiu no Ocidente pela tematização de uma diferença principal, que se articulou no pensamento de Platão como diferença entre o ser mutável e a ideia de um ser imutável e verdadeiro. Müller Platão ainda especifica a própria natureza desse tipo de pensamento fazendo uma analogia entre o conhecimento comum e o conhecimento das ciências. (OLIVEIRA, M. A. **Diálogo entre Razão e Fé**, São Paulo, Paulinas, 2000, p. 109-110).

que, para a *Crítica da Razão Pura*, não encontramos, no mundo natural, Deus. Nesse sentido, nosso entendimento é uma faculdade das categorias ou conceitos, que não impedem de pensarmos Deus, mas os objetos reais estão situados no espaço e no tempo. Porém, isso não anularia, de forma alguma, imaginar ou pensar em Deus, porque, para Kant, mesmo a razão prática é autônoma no sentido de não precisar de uma fé histórica e as leis já estão gravadas no coração do homem. Assim, quando se parte para um conceito de Deus, se parte da ideia de um legislador com leis puramente humanas e que são históricas.

Kant (2018a) assevera:

Ora bem, há um conhecimento prático que, embora assentado apenas na razão e não necessitando de qualquer doutrina histórica, está tão perto de todo homem, mesmo do mais simples, como se estivesse literalmente escrito no seu coração: uma lei que se pode apenas mencionar para logo se concordar com qualquer um acerca da sua autoridade, e que comporta na consciência de cada qual obrigação *incondicionada*, a saber, a lei da moralidade; e [...] este conhecimento conduz já por si só a fé em Deus ou, pelo menos, determina o conceito de Deus como o de um legislador moral, portanto, leva a uma fé religiosa pura que é para todo o homem não só concebível, mas também digna de honra no mais alto grau; mais ainda, conduz a ela de um modo tão natural que, se quiser fazer a prova, se descobrirá que é possível interrogar a seu respeito, total e absolutamente cada homem sem dela se lhe ter ensinado algo. a seu respeito. (Kant, 2018a, p. 236-237.)

Dessa forma, Kant (2000) conclui que o conhecimento natural da moral não precisaria, por si só, de uma justificativa exterior, como no caso da fé em um legislador divino, mas, também, não impediria uma crença histórica partindo do mundo real e de suas relações sociais. Assim, para o autor, seria fundamental distinguir o conceito do objeto real e do imaginário, de tal maneira que não se torna contraditório pensar e imaginar Deus. O próprio conceito de Deus, na religião kantiana, está ligado com a moralidade e com as suas exigências, de acordo com a lei. Deus é um legislador no mundo e não fora dele. A própria ideia pura, não experiencial, é distinta dos sentidos. Para Kant, por exemplo, a ideia de Deus, de um anjo, uma alma, ou qualquer ser dessa natureza, pode ser pensada formalmente, mas não se pode provar tal ideia.

Nessa linha de raciocínio de Kant, imaginar algo e algo existir em si mesmo são duas coisas distintas. E ainda é preciso ter cuidado ao se recorrer ao conceito de substância, como em Aristóteles, e afirmar, por exemplo, a existência da alma do eu

como um ser pensante. Partindo dessa ideia, tal conceito foge ao fenômeno, posto que não percebemos alma no espaço e no tempo como condição de pensamento real. Por outro lado, a cosmologia e a metafísica clássica ocupam-se com ideias para além do mundo natural.

Kant (2000) demonstrou que as razões da insistência da cosmologia e da metafísica tradicional na questão de provar materialmente a existência de um ser superior, com sua substância e sua imortalidade, não passam de afirmativas antitéticas e antinômicas. Pelo contrário, são, para ele, equívocos ter Deus como causa suficiente, primeira e independente da experiência. Essa proposição teísta é extramundana e ultrapassa os limites da própria razão espaço-temporal e, por conseguinte, do entendimento.

O criticismo kantiano afirma que a cosmologia, de forma especulativa, insiste nas possibilidades da existência de Deus, que são equivocadas, porque estão fora da espacialidade e da temporalidade. O problema descrito por Kant (2000) diz respeito à antinomia do *antes* e *depois* do universo que emana dessas teorias quando buscam concluir, de forma contraditória, o que existia antes ou depois do cosmo, ou sobre quem o criou. A cosmológica do universo e seu início, da sua finitude e infinidade, são possibilidades apresentadas pela investigação racional. Mas não seria o universo a totalidade de tudo?

Para Kant (2000) e o seu criticismo, as contradições da razão pura se configuram quando dela se quer tirar, de forma especulativa, uma explicação do tipo da existência de um ser superior que não encontra nenhuma forma empírica de vida. Para a *Crítica da Razão Pura*, não é possível provar a razão pura de Deus, pois se esbarra nos limites da própria racionalidade, sendo meras especulações da imaginação. Kant cita dois argumentos que apontam para a inconsistência desse raciocínio. O primeiro diz respeito à alegação da metafísica clássica, segundo a qual a prova da existência não é dada pela aplicabilidade da categoria da causalidade da cosmologia, como afirmava. O segundo é de natureza físico-teológica e sugere que todos os seres cumprem uma finalidade e, assim, também Deus tem um fim (*telos*), um erro de viés metodológico, pois esse princípio não se aplica a um ser fora da experiência.

E é nesse sentido que Karl Ameriks (GUYER, 2009) reforça essa contradição:

No ataque à cosmologia racional nas Antinomias, Kant contrasta “ceticamente” pares de alegações *a priori* acerca da composição, da divisão, da gênese e da relação de dependência e existência “do mutável no fenômeno” (A 415/B 443). Sumariamente, são elas: o conjunto geral dos fenômenos é finito no tempo e no espaço, composto de unidades simples, contendo a causalidade não causada e um ser necessário. As antíteses são: é dado como infinito no tempo e no espaço, divisível sem fim e sem causalidade não causada ou um ser necessário que se lhe pespega. Kant recusa essas asserções particulares indicando maneiras em que falham os argumentos indiretos em seu favor, já que a negação da alegação oposta não implica a asserção da alegação original. (GUYER, 2009, p. 303, grifo do autor).

Kant (2000) reafirma, de forma peremptória, que a metafísica tradicional tem seus limites, porque todas as afirmativas desta não explicam a existência de Deus pelas vias da razão, elas são equivocadas, por se tratar de caminhos fora dos limites da própria experiência, sendo assim incapazes de sustentação.

É na *Crítica da Razão Pura* que Kant (2000) questiona e enfrenta enfaticamente o problema do dogmatismo da metafísica clássica, com suas ideias metafísicas da imortalidade, de Deus, bem como sua defesa de um conhecimento puro, para além dos objetos e fora das vias da racionalidade. A metafísica clássica se organizava como um tipo de conhecimento para além de um mundo e fora dos sentidos, como em Platão. Essa linha de pensamento teve forte influência sobre o inatismo de Descartes, as mônadas de Leibniz e as substâncias de Locke.

De fato, essas ideias da metafísica estão para além de nossa sensibilidade e da percepção dos objetos. Kant (2000) inverteu as questões da metafísica, como o conhecimento *a priori* dos objetos da experiência, questões estas que levam em conta as condições de possibilidade de estar no mundo. Com relação a Deus, ainda como objeto, temos o problema da predicação de Anselmo (1997) e Descartes (1973), os quais insistem em atribuir à divindade predicados não apenas formais, mas também atributos de um ser presente e existente no mundo.

Assim, a racionalidade transcendental, por força de seus princípios, cumpre sua função de realizar inferências através de juízos *a priori* e *a posteriori*, sem fugir dos princípios da própria razão que Kant (2000) defende, pois, metodologicamente, ele fez uma separação com relação ao conhecimento e como obtê-lo, a exemplo do *noumenon* e *phenomenon*. Consideremos, ainda, que a ideia de razão em Kant, quando pensada a partir do *noumenon*, é totalmente abstraída do mundo sensorial, no qual podemos apenas pensá-la; já o objeto dado como *phenomenon* pode ser

percebido pelos sentidos. Na *Crítica da Razão Pura*, dentro da Doutrina Transcendental dos Elementos, a sensibilidade é entendida como a capacidade de recepção da representação mediante como somos afetados. Ela nos fornece os objetos e as intuições, sendo os objetos pensados para originar os conceitos. “Todas as coisas enquanto fenômenos não podem existir em si mesmas, mas somente em nós. O que há com os objetos em si e separados de toda esta receptividade de nossa sensibilidade, permanece-nos inteiramente desconhecido” (Kant, 2000, p. 83). Já o *noumenon* é a coisa em si, o fenômeno é o que nos aparece, mas deve ser entendido a partir da forma dos objetos tendo em vista o sujeito e não o objeto em si.

Em Kant (2000), a razão passa por uma autorreflexão e autocrítica dos problemas por ela gerados como antinomias, porque a dialética transcendental parte da crítica da racionalidade pura quanto a estes desvios, mas o pensamento racional kantiano pretende colocar cada coisa no seu lugar, como os objetos que podem ser percebidos pelos sentidos e também aquilo que é produzido pela imaginação e que, não necessariamente, faz parte da realidade.

Isso se torna mais claro quando Kant refuta os problemas originários na razão que transcende ao mundo físico na *Divisão Segunda, no Livro Segundo*, presente na *Crítica da Razão Pura*, especialmente, no capítulo II, que trata sobre a antinomia da razão pura.

O primeiro conflito diz respeito à ideia de mundo como início e espaço encerrado em seus limites, ideia essa que é refutada pelo autor (antítese), onde afirma que este mundo e espaço não possuem início nem limites, mas é um infinito tanto com relação ao tempo quanto no que diz respeito ao espaço.

O segundo conflito diz respeito à ideia de substância que é formada por partes simples. Por toda parte nada existe a não ser o simples ou composto dele. Isso é refutado na antítese que diz que nenhuma coisa composta no mundo consta de partes simples e por toda parte nada simples existe nele.

O terceiro conflito se refere à ideia de causalidade, de acordo com as leis da natureza, da qual não é a única que possa ser derivada a partir dos fenômenos do mundo em conjunto. Para explicá-los, é necessário admitir uma causalidade mediante a liberdade. Contra isso, Kant enseja a antítese que afirma não haver liberdade alguma, uma vez que tudo no mundo acontece meramente segundo as leis da natureza.

O quarto conflito diz respeito a um ente absolutamente necessário que pertence ao mundo e é parte de sua causa. Kant refuta essa ideia a partir da proposição segundo a qual não existe, em parte alguma, um ser absolutamente necessário, nem no mundo, nem fora dele, como causa.

Kant (2000) entende que as provas da existência de Deus só poderiam se dá de maneira formal, o que colocaria em discussão as provas teístas que se baseiam na ideia de um Deus, como ente originário, ligado a todas as possibilidades do pensamento.

Segundo Wood (2009), Kant divide todas as provas da existência de Deus da seguinte forma:

1. Provas ontológicas, que defendem a existência necessária de um ser sumamente perfeito só com base no seu conceito.
2. Provas cosmológicas, que defendem a existência necessária de um ser sumamente perfeito com base na existência contingente de um mundo geral.
3. Provas *físico-teológicas*, que defendem a existência de um ser sumamente perfeito com base na constituição contingente do mundo (por exemplo, com base em arranjos teológicos encontrados nele). (WOOD apud GUYER, 2009, p. 478-479, grifo do autor).

A filosofia medieval e sua metafísica partia da ideia de que, se podíamos pensar em Deus como um ser perfeito, é porque Ele de fato existe, pois não existe um ser tão perfeito quanto Ele no mundo, na prova do ente necessário como criador de todas as coisas visíveis e invisíveis. Para Kant, este pensamento da metafísica medieval se apoia, de forma equivocada, na razão pura em busca de condições necessárias para a existência de um ser absoluto, mesmo que fora da experiência, partindo, também, dessa convicção de que seria possível provar Deus.

Para Kant (2000), isso seria impossível, dado que a ordem temporal só pode ser determinada no tempo e a causalidade das causas pertence ao tempo. Por isso um ser necessário não poderia ser pensado (ser conhecido) fora da experiência, fora da intuição, que está sujeita às condições do espaço e do tempo. Nesse sentido, assim conclui a própria *antítese* de Kant, afirmando que não existe, em parte alguma, um ente absolutamente necessário, nem no mundo nem fora dele, como causa. Como resultado, teríamos a impossibilidade de provar a existência de Deus, por exemplo, com uma prova cosmológica. Tais provas se mostrariam contraditórias, tais como pedras de dominó, que vão derrubando sucessivamente umas às outras, com consequências que conhecemos, como afirma Wood (2009):

Kant defende que uma prova físico-teológica não consegue estabelecer a existência de um ser sumamente perfeito, a menos que se baseie sub-repticiamente numa prova cosmológica; e que uma prova cosmológica não consegue estabelecer um ser sumamente perfeito a não ser que uma prova ontológica também seja coerente. Nos dois casos, Kant alega que a pressuposição está implícita na inferência da existência de um ser sumamente perfeito (com base num ser necessário, no caso do argumento ontológico, e com base num sábio arquiteto do mundo, no caso da prova físico-teológica). Sua estratégia, portanto, consiste em mostrar que nenhuma prova ontológica para a existência de Deus pode ser dada e, assim, derrotar também as outras provas, por meio de um tipo de efeito dominó. Uma consequência dessa estratégia é que Kant, de fato, não levanta absolutamente nenhuma crítica para a inferência que vai da existência contingente para a necessária ou para a inferência que vai da existência de propósitos no mundo para a ideia de um projetista sábio. Outra consequência é que a crítica kantiana das provas teístas tradicionais é feita de modo a estar baseada na sua crítica ao argumento ontológico, sem o qual toda a crítica da teologia racional vista ao chão (no seu ensaio de 1763, porém, Kant apresenta críticas independentes das cosmológicas e físico-teológica. Contanto ele não as repita na *Crítica*, ele também provavelmente não pretendia repudiá-las). (WOOD apud GUYER, 2009, p. 479).

Outra questão que envolve o pensamento de Kant é a da moral e, naturalmente, traz consigo, também, o problema da religião. Já tendo tratado da questão do saber e de como o sujeito poderia conhecer o objeto das coisas em si (*noumenon*), agora, resta entender como este sujeito racional deveria se relacionar com outros e atingir aquilo que todos almejam: o viver bem ou a felicidade.

O problema da religião faz parte da própria ideia de liberdade e da moralidade em Kant. As respostas, a partir da metafísica tradicional de um conhecimento absoluto sobre Deus, fazem parte das próprias questões teológicas a respeito de um ser necessário, suficiente e eficiente, ao passo que as objeções de Kant, quanto à materialidade, pretendem apresentar racionalmente e empiricamente o ente supremo no mundo, criando, assim, essa aporia.

Portanto, mesmo sabendo que o objeto da teologia é o próprio Deus como ser supremo, Kant pretende fazer uma teologia do tipo racional, ou seja, algo mais aprimorado e ligado à moralidade e aos costumes. O seu pensamento orientaria a religião natural sem, necessariamente, uma prova material da existência de Deus, aliás, seria tal prova contraditória e antinômica. Segundo Kant (2000), a razão não poderia afirmar a existência de Deus e nem mesmo negá-la. O problema estaria em querer provar racionalmente sua existência. Porém, o que interessa para Kant, muito

mais do que a prova de Deus, é o conteúdo da religião, da sua moralidade e do seu dever para consigo mesmo e para como outros. A refutação kantiana das provas da existência de Deus é contundente em Descartes, o qual recebeu influência de Anselmo, que, por sua vez, não foi poupado, como veremos a seguir.

3.2 Divergência das provas da existência de Deus em Kant

Kant (2000) refutou a explicação da existência de Deus da metafísica medieval na visão cosmológica, físico-teológica e, principalmente, ontológica, de Santo Anselmo, a qual influenciou o pensamento moderno de Descartes. O autor da *Crítica da Razão Pura* combateu as tentativas de existência de um ente supremo e necessário, partindo de provas da razão que são incompatíveis com o raciocínio lógico, segundo Kant, quando inferidas em uma realidade experimentável.

A existência de Deus foi defendida por Descartes (1973) e Anselmo (1997), ao utilizarem argumentos da própria lógica formal para, em seguida, provarem a existência material e necessária de uma entidade suprema. Porém, segundo Kant, a necessidade de provar Deus materialmente não se sustenta nem mesmo na própria lógica material, ou na dialética da razão, uma vez que tais tentativas não passariam de ilusões, e enganos insustentáveis, ou seja, são do tipo de ilações do pensar, como foi demonstrado nas antinomias da razão a partir da “*Dialética Transcendental*”.

Segundo Faggion (2012), não é por acaso que na *Crítica da Razão Pura* há essa divisão denominada “*Dialética Transcendental*”, que tem como objetivo principal a refutação do argumento ontológico da prova da existência de Deus. A refutação da ontologia cartesiana recebe um destaque especial na própria reflexão kantiana, pois ela denuncia os abusos da própria razão pura que ultrapassam todos os limites do mundo físico e, por isso, lhe são impostos freios. Por conseguinte, cabe à própria dialética transcendental a tarefa de pôr um fim à metafísica dogmática com todos os seus arroubos e ilusões que fogem à realidade.

Faggion (2012) explica que:

Kant chamou de “prova ontológica” a estratégia argumentativa em que se busca provar a existência de Deus a partir de meros conceitos, em contraposição àqueles argumentos nos quais procedemos a partir da experiência, seja ela determinada ou não. Não é por acaso que sua tentativa de refutação do argumento ontológico recebe uma posição de destaque naquela divisão de sua *Crítica da Razão Pura* intitulada

“Dialética Transcendental”. Caberia à Dialética Transcendental a tarefa de denunciar os abusos da razão pura, que se dariam justamente quando essa atrevesse a buscar o conhecimento de objetos para além dos limites de uma experiência possível. Por outras palavras, mais enfáticas e diretas, como todos sabemos, a Dialética Transcendental pretendia pôr fim à metafísica dogmática entendida como ciência, expondo as diferentes falácias em que a razão se enredaria ao tomar os seus princípios de unificação sistemática do conhecimento como sendo objetivos ou constitutivos da realidade. Nesse sentido, a Dialética visa inviabilizar o conhecimento de qualquer absoluto, seja ele o mundo, a alma ou Deus. (FAGGION, 2012, p. 591-592, grifos do autor).

Kant (2000) explica uma coisa em si (*noumenon*), descrita pela ideia da lógica transcendental, como um conceito independente do sujeito, pois existe por si só. As coisas em si estão fora do mundo, da realidade empírica, elas estão no mundo das ideias, ou dos conceitos. Por outro lado, as coisas que existem no mundo real são dadas de forma perceptível pelo *phenomenon*. Esses objetos dados pela razão exigem condições necessárias de possibilidade de existência. Tais objetos necessitam de uma visibilidade, no sentido de reafirmarem a possibilidade de existência material de algo, conforme as leis da natureza. Por isso, faz-se necessária a distinção entre a coisa imaginada no campo das ideias, do eu penso, e as coisas propriamente existentes no mundo real.

De acordo com esse pensamento, a natureza representa a totalidade, distinguindo entre o condicionado e o incondicionado. Acontece que o incondicionado é a própria liberdade, ao passo que o condicionado é o existente. Para Kant, o mundo, em termos dos fenômenos, é o conjunto de todas as coisas materialmente existentes e não deve ir além da experiência. Porém, quando se ultrapassam estes limites da racionalidade, criam-se conflitos, denominados antitéticos da razão.

A antitética se opõe à tética. Esta é o conjunto de doutrinas dogmáticas que tratam de conceitos, como a alma, imortalidade e Deus, por exemplo, em uma realidade extraterrena. Tais princípios dogmáticos justificam a existência de seres divinos no mundo empírico. A antitética, ao contrário, se ocupa com a análise das antinomias criadas pelo próprio conflito da razão em transcender ao real, como Kant com propriedade, explica:

Se tética é todo conjunto de doutrinas dogmáticas, entendo por antitéticas não asserções dogmáticas do contrário, mas o conflito entre conhecimento aparentemente dogmático (*thesin cum atithesi*), sem

que se atribua a um mais que a outro um direito superior a assentimento. Portanto, a antitética não se ocupa absolutamente com asserções unilaterais, mas considera conhecimentos universais da razão somente segundo o conflito deles entre si e as suas causas. A antitética transcendental é uma investigação sobre a antinomia da razão pura, sobre as suas causas e sobre o seu resultado. Se para o uso dos princípios do entendimento não aplicamos a nossa razão meramente a objetos da experiência, mas nos aventuramos a estendê-la além dos limites desta, então surgem proposições dogmáticas *pseudo-racionais*, que da experiência não podem nem esperar confirmação nem temer refutação. Cada uma dessas proposições não somente é isenta de contradição em si mesma, mas encontra na própria natureza da razão condições de sua necessidade, só que infelizmente a asserção do contrário possui do seu lado fundamentos igualmente válidos e necessários. (KANT, 2000, p. 280-281).

O que o pensamento kantiano afirma em relação à tética é que suas proposições não podem ser impedidas do ponto de vista da formalidade, pois, se tais proposições possuem formalmente todos os critérios para inferir sobre um determinado assunto, seja real ou irreal, do campo da natureza ou fora dela, como no caso de proposições dogmáticas, elas são passíveis de construção racional. Qualquer proposição é analisada a partir dos critérios formais, não tendo como impedi-la. Porém, o autor desmonta qualquer proposição que ultrapasse a racionalidade (a experiência), ou que se enrede pela falácia e ilusão do suprafísico. Tais predicções, aparentemente lógicas, do tipo “Deus é imortal”, tornam-se conflitantes, quando aceitas como dogmas e podem, eventualmente, conduzir ao erro e ao engano.

Assim, o autor demonstra como a ideia de uma proposição dogmática encontra forte lastro na própria dialética da razão pura. Para ele, o dogmatismo é extremamente artificioso, porque se organiza de forma tão falaciosa que consegue convencer e levar ao erro. Porém, será sempre combatido pela própria razão na dialética transcendental. Todavia, o próprio Kant nos alerta para o fato de que o modo dogmático de pensar jamais desaparecerá por inteiro.

Dessa forma, o filósofo alemão explica que:

Uma proposição dogmática dialética da razão pura, portanto, tem que ter como característica que a distingue de todas as outras proposições sofisticadas o fato de ela não dizer respeito a uma questão gratuita, que não se levanta senão para um certo escopo arbitrário, mas a uma questão contra a qual no seu progresso toda razão humana necessariamente tem que tropeçar; em segundo lugar, com a sua asserção contrária, tal proposição traz consigo não simplesmente uma ilusão artificiosa, que ao ser conhecida imediatamente desapareça,

mesmo quando não se é mais enganado por ela, ilude sempre, embora não chegue a enredar, podendo, pois, ser tornada inofensiva, mas jamais exterminada. (KANT, 2000, p. 281).

É certo que a reflexão da *Crítica da Razão Pura* gira em torno dos equívocos cometidos pela própria racionalidade no plano subjetivo. Com base nesse pressuposto, ou seja, de uma razão que gera os próprios erros, é que Kant parte do criticismo, atingindo não só a razão em si, como também a crença dogmática. E é nesse sentido que partimos do principal erro do pensar, segundo Kant, o saber, o ontológico, de querer justificar e provar Deus através da própria razão.

Sendo assim, seguiremos a perspectiva da análise e crítica da metafísica tradicional, inicialmente, contida no pensamento de Anselmo e, posteriormente, em Descartes. As duas abordagens deram munição à dialética transcendental de Kant. Esta se opõe à ideia de Deus enquanto ser necessário e existente, rebelando-se contra a ideia do suprafísico ou suprassensível da metafísica clássica, a qual não se apoia em nenhuma lei natural.

A ênfase que damos à crítica da teologia anselmiana não se deve apenas ao fato de ela ser um tema já refletido na Idade Média, e que seria ultrapassada pelo próprio pensamento racional da modernidade, mas, sobretudo, porque os argumentos introduzidos por Anselmo e que, mais tarde, vieram a influenciar outros pensadores, como Descartes, na tentativa de explicar a existência de Deus pela cognição, estariam, segundo Kant, cheios de equívocos.

a) Anselmo – Quem foi Anselmo?

Anselmo, natural da Cantuária, Inglaterra, também era chamado pai da escolástica. Ele nasceu no ano de 1033, em Aosta, na região de Piemonte. Desde cedo, mostrou inclinação para vida religiosa e monástica. Procurou o caminho da regra de São Bento e tentou, ainda criança, ingressar num mosteiro, sem, todavia, obter sucesso, pois foi proibido pelo pai. Já em idade adulta, deixou seus bens materiais e, finalmente, entrou na vida monástica e não demorou a ser descoberto em suas aptidões intelectuais que o levariam, futuramente, a assumir cargos importantes na Igreja (ANSELMO, 1997).

Anselmo (1997) buscou, na própria razão, a motivação para justificar a existência de um ser supremo, conforme os pressupostos ontológicos de uma tradição que vem desde as fontes aristotélicas e tomista e investigam o ente e a essência. E não há dúvidas de que isso tenha influenciado o *cogito* cartesiano de pensar Deus

como o ser perfeito, criador de todas as coisas. Assim, em consonância com os ditames da escolástica medieval que se debruçou sobre os conteúdos da fé e da razão, isso não impediria, de forma alguma, o pensar Deus da maneira descrita nas *Meditações* de Descartes.

Nesse sentido, o *Proslogion* de Santo Anselmo, do primeiro ao quarto capítulo, tem como proposição fundamental provar a existência de Deus sob a perspectiva ontológica, para além de um simples conceito, mas como uma realidade plena e verificada no *mundus naturalis*, como afirmado nas escrituras numa descrição cosmológica: “No princípio, Deus criou o céu e a terra”. E se Deus criou tudo e, de fato, existe, logo Ele é maior, e nada pode ser pensado maior do que Ele. Ele reúne, portanto, todos os atributos e predicados necessários à comprovação de sua existência. O pai da escolástica também argumenta que o ser supremo possui essência divina e, é claro, só poderíamos chegar a seu conhecimento através da própria luz divina, a qual ilumina a nossa luz natural, quer dizer, a nossa razão natural. Segundo a filosofia escolástica anselmiana, para se chegar ao verdadeiro conhecimento é necessário aproximar-se do Criador, ou seja, é necessário ter fé.

Para formular e fundamentar a existência de Deus, o pensamento anselmiano parte da união entre o ser pensado e o ser pensante, tendo como base a própria fé. O ser pensado é idêntico ao ser existente, pois a ideia da coisa em si é igual ao próprio ser na sua existência plena. Para Anselmo (1997), o insensato pensa Deus apenas *in ment*, na mente, mas não *in re*, na realidade, e o *ente* supremo é uma realidade que pode ser afirmada pela lógica humana, pela ideia da não contradição, segundo a qual uma coisa não pode ser e não ser ao mesmo tempo. Ele tenta argumentar e justificar a existência de Deus através dessa justificativa.

Ainda segundo a reflexão anselmiana, não basta apenas pensar Deus como ser pensado na consciência puramente formal, como em predicados da lógica do tipo “Deus é bom”. Na sua lógica, o pensar vai na direção do existir, pois, se penso algo em meu coração, então não teria motivos para não o pensar também de forma real. A ideia de Deus, para ele, não está somente no pensar, mesmo porque o pensar é próprio do Criador, ou seja, o ser divino. Com relação ao pensamento trinitário, é conhecida a máxima: *εν αρχηην ο λογος και ολογοσην προστονθεον και θεοσην ο λογος* (João 1, 1). O próprio pensar é um imperativo que nos leva a afirmar o ser pensante.

Anselmo (1997) escreve que:

Mas como disse no seu coração aquilo que não pôde pensar, ou como não pôde pensar aquilo que disse no seu coração, uma vez que é a mesma coisa dizer no seu coração e pensar? Verdaderamente – e tanto mais verdadeiramente porque o pensou, tendo-o dito no seu coração; e não o tendo dito no seu coração, não o pensou – não é de uma única maneira que se diz [algo] no coração ou se pensa alguma coisa. Com efeito, de uma maneira diferente é pensada uma coisa quando se diz a palavra que significa; de outro modo quando é compreendido aquilo mesmo que a coisa é. Da primeira pode pensar-se que Deus não existe, mas da segunda de modo nenhum [se pode pensar que Deus não existe]. Ninguém pode, seguramente, compreendendo o que Deus é, pensar que não existe, ainda que [possa]dizer estas palavras no [seu] coração sem nenhuma significação ou qualquer estranha significação. Com efeito, Deus é aquilo maior do que o qual nada pode ser pesado. E quem compreende isto convenientemente, em qualquer caso, compreende que isto mesmo existe de tal maneira que não pode, mesmo para o pensamento, não existir. Quem, pois, compreende que Deus assim existe, não pode pensar que ele não existe. (ANSELMO, 1997, p. 17).

A citação acima demonstra que o raciocínio anselmiano - *in ment*, parte da consciência da própria impossibilidade de negação de Deus no pensar. Por outro lado, o seu pensar cai na justa contradição - a do o *in re*, ou seja, o da realidade em querer provar Deus de forma empírica e perceptível, como é demonstrado por Kant (2000). A explicação de Deus em Anselmo (1997) dá-se a partir de sua fé, de seu credo no ser onisciente, onipotente e onipresente. Porém, a prova material anselmiana foge do princípio da razoabilidade humana, pois ultrapassa as suas fronteiras, visto que se situa no campo da fé e do dogmatismo, ambos descritos como contraditórios pela *Dialética Transcendental* kantiana.

Inversamente, Anselmo (1997), da Cantuária, segue na direção da tradição da metafísica cristã, para a qual a fé busca o seu intelecto, ou seja, a fé se apoia na própria racionalidade e considera que a filosofia é escrava da teologia. O pensamento da escolástica está sistematizado da seguinte maneira: *fides quaerens intellectum*, o que significa que a imanência humana perpassa e vai em direção à transcendência do que está fora do mundo fenomenológico.

Essa tradição se apoia nas Sagradas Escrituras, como se encontra em Isaías 7,9: “Se não credes, não vos mantereis firmes”. Tal tradição tem forte lastro na própria escolástica que se reafirma na revelação e no credo que diz: *Credo ut intellegam* – Creio para compreender.

Portanto, o que Anselmo destaca é que sua fé está naquilo em que ele acredita - *fides qua*, uma fé revelada e dada pela graça e deve se unir a *fides quae*, pelo

conteúdo, pelo que crê. Não há dúvidas de que foi essa visão anselmiana da fé e da razão que influenciou o *cogito* cartesiano, pelo simples fato de Descartes ter, assim como Anselmo, unido pensamento e realidade no que diz respeito à compreensão ontológica da divindade, o que vem a se tornar o principal alvo de crítica da filosofia kantista.

b) Descartes – Quem foi Descartes?

Descartes (1596-1650) nasceu em uma pequena cidade do distrito de Touraine, na atual La Haye, no seio de uma família burguesa que o mandou estudar em um dos melhores colégios da companhia de Jesus. Seu pai, ao falecer, deixou-lhe uma pequena fortuna para que ele conseguisse suprir suas necessidades. Após ter concluído o colégio dos Jesuítas, decidiu alistar-se no exército (DESCARTES, 2012).

Segundo Zago (2016), Descartes recebeu uma forte formação religiosa e isso, com certeza, contribuiu com o seu pensamento e formação também do seu intelecto. Por isso seu pensar e agir guardam a marca dessa religiosidade e da fé, algo que podemos bem perceber em seus escritos, a exemplo das *Meditações*, em uma tentativa de unir a racionalidade da matemática e da geometria aos princípios da fé.

O pensamento cartesiano tem seguido os mesmos passos de Anselmo, quando, por exemplo, da tentativa de buscar provas cosmológicas, físico-teológicas de Deus tendo como fundamento a própria ontologia, a qual busca demonstrar a existência do ser Divino valendo-se de elementos da razão pura. Por esse motivo, sua ontologia tornou-se grande alvo das críticas kantianas, sobretudo por estar presa a Deus como objeto de investigação, num modelo medieval geocêntrico que persistia, mesmo após a revolução copernicana. O *eu penso*, a partir de Descartes (1973), recebe uma reformulação e reconstrução do pensamento moderno na chamada revolução copernicana de Kant. Esta inverte a abordagem, deslocando o objeto do conhecimento para as margens e o sujeito que conhece para o centro.

A fim de desconstruir a metafísica de Descartes, o pensamento kantiano parte de sua lógica ou analítica transcendental dos conceitos para chegar, por essa via, ao ponto principal, a saber, a dialética transcendental. Esta vai questionar e pôr em dúvida a filosofia cartesiana, demonstrando seus erros, e expondo como grosseiras as antinomias da razão pura.

Descartes, por seu turno, continua a insistir na tentativa de demonstrar a existência de um ser supremo, como em suas *Meditações*. Isso ocorre porque o conceito de ente está objetivamente fundamentado na própria razão pura. De acordo

com o seu modo de pensar, não seria contraditório afirmar que não existe nada pensado maior que Deus, o que, segundo ele, também não seria irracional, ou, simplesmente, fruto de ilação equivocada da mente.

Para a dialética transcendental kantiana, ao contrário, o cogitar cartesiano, ao querer provar Deus, não tem nenhuma base de sustentação na realidade, que é tirada, por sua vez, do entendimento.

Segundo Kant (2000), conceitos, como o da geometria (figuras geométricas) e da teologia (Deus), são tirados de juízos dos próprios conceitos e de coisas que, eventualmente, existam na razão pura. O que Descartes quis provar é que de conceitos incondicionados poder-se-ia concluir, por exemplo, que algo pensado fosse real.

O problema da impossibilidade da prova da existência de Deus, verificado na *Crítica da Razão Pura*, demonstra ser de natureza lógica, da ideia de identidade e de predicação do objeto, a exemplo do caso do triângulo que possui três ângulos citado por Kant, numa referência velada ao raciocínio cartesiano. Para Kant (2000), não haveria contradição em suprimir a ideia de Deus e seus predicados, seja do ponto de vista formal ou material.

A *Crítica da Razão Pura* rechaça as provas físico-teológicas, as cosmológicas e as ontológicas que partem da experiência de um ser supremo no mundo e buscam justificar um ente necessário. Isso porque não existe nada próximo de Deus, no espaço e no tempo, e mesmo que as autoridades das escrituras tentem justificar e fundamentar a existência de um criador de todas as coisas, como descrito no primeiro livro da Bíblia, gênesis (1,1), essa seria uma prova do tipo cosmológica. No entanto, para Kant, os argumentos tanto cosmológicos, físico-teológicos, quanto os ontológicos, não seriam capazes de demonstrar a existência de um ser supremo, tal como defende Descartes.

A ontologia cartesiana, para explicar a necessidade de um ente supremo, parte da premissa do conceito de perfeição, a partir de atributos naturais de Deus, como a sua onisciência, onipresença e onipotência. A filosofia cartesiana se justifica no fato de que não há no pensamento algo maior do que a ideia de Deus, e isso justificaria pensar o conceito de deidade como algo existente em si.

A filosofia da consciência cartesiana, com seu *eu penso*, ultrapassa os limites do pensar, atingindo, assim, o mundo físico, na medida em que algo pensado se torna real, quando não só imagina o divino, mas quer provar a sua existência que se

desacopla da realidade, segundo a razão kantiana. Para Descartes (1973), o ser pensado é idêntico ao ser existente, ou pensante, tal qual concebia Anselmo.

Não podemos negar que tais problemas investigativos da própria razão dizem respeito à própria liberdade, mas, segundo Kant (2000), a pretensão de querer resolver todos os problemas não passaria de uma fanfarrice, porque cabe ao conhecimento também reconhecer seus limites, os quais são impostos pela própria dialética da razão.

Descartes (1973), para reforçar a ideia de Deus como ser perfeito, cita como exemplo o triângulo, cujo conceito é pensado de forma analítica. Ele explica a ideia de perfeição partindo do exemplo desta figura geométrica e sua propriedade de ter três ângulos iguais a dois retos.

A filosofia cartesiana procurou, na ontologia do ser, como na ideia de triângulo existente, a materialidade da existência de Deus, não apenas no pensar do *cogito ergo sum* como apenas uma operação racional, mas também como uma identificação com o objeto pensado e o objeto existente. Descartes (1973) parte da ideia de objeto pensado de forma analítica, como no exemplo do triângulo, porque o fato de ter chegado à conclusão do seu conceito evidencia ideias inatas e perfeitas que, por si só, justificam a existência do objeto triângulo, não sendo este apenas fruto da imaginação.

Assim, para o pensar cartesiano, da mesma forma que a razão chegou à conclusão da ideia de objetos na matemática, como os triângulos, que são realidades verdadeiras e perfeitas, e que não podemos separar esta ideia de seus atributos geométricos, também não podemos conceber a existência de uma montanha sem um vale, do mesmo modo que não podemos admitir a existência de um Deus dissociado de seus predicados, nomeadamente a onisciência, a onipresença e a onipotência.

Nessa direção, Descartes (1973) assevera:

7. Ora, agora, se do simples fato de que posso tirar de meu pensamento a ideia de alguma coisa segue-se que tudo quanto reconheço pertencer clara e distintamente a esta coisa pertence clara e distintamente a esta coisa pertence-lhe de fato, não posso tirar disto um argumento e uma prova demonstrativa da existência de Deus? É certo que não encontro menos em mim sua ideia, isto é, a ideia de um ser soberanamente perfeito, do que a ideia de qualquer figura ou de qualquer número que seja. E não conheço menos claro e distintamente que uma existência atual e eterna pertence à sua natureza do que conheço que tudo quanto posso demonstrar de qualquer figura ou de qualquer número pertence verdadeiramente à

natureza dessa figura ou desse número. E, portanto, ainda que tudo o que conclui nas *Meditações* anteriores não fosse de modo algum verdadeiro, a existência de Deus deve apresentar-se em meu espírito ao menos como tão certa quanto considerarei até agora todas as verdades das Matemáticas, que se referem apenas aos números e às figuras: embora, na verdade, isto não me pareça de início inteiramente manifesto e se afigure ter alguma aparência de sofisma. Pois, estando habituado em todas as outras coisas a fazer distinção entre existência e a essência, persuadindo-me facilmente de que a existência pode ser separada da essência de Deus e de que, assim, é possível conceber Deus como não existindo atualmente. Mas, não, obstante quando penso nisso com maior atenção verifico claramente que a existência não pode ser separada da essência de Deus, tanto quanto da essência de um triângulo retilíneo não pode ser separado a grandeza de seus três ângulos iguais a dois retos ou, da ideia de uma montanha, a ideia de um vale; de sorte que não sinto menos repugnância em conceber um Deus (isso é, um ser soberanamente perfeito) ao qual falte existência (isto é, ao qual falte alguma perfeição), do que conceber uma montanha que não tenha vale. (DESCARTES, 1973, p.132-133).

Em conformidade com a citação acima, Descartes (1973) entende o ser supremo da seguinte maneira: a ideia de Deus chega até a consciência de forma sumamente perfeita. Portanto, pensar a divindade apenas formalmente, como se ele existisse apenas como um mero conceito, como um pensamento, é, para o autor das *Meditações*, algo simplesmente absurdo e fora de questão do ponto de vista racional.

O triângulo, para Descartes (1973), não é apenas algo pensado, porém algo existente e, dessa forma, ele justifica Deus. Ao passo que o próprio Deus é ainda maior que qualquer outro objeto, daí a razão de estar não somente no pensar, mas no existir. “Para Descartes, a essência diz respeito ao atributo e a existência à substância. No entanto, nota-se, em suas obras, certa simbiose entre as concepções de atributo e substância ou, em outras palavras, uma determinação entre essência e existência” (ALMEIDA; RAMOS, 2016). Por conseguinte, é preciso pensar em termos de uma divindade que une sua essência a sua existência, não sendo, portanto, passível de negação, de acordo com a linha de raciocínio cartesiana.

Kant (2000), por sua vez, refuta este pensamento de Descartes (com relação à existência de Deus, acusando-o de criar ilusões ao pensar). Para ele, a questão tem a ver com a própria ideia de predicção e de conceito, o que levaria o pensamento cartesiano ao erro, por pretender apresentar provas de Deus baseando-se na lógica racional. É preciso separar a existência do objeto em si do seu conceito formal, pois, do ponto de vista kantiano, uma proposição existencial nunca poderia ser analítica,

mesmo relacionada à ideia de um ente supremo. Para tanto, é necessário ter em mente a diferença entre predicados lógicos e predicados não reais.

O predicado lógico tem um valor puramente semântico. Quando afirmo: Deus é um ser perfeito, isso não significa a sua existência. Para Kant (2000), trata-se apenas uma predicação do ponto de vista da gramática e da semântica, não havendo razões para se identificar a predicação com o objeto existente, a não ser que ele exista, de fato.

Quando Descartes (1973) faz a predicação de um ente supremo referindo-se a este como um ser real, está cometendo o seu equívoco. Da mesma forma que podemos construir uma frase com o predicativo do sujeito do tipo: A cadeira é marrom. A ideia de cadeira não pode ser maior do que aquilo que vejo no espaço e no tempo como a cadeira propriamente dita, ao passo que, pela sensibilidade, os objetos nos são dados e, pelo entendimento, eles são pensados, como no exemplo da cadeira a que observamos e pegamos. Do ponto de vista da predicação, eu posso afirmar que Deus é onipotente, onisciente e onipresente. Essa ideia não pode, todavia, ser maior do que o Deus que não está no espaço e no tempo.

Porventura, eu não poderia afirmar que Deus não existe? É nesse sentido que Kant (2000) também se utiliza do conceito de triângulo de Descartes, levando em conta o que é a predicação e o que pode ser tirado do conceito do objeto, pois ele mesmo afirma que todos os juízos foram tirados de coisas e de sua existência. O que não se pode confundir é uma coisa com a outra, ou seja, o juízo da coisa pensada e a coisa propriamente existente.

Kant (2000) justifica:

Contraditório é pôr um triângulo e, não obstante, suprimir os seus três ângulos; mas não constitui contradição alguma suprimir o triângulo junto com os seus três ângulos. Exatamente assim ocorre com o conceito de um ente absolutamente necessário. Se suprimir a sua existência, suprimis a própria coisa com todos os seus predicados. Onde deve então derivar a contradição? Exatamente não há o que ser contraditório, pois a coisa não deve ser externamente necessária; e internamente também não, pois pela supressão da própria coisa suprimistes ao mesmo tempo todo o interno. Deus é onipotente: eis um juízo necessário. A onipotência não pode ser surpresa se podes uma divindade, isto é, um ente infinito, com cujo conceito aquele é idêntico. Se, porém, dizes que Deus não é, então não são dados nem a onipotência nem qualquer outro dos seus predicados, pois, todos são supressos junto com o sujeito, nesse pensamento não se mostrando nem a mínima contradição. (KANT, 2000, p. 369-370).

São estes os argumentos de prova da existência de Deus que devem ser combatidos de forma peremptória, segundo Kant (2000). Assim, ele desconstrói, em sua *Crítica da Razão Pura*, a lógica cartesiana, por considerar que essa forma de pensar se contrapõe, em grande medida, à dialética transcendental e constitui contradições a suas antinomias da razão pura.

Na referida obra, ele procura, como temos buscado explicar e demonstrar neste capítulo, fundamentar a razão transcendental que desmonta a metafísica tradicional como toda tentativa de demonstrar a existência de Deus através da razão, afirmando que seus argumentos são totalmente descabidos, por irem além da realidade e não serem sustentáveis enquanto *phenomenon*. Tampouco se sustentam na experiência, pois não há, do ponto de vista da ontologia, nenhum ser com as características de Deus descritas por Descartes no mundo fenomenológico.

Em relação à experiência física da prova de um ente necessário a partir da cosmologia, Kant (2000) tem afirmado a insustentabilidade de tirar qualquer evidência de algo no mundo, ou de um objeto que não se enquadre na experiência. Segundo Kant (2000), as provas fisiológicas e as cosmológicas, mesmo que tiradas da razão pura, não se sustentam. De sorte que tais provas, ao invés de favorecerem a própria fé, criam-lhe prejuízos, ao pôr em dúvida sua credibilidade.

Assim, Kant (2000) explica:

Do lado do empirismo, na determinação das ideias cosmológicas ou da antítese, não se encontra em primeiro lugar nenhum interesse prático de tal espécie a partir de princípios puros da razão, como trazem a moral e a religião. Antes, parece que o simples empirismo elimina toda a força e influência de ambas. Se não há nenhum ente primordial diferente do mundo, se o mundo é início e, portanto, também seu autor, se a nossa vontade não é livre e a alma possui uma divisibilidade e corruptibilidade igual à da matéria, então também as ideias os princípios morais perdem toda a validade e caem com as ideias transcendentais, os constituem os seus suportes teóricos (KANT, 2000, p. 306).

Em concomitante relação com a prova cosmológica, a chamada prova ontológica consiste na tentativa de demonstrar a existência de uma divindade, de um ser supremo, com base em conceitos sem fundamentação em quaisquer dados empíricos. Por isso ela é combatida na seção da *Crítica da Razão Pura*, da *Dialética*

Transcendental, em *Da Impossibilidade de uma prova ontológica da existência de Deus*. A *Dialética Transcendental* se contrapõe à própria razão pura, quando extrapola os seus limites, ao buscar tais provas. O objetivo principal da dialética kantiana é a desconstrução da metafísica dogmática com os seus conceitos relacionados à divindade que vão além da realidade palpável.

Por isso, para Kant (2000), qualquer prova ontológica da existência de um ser necessário, ou seja, Deus, resulta sem fundamento. Isso seria, para ele, totalmente inalcançável devido à falta de argumentos sustentáveis na própria razão, assim como na experiência.

Desse modo, Kant (2000) assevera que:

Do que ficou dito até aqui, vê-se facilmente que o conceito de um ente absolutamente necessário é um conceito da razão pura, isto é, uma simples ideia cuja realidade objetiva nem de longe está ainda provada pelo fato da razão necessitar dela. Tal ideia, aliás, fornece só uma indicação sobre uma certa completude, se bem que inalcançável, e serve propriamente mais para limitar o entendimento que para estendê-los a novos objetos. Ora, aqui se encontra o estranho e absurdo de que parece urgente e correto inferir uma existência absolutamente necessária qualquer a partir de uma existência dada em geral, e que, não obstante temos contra nós todas as condições do entendimento para nos formarmos um conceito de tal necessidade. (KANT, 2000, p. 368).

Verificamos que Kant (2000) parte do seu conceito de razão na modernidade, para, então, refutar a prova ontológica de Deus de Descartes. Para o Filósofo da Revolução copernicana, todos os objetos contingentes são empíricos e nos chegam pela sensibilidade. Pensar Deus fora da sensibilidade, tendo como meio de prova a predicação real, é inválido, como defende o pensamento cartesiano em suas *Meditações*. Não é por acaso que Santo Anselmo, em certa medida influenciador de Descartes, justifica o ente necessário partindo dos conceitos modais da possibilidade e da necessidade. Estes, por sua vez, também foram questionados pela *Dialética Transcendental*.

Entretanto, devemos considerar que toda questão que segue a linha de abordagem defendida por Kant (2000) envolve a análise da racionalidade humana e dos seus limites, investigados na obra *Crítica da Razão Pura*. Daí a crítica à metafísica tradicional, à ontologia, aos seus conceitos suprassensíveis e ao dogmatismo da fé cristã.

Kant (2000) desenvolve seu racionalismo a partir da reconstrução de um pensamento que impõe limites à própria razão e que busca separar a religião do campo da dogmática e da metafísica. A partir da razão transcendental, se demonstraria que a própria metafísica não poderia ir além da análise de objetos sensíveis. Nessa perspectiva, o autor rechaça a insistência da metafísica tradicional em querer explicar conceitos para além do mundo sensível, algo característico dos raciocínios de Anselmo e Descartes.

O autor da *Crítica da Razão Pura* bem explica que:

Querer resolver todos os problemas e responder a todas as perguntas constituiria uma insolente fanfarronice e uma tão extravagante presunção, que por elas se faria perder imediata e necessariamente toda a confiança. (KANT, 2000, p. 310).

Com isso, ele quer dizer que mesmo a matemática, ou a geometria cartesiana, podem se enveredar pelos dogmatismos, quando buscam tirar de objetos da cognição experimentos para além do mundo sensitivo. Segundo ele, inicialmente, para evitar o risco de se chegar a respostas aparentemente muito fáceis de serem respondidas, seria necessária a mediação da razão transcendental.

No entanto, o criticismo kantiano, com seu método da subjetividade, também pode ser questionado, principalmente por colocar em evidência uma razão puramente solipsista ou monológica, vista somente sob a perspectiva do sujeito solitário.

O que podemos concluir a respeito do solipsismo da subjetividade kantiana é que pode ser questionado no sentido de que um conceito pode ser considerado verdadeiro apenas de um ponto de vista puramente formal e de seu esquematismo racional.

Nesta altura, poderíamos formular: será que Kant está totalmente correto? Há quem afirme que não, a exemplo de Allen W. Wood. Segundo Wood (2009), existe um problema da própria predicação real na visão kantiana e do seu argumento em si, pois se só posso afirmar um predicado cujo valor é aplicável apenas para coisas reais, conseqüentemente, também posso afirmar que nada é real.

Nesse sentido, parece haver uma contradição no fato de que os predicados reais não possam ser analíticos, uma vez que já estão contidos no próprio conceito de sujeito. O que impediria uma predicação do ponto de vista analítico de formular predicados do tipo *Deus é imortal* ou *Deus perfeito*, que são combatidos pela própria

dialética transcendental? Percebemos que não há, necessariamente, contradição, pois não podemos confundir o ser existente com o ser não existente, em relação aos predicados, como *perfeito* e *imortal*. Estes são apenas meros complementos que ampliam os conceitos dos sujeitos. Por outro lado, com relação ao exemplo da predicação dada a Deus, se retirássemos o predicado *perfeito* do conceito de Deus, seguindo a linha de raciocínio kantiano, o ser divino deixaria de existir? Porquanto os seres contingentes e imperfeitos são reais e não meros conceitos formais. E é nesse sentido que constatamos a contradição em Kant.

Wood (2009) fundamenta da seguinte maneira:

A tese de Kant sobre a existência e a predicação é famosa e influente, mas Kant notavelmente tem pouco a dizer para defendê-la, e sua verdade pode ser qualquer coisa, mas não é autoevidente. A afirmação incontroversa é dizer “X existe”, é dizer que há algum objeto ao qual o conceito de X corresponde. Contudo, o ponto que realmente precisa ser estabelecido é que “é” ou “existe” não é *também* uma realidade ou uma perfeição, que poderia pertencer à natureza de alguma coisa ou estar contida no seu conceito. Se esse ponto decorre da afirmação incontroversa, isso Kant nunca nos mostra como. (WOOD, 2009, p. 480).

Portanto, podemos tirar como conclusão de que o esquematismo kantiano exposto até aqui tem como principal objetivo demonstrar o modo de obtenção do conhecimento dos objetos, e que este se dá por meio de nossa intuição. A intuição é sempre uma percepção direta do objeto, de forma que o conhecer parte do dado sensível. Esta, por sua vez, só pode julgar os objetos que nos vêm pela experiência, assim como acontece com os fenômenos (matéria e forma). É nesse sentido que o dado empírico pode ser do tipo *a posteriori* e, neste, os objetos nos são dados pela sensibilidade, como bem explica a estética transcendental a partir das categorias do espaço e do tempo.

Por outro lado, existem os princípios *a priori* da sensibilidade que independem da experiência e são juízos do tipo sintético *a priori*. Eles ocorrem no plano da razão pura e prescindem da experiência, a exemplo do espaço e do tempo. A partir daí, Kant (2000) limita a própria razão pura e, do seio desta, surgem as contradições, denominadas antinomias da razão.

As antinomias, por seu turno, buscam por provas físico-teológicas e cosmológicas de um ente supremo, mesmo que estas provas ultrapassem os limites da razão e sejam combatidas pela dialética transcendental. Isso ficou bem ilustrado

nos exemplos de Santo Anselmo e de Descartes, os quais defendem, ontologicamente, provas a partir da racionalidade de Deus.

Com relação ainda à religião, o esquematismo kantiano lhe impõe limites do ponto de vista da razão. Já no que tange à moral do tipo racional, a religião segue sob sua orientação criando normas e leis com a pretensão de serem universais. Ela parte da subjetividade e do monologismo das leis construídas pelo sujeito solidário com a ideia do dever (*Sollen*) que segue máximas universais, do tipo “IMPERATIVO CATEGÓRICO”. Neste aspecto, a religião, com sua aplicabilidade de normas e regras, encontra maior sustentação na razão prática.

Para Kant (2000), o problema da fé e do saber na modernidade reside justamente no caráter puramente emocional e não racional da subjetividade e da consciência em si mesma, quando a religião busca respostas metafísicas, negando a consciência na procura por respostas aos desafios da própria vida. A ideia de religião que se apresenta não histórica se torna fora da realidade e se apega ao legalismo e a amuletos. Kant (2000) foi incisivo com suas críticas à religião como forma equivocada de agradar à divindade, isso, por si só, seria uma fé ilusória. Nesse sentido, o autor apresenta três modos dessa fé vista como ilusória.

Segundo o autor:

Pode haver três modos de fé *ilusória* que tem lugar na transgressão, a nós possível, dos limites da nossa razão a respeito do sobrenatural (que não é, quanto às leis da razão, um objeto nem do uso teórico nem do uso prático). *Primeiro*, a fé segundo a qual se conhece por experiência algo que, no entanto, nos é impossível aceitar como acontecendo segundo leis empíricas objetivas (a fé em milagres). Em segundo lugar, a ilusão de que aquilo a cujo respeito não conseguimos mediante a razão, a fazer conceito algum o devemos, no entanto, acolher entre os nossos conceitos racionais como necessário ao nosso bem moral (*a fé em mistérios*). Em terceiro lugar, a ilusão do poder suscitar, graças ao uso de simples meios naturais, um efeito que para nós é um mistério, a saber, a influência de Deus na nossa moralidade (*a fé em meios de Graça*). (Kant, 2018a, 195-196, grifos do autor).

Kant (2000) se opõe à fé dogmática como explicação de fenômenos fora da experiência, como milagres e Deus, mas a filosofia kantiana não ataca a religião, pois habilita a religião no campo da moral, criando uma religião dos costumes e racional. Porém, Kant (2000) foi criticado por criar uma religião na cabeça e não no coração. Já o jovem Hegel, como é conhecido dos seus primeiros escritos, enxerga a religião de

modo diferente, reconhecendo-a como uma tomada de consciência de si, para si a partir do amor, ampliando as relações de intersubjetividade (LIMA, 2014).

Outrora, o jovem Hegel, por sua vez, em uma tentativa de superar Kant (2000) no aspecto da racionalidade subjetiva e da razão transcendental, parte da intersubjetividade das relações, mantendo a religião com um potencial do sujeito absoluto. Foi nos seus escritos da juventude que propôs uma ideia de conhecimento e religião a partir da intersubjetividade. É, sobretudo, nos primeiros escritos que enxerga o cristianismo primitivo como uma religião do amor que se dá na história por meio da liberdade, estando ela isenta dos apetrechos do legalismo, bem como do misticismo dos milagres, como na religião judaica, de modo que ele mesmo percebeu que o cristianismo se enredou na fé positiva (LIMA, 2014).

Destarte, a nossa análise das motivações da discussão da religião no espaço público partiu da problemática da razão na modernidade e em torno do *monologismo* do sujeito kantiano e os problemas da própria razão, do saber e da religião, uma vez que, para o próprio Kant e Hegel, a religião foi vista como um problema de natureza filosófica, se tornando um ponto de relevância em suas reflexões, partindo da religião, da moralidade e do espírito na *Fenomenologia do Espírito* que se manifesta na própria consciência de si.

No próximo capítulo, seguiremos o fio condutor da motivação da religião na esfera pública a partir da contribuição da filosofia de Hegel com o seu conceito de religião e intersubjetividade, o que vai ser vital para a teoria comunicacional habermasiana.

Portanto, certos dessa complexidade que passa pelos caminhos da interlocução entre sujeitos envolvidos no discurso é que, mais tarde, Habermas designa sua teoria comunicacional, garantindo discussões públicas que envolvem também os que professam a fé. Nesse sentido, abre-se, também, caminho para que, numa racionalidade do tipo pós-metafísica, haja discursos que envolvam os crentes.

4 A MOTIVAÇÃO RELIGIOSA NA MODERNIDADE SEGUNDO A INTERSUBJETIVIDADE EM HEGEL

O problema da religião na modernidade tem início a partir de Kant e os escritos da juventude do jovem Hegel. Essa reflexão situa a relação conflitante da fé e do saber com o desenvolvimento do estado moderno e do direito privado, com a própria sociedade burguesa e com o seu estilo de vida que culminou com o crescimento do individualismo, enfraquecendo as relações humanas e intersubjetivas. A consequência de tudo isso seria prejudicar a própria ideia de intersubjetividade da própria racionalidade. Hegel buscou, de acordo com Habermas (2000), uma razão que não se seduza pela própria subjetividade. “Em seus primeiros escritos, Hegel opera com a força de reconciliação de uma razão que não se deixa deduzir imediatamente da subjetividade” (HABERMAS, 2000, p. 41).

Os escritos da juventude refletiram sobre a ideia de positividade contida no judaísmo e cristianismo e na sua ideia de amor como fonte integradora da subjetividade. Porém, a modernidade avançou em uma direção contrária aos seus escritos pela secularização e na racionalização fragmentada e acelerada que provocou a ideia de perda de sentido.

Hegel passa a refletir sobre a problemática da religião em seus anos de juventude na cidade de Tübingen, na Alemanha. Nessa fase, ele buscou demonstrar que o cristianismo seria o espírito do povo e o fundamento para uma religião universal do amor, combatendo a positividade que se formou no judaísmo desde seus primórdios de Abraão a Moisés. Ele se opôs ao pensamento racional, moral e religioso de Kant. Hegel parte da ideia de razão e intersubjetividade que contraria a racionalidade e a moralidade monológica presentes no kantismo. Hegel buscou desenvolver uma razão absoluta unificadora (LIMA, 2014).

De acordo com Habermas (2000), o jovem Hegel, como estudante em Tübingen, parte do pensamento racional e teológico de sua época, buscando fazer uma mudança a partir da regulamentação do seminário e da constituição do Estado, normas presentes em sua vida. Os estudantes de Tübingen eram contrários ao pensamento ortodoxo protestante do teológico de Gottlieb Cristian Storre e se voltavam a um iluminismo religioso, desejando introduzir Jesus na moralidade da nação.

Habermas (2000) afirma que:

Como se sabe, o jovem Hegel e seus companheiros, no seminário de Tübingen, eram partidários dos movimentos da época em favor da liberdade. Viveram diretamente no campo de tensões do iluminismo religioso e polemizavam sobretudo com o teólogo Gottlieb Christian Storr, representante da ortodoxia protestante. Orientavam-se filosoficamente pela filosofia kantiana da moral e da religião e politicamente de acordo com as ideias difundidas pela Revolução Francesa. A severa disciplina no seminário exercia uma função provocadora: para a maioria (dos seminaristas), a teologia de Storr, o regulamento do seminário e a constituição do Estado, que conferia a ambos a sua proteção, mereciam uma revolução. No quadro dos estudos teológicos, empreendidos por Hegel e Schilling naquela época, esse impulso rebelde assume a forma mais moderada de um retorno reformador ao cristianismo primitivo. Atribuem a Jesus a intenção que eles mesmos têm de introduzir moralidade na religiosidade de sua nação. (HABERMAS, 2000, p. 36).

Hegel, por sua vez, pensa a religião do povo como parte de sua ideia de espírito que age na história pela cultura através da razão unificadora. A razão absoluta é o fundamento do próprio ser, do pensar e do agir, uma vez que, para ele, a religião seria uma forma de elevação do ser que tem consciência de si e do outro (LIMA, 2014).

Pensando assim, a religião faz parte da intersubjetividade das relações de reconhecimento porque ela fortalece a identidade do povo, da cultura e do Estado. A religião deve ser vista a partir do espaço público solidificando o seu papel quanto aos valores que são absorvidos pela sociedade. A religião se torna potencialidade vital no desenvolvimento da consciência do povo. Hegel tem em mente a fé como fonte integradora do processo formativo e cultural, por isso que, para ele, não faz sentido um tipo de moralidade, como a religiosa, que não seja assimilada no programa do Estado e cultura do povo.

Habermas (2000) expõe a ideia de religião de Hegel presente nos escritos da juventude, que se opõe ao pensamento racional religioso de Kant, para o qual a religião tem o poder de validar os direitos, mas, para Hegel, a ideia de Deus tem que ir além da normatividade, porque ela precisa penetrar no espírito do povo.

Habermas (2000) argumenta que:

A posição de Hegel atravessa essas duas frentes. Com Kant, considera a religião como “o poder de aplicar e validar os direitos que a razão concedeu”. Mas tal poder só pode alcançar a ideia de Deus se a religião penetrar o espírito e os costumes de um povo, se estiver nas instituições do Estado e na *praxis* da sociedade, se sensibilizar a maneira de pensar e as motivações dos homens para preceitos de razão prática e impregnar-se na alma. Apenas como elementos da

vida pública a religião pode conferir à razão uma eficácia prática. (HABERMAS, 2000, p. 38, grifo do autor).

Portanto, o pensamento do jovem Hegel está para além da racionalidade subjetiva de sua época, da filosofia da consciência de Kant e do seu monologismo. A ideia de razão e religião contida nos escritos da juventude parte de uma nova compreensão da razão, da intersubjetividade e do reconhecimento do outro. Mais tarde, tais conceitos se expressam na *Fenomenologia do Espírito*, na sua *Dialética do senhor e do escravo* e na consciência infeliz. A Fenomenologia é um escrito pós-juventude, mas que guarda essa marca do reconhecimento com relação ao outro, ou seja, o conhecimento de si e para si.

Destarte, Hegel enxergava, na religião e na vida de Jesus, a verdadeira liberdade moral, assegurando a autonomia em contraposição à heteronomia, descritos nos seus primeiros escritos da juventude (*Unselbständigkeit*). Nos chamados escritos da juventude, Hegel fez uma reflexão acerca do cristianismo dos primeiros séculos a partir de seus escritos, tais como a *A Vida de Jesus* (1795), *A Positividade da Religião Cristã* (1797) e *O Espírito do Cristianismo e seu destino* (1799).

Nesses escritos, o autor traçou o perfil do judaísmo como uma religião positiva que nasce de uma fé instrumentalizada por meio de leis. Estas eram formadas à base da exterioridade de ritos e do apego às tradições que impediam a plena emancipação daqueles que o seguiam, assim como ensinava João Baptista e o próprio Jesus de Nazaré.

Segundo Hegel (1971), o cristianismo, em sua essência, era uma religião do espírito que se tornou universal a partir da pregação de Jesus de Nazaré, o qual conclamava a todos a viver o verdadeiro sentido da vida e da liberdade moral. Contudo, com a morte de Jesus e a perseguição aos cristãos, que, posteriormente, passaram a ser aceitos na sociedade romana e assumir cargos importantes no império abandonando, o ideal da comunidade primitiva, institucionalizando-se como igreja, fez com que o cristianismo se transformasse num estado eclesiástico.

Diante disto, Hegel constatou que o cristianismo se descaracterizou, tornando-se uma religião positiva, traindo os ideais de Jesus e das primeiras comunidades, e se ligando ao legalismo, como ocorrerá com o judaísmo. O individualismo seria combatido com o próprio amor que funcionaria como fonte de integração social, se

opondo à razão egoísta, ao solipsismo, que é essa ideia do sujeito transcendental kantiano.

O amor seria, para o autor de *Die Liebe*, o único meio capaz de reabilitar as próprias relações humanas marcadas pela racionalidade egocêntrica de uma sociedade burguesa. E é nesse sentido que os escritos da juventude se contrapõem ao sistema individualista da burguesia que refletia no próprio esquematismo do dogmatismo e racionalismo solipsista kantiano. A filosofia de Hegel gerou esse paradigma do particular e do universal, da racionalidade monológica à razão absoluta, da subjetividade e da intersubjetividade.

Hegel (1971) identifica nos amantes, fontes de integração social que provêm da ideia de reconhecimento. Já no que se refere ao amor cristão, ele se ancora na vida de Jesus e das primeiras comunidades que não possuíam a ideia de propriedade privada ou mesmo de um *juris privadus*. Mas o que mantinha as comunidades unidas e organizadas socialmente, se não tinha o direito? Para Hegel (1971), era a própria ideia de *ágape* do primitivismo cristão que mantinha essas comunidades unidas.

Porém, o próprio Hegel se viu obrigado a abandonar o seu projeto de religião do povo que tinha suas ideias formadas a partir da moralidade de Jesus e da ideia de amor, com o avanço do direito privado e da propriedade privada que estão presentes nas sociedades burguesas e industrializadas. Outro fator que não faria mais sentido defender no cristianismo primitivo seria o fenômeno da secularização. Com isso, teriam selado o próprio destino do cristianismo primitivo e do seu fundador, Jesus Cristo. Consequentemente, esses seriam os motivos de Hegel ter abandonado o seu projeto de religião do povo nos escritos da juventude. O que nos leva a novos caminhos, a partir da própria reflexão da ideia de racionalização na modernidade.

As sociedades pré-modernas eram voltadas para uma ética da solidariedade do tipo cristã e passaram por um processo de industrialização e pela secularização da sociedade com outros valores, que eram distantes da sacralidade religiosa que davam sustentação à própria moral. As sociedades pré-modernas se ancoravam em princípios piedosos, ou religiosos. Porém, com a gradual eliminação desses valores, ou a perda da religião com a filosofia crítica e uma desconstrução das sacralidades, a fé foi, gradualmente, perdendo força no espaço público.

Weber (2004), por outro lado, ao analisar o fenômeno da secularização, verificou o esvaziamento da religião na modernidade, isso teria provocado um gradual desequilíbrio na sociedade, pois ficou um vácuo que era ocupado pelos valores

religiosos e não foram preenchidos por outros valores, gerando uma patologia, denominada por ele de “perda de sentido” e a sua ideia de desencantamento.

O pensamento weberiano constatou que da passagem das sociedades pré-modernas sustentadas pela religião para sociedades secularizadas que eliminavam o papel do *sensus fidei*, não foi possível criar uma fonte unificadora diferente da religião.

O autor de *A Ética Protestante e do Espírito do Capitalismo* destacou que o protestantismo fez uma tentativa a partir do trabalho de criar elos com o mundo secularizado, porém o próprio protestantismo perderia com a diminuição da vida comunitária esvaziada pelo mundo fabril.

Habermas (2000) tem consciência desses desafios na modernidade a partir do racionalismo e do monologismo de Kant, bem como através da razão absoluta de Hegel, passando pela análise sociológica de Weber, tendo em vista a sociedade capitalista.

Portanto, só poderemos compreender a modernidade se também partirmos da reflexão da religião e não somente da razão, haja vista os caminhos, ou rumos que a própria razão e a religião seguiram em tempos modernos. Por outro lado, Habermas (2000) buscou como saída do problema da razão o fato de implementar uma alternativa para a racionalidade que saiu dos trilhos, com uma nova ideia de racionalidade comunicativa que visa aprofundar as relações intersubjetivas a partir da linguagem, com a normatividade mediada pelo próprio direito, que, no espaço público, define o lugar da religião.

4.1 Religião e positividade em Hegel

De acordo com Habermas (2000), o jovem Hegel descrevia a positividade religiosa fundamentada estritamente nas leis e nas normas, bem como na própria autoridade, mas sem colocar em evidência o valor do ser humano em sua moral, além de pensar em normas positivas que enfatizam alcançar a graça divina através da prática das obras e não por vida moral, visando sustentar a busca pela vida somente para além da morte, por uma separação da doutrina e concentração nas mãos de poucos, pelo apego aos milagres e uma separação entre a vida pública e privada.

Nessas condições, Habermas (2000) afirma que:

Um *positivismo da eticidade* é, aos olhos do jovem Hegel, o signo da época. Ele denomina “positivas” as religiões que se fundam unicamente na autoridade e não colocam o valor do homem em sua moral; positivas são as prescrições segundo as quais os fiéis hão de alcançar a graça divina por meio da obra e não pela ação moral; positiva é a esperança de uma recompensa no além, positiva é a separação de uma doutrina, concentrada nas mãos de alguns, em relação à vida e à propriedade de todos; positiva é a separação entre o saber do sacerdote e a fé fetichista das massas e, do mesmo modo, o atalho que leva à eticidade por meio da autoridade e dos atos milagrosos de uma pessoa; positivas são as garantias e ameaças dirigidas à mera legalidade das ações; por fim, e sobretudo, positiva é a separação entre religião privada e a vida pública. (HABERMAS, 2000, p. 38-39, grifo do autor).

A religião positiva, segundo Hegel, se distancia da verdadeira intersubjetividade das relações mediada pela razão absoluta. Uma religião positiva está totalmente voltada para si, quando se volta para os aspectos subjetivos do sagrado e do ritualismo que esvaziam a noção de humanidade, porque partem para o fetichismo religioso.

A positividade da religião, como descreve Habermas (2000), está escrita no ensaio de Hegel *O espírito do cristianismo e seu destino*, que demonstrava que as religiões judaica e cristã partiram para uma compressão religiosa que esvaziava a própria noção de humanidade com o legalismo e o formalismo e, por outro lado, a partir dos escritos da juventude, procurando se reconciliar com a razão.

O autor do espírito do cristianismo toma, a partir das relações humanas, o exemplo do castigo que sofre um condenado que passa a reconhecer seus erros para ser inserido de novo na vida ética, assim foi com o judaísmo da época de Jesus, em que se ligava ao ritualismo e ao templo, se utilizando também de uma infinidade de leis da pureza que não tinham nenhuma lógica. Partido deste pressuposto de uma reconstrução do pensamento religioso e da própria razão, Habermas pontua o pensamento de Hegel que vai na direção da intersubjetividade:

No mesmo ensaio sobre *O espírito do cristianismo e seu destino*, Hegel elabora o conceito de uma razão reconciliadora que elimina a positividade não apenas de modo aparente. Hegel elucida o modo como essa razão se faz sensível aos sujeitos enquanto poder de unificação, recorrendo, ao modelo do castigo experimentado como destino. Em oposição ao estado moral, Hegel denomina agora ético um estado social em que todos os membros têm seus direitos reconhecidos e suas necessidades satisfeitas, sem ferir os interesses dos outros. (HABERMAS, 2000, p 42-43, grifos do autor).

Os escritos da juventude traçaram as origens do povo judeu, marcadas pela contradição, como no exemplo do próprio sacrifício do filho de Abraão, em que se observa um voltar-se contra a própria natureza, através da falta de amor e compaixão de uma religião irracional, segundo Hegel.

O cristianismo, por sua vez, se transformou em uma fé positiva. Antes, quando era uma fé primitiva, tinha vivenciado seu tempo de plena felicidade quando conhecia a única lei do amor, mas com a clericalização da comunidade e com o legalismo, a religião cristã se tornou positiva no sentido jurídico. A fé cristã veio a se tornar um Estado clerical ordenado por uma liturgia ritualística e por um ornamento jurídico eclesial. A comunidade cristã perdeu a sua essência.

A origem dos semitas remonta ao patriarca Abraão que viveu 2000 A.C e se estabeleceu em Ur dos Caldeus, localizada na região da Mesopotâmia. Mesmo sendo uma região de cultos politeístas, isso não o impediu de adorar um único Deus, por ele denominado *Yahweh*. Este foi o próprio destino do povo judeu, segundo Hegel (1971), como ele mesmo descreve:

Com Abraão, o verdadeiro progenitor dos judeus, começa a história deste povo, ou seja, seu espírito é a unidade, a alma, regulando todo o destino de sua posteridade. Este espírito aparece em um disfarce diferente após cada uma de suas batalhas contra diferentes forças ou depois de ser manchado por adotar uma natureza diferente como resultado de sucumbir ao poder ou sedução. Assim, aparece de outra forma, seja como armas e conflito, seja como submissão aos grilhões do mais forte; esta última forma é chamada de "destino". (HEGEL, 1971, p. 182).²²

Ainda para o autor, Abraão foi o pai dos judeus de uma raça apartada, negando a pulsão da natureza e pluralidade de outros povos e suas religiões. Foi a partir dessa vida separada do mundo e da natureza, centrada nos milagres que são eventos

²² Com Abraão, o verdadeiro patriarca dos judeus, a história desse povo começa, isto é, seu espírito é a unidade, a alma, regulando todo o destino de sua posterioridade. Esse espírito aparece de uma maneira diferente após cada uma de suas batalhas contra diferentes forças ou após contaminar-se pela adoção de uma natureza estranha como resultado de ter sucumbido ao poder ou à sedução. Assim este aparece de uma forma diferente tanto como arma quanto conflito ou mesmo como submissão às correntes dos mais fortes; esta última forma se chama "destino". (HEGEL, 1971, p. 182).

With Abraham, the true progenitor of the Jews, the history of this people begins, i.e., his spirit is the unity, the soul, regulating the entire fate of his posterity. This spirit appears in a different guise after every one of its battles against different forces or after becoming sullied by adopting an alien nature as a result of succumbing to might or seduction. This it appears in a different form either as arms and conflict or else as submission to the fetters of the stronger; this latter form is called "fate". (HEGEL, 1971, p. 182).

antinaturais, que Abraão criou essa ambiguidade, que, com Moisés, deu prosseguimento a este projeto de povo de Deus.

Após o período abraâmico, seus descendentes, os semitas, foram para o Egito por volta de 1250 a. C, onde se tornaram escravos dos faraós, os antigos monarcas egípcios. Contudo, Moisés, que continha status de príncipe, porém, não obstante de sua origem hebraica, observou a situação de cativo a qual seu povo era submetido, se revoltando e resultando na libertação de seu povo rumo à terra prometida.

A religião judaica dos primórdios não se separava da vida pública ou civil. O pecador não tinha apenas um aspecto moral, mas também civil, porque o pecado o afastaria da sociedade dos judeus, conseqüentemente, de *Jhwh* e o transgressor seria punido pelas leis divinas. Segundo as Sagradas Escrituras, as leis de Deus foram adquiridas pelo seu intérprete Moisés no Monte Sinai, com o nome de “Os dez mandamentos” ou “Decálogo”. Com o passar do tempo, os mandamentos se tornaram vários preceitos e eles estão descritos nos primeiros cinco livros *Pentateuco*, que estão na primeira parte da bíblia, chamada pelos cristãos de Antigo Testamento. As leis judaicas formadas por um aglomerado de regras e preceitos estatutários tornava a vida pesada. As leis formavam a própria essência da religião judaica e sua positividade, como bem destaca o autor:

Os judeus eram um povo que derivava sua legislação da suprema sabedoria do alto e cujo espírito estava agora [no tempo de Jesus] sobrecarregado por um fardo de mandamentos estatutários que prescreviam pedantemente uma regra para cada ação casual da vida diária e davam ao povo inteiro a aparência de uma ordem monástica. Como resultado desse sistema, o mais sagrado das coisas, a saber, o serviço de Deus e da virtude, foi ordenado e comprimido em fórmulas mortas, e nada, exceto o orgulho nessa obediência servil a leis não estabelecidas por eles mesmos, foi deixado para o espírito judaico, que já estava profundamente mortificada e amargurada pela sujeição do Estado a uma potência estrangeira. Nessa situação miserável, deve ter havido judeus de melhor coração e cabeça que não podiam renunciar ou negar seu sentimento de individualidade ou se rebaixar para se tornarem máquinas sem vida, e deve ter despertado neles a necessidade de uma gratificação mais nobre do que o orgulho. a esta escravidão mecânica, a necessidade de uma atividade mais livre do que uma existência sem autoconsciência, do que uma vida passada em uma preocupação monástica com usos mesquinhos, mecânicos, sem espírito e triviais. (HEGEL, 1971, p. 68).²³

²³ Os judeus eram um porque derivou sua legislação do da sabedoria suprema do alto e cujo espírito era então [no tempo de Jesus] inundados por um fardo de ordens estatutárias que meticulosamente prescreviam uma regra para cada ação casual da vida cotidiana e deu ao povo como um todo a aparência de uma ordem monástica. Como resultado deste sistema, as coisas mais sagradas, a saber,

A história do povo de Deus do Antigo Testamento afirma que o soberano era o próprio Deus, que governava o povo ou que enviava seus mensageiros, como: os patriarcas, os profetas e os reis para governar em seu nome. De acordo com a história do cristianismo, Jesus assumiria a missão de ser o representante maior diante do povo, um enviado de Deus para a libertação deles.

Os hebreus, como também eram chamados, foram, então, libertados por Moisés, o grande legislador do povo de Deus, segundo o livro do Êxodo 20. As suas leis formam a unidade dos hebreus ou o mandamento das leis de Deus, mas, que segundo Hegel, não foram elaboradas pela razão humana, mas sim pela artimanha da exterioridade da superstição e do medo. Por isso, as leis não tinham como objetivo a dignidade da pessoa humana, mas preceitos moralistas e preconceituosos que foram muito bem usados na época de Jesus pelo grupo dos fariseus, pelo sistema de pureza legalista.

O mesmo legado foi assumido por Moisés e por seu povo apartado que caminha no deserto à sombra de um Deus que castiga seus inimigos com eventos sobrenaturais. No Egito, por exemplo, Deus lançou dez pragas contra os egípcios e, no caminho do deserto, abriu o mar vermelho, fazendo com que o povo passasse a pé enxuto, fechando, contudo, o mar em seguida, para que o exército egípcio se afogasse nas águas. Moisés ouvia vozes no deserto e confiava nos milagres para guiar o povo.

o serviço de Deus e a virtude, foram ordenadas e comprimidas em fórmulas mortas, e nada exceto o orgulho nessa obediência escrava às leis que foram estabelecidas por elas mesmas foi deixado ao espírito judeu, que já estava profundamente mortificado e amargurado pela sujeição do estado ao poder estrangeiro. Nessa situação miserável deve ter havido judeus de melhor coração e cabeça que não poderiam renunciar ou negar a seu sentimento de individualidade ou inclinados a se tornar máquinas sem vida, e devem ter havido neles ao necessidade de uma gratificação mais nobre do que aquela de se orgulhar nessa servidão mecânica, a necessidade de uma atividade mais livre do que a de uma existência sem autoconsciência, do que uma vida passada em uma preocupação monacal com usos mesquinhos, maquinais, abatidos e banais (HEGEL, 1971, p. 68).

The Jews were a people who derived their legislation from the supreme wisdom on high and whose spirit was now [in die time of Jesus] overwhelmed by a burden of statutory commands which pedantically prescribed a rule for every casual action of daily life and gave the whole people the look of a monastic order. As a result of this system, the holiest of things, namely, the service of God and virtue, was ordered and compressed in dead formulas, and nothing save pride in this slavish obedience to laws not laid down by themselves was left to the Jewish spirit, which already was deeply mortified and embittered by the subjection of the state to a foreign power. In this miserable situation there must have been Jews of a better heart and head who could not renounce or deny their feeling of selfhood or stoop to become lifeless machines, and there must have been aroused in them the need for a nobler gratification than that of priding themselves on this mechanical slavery, the need for a freer activity than an existence with no self-consciousness, than a life spent in a monkish preoccupation with petty, mechanical, spiritless, and trivial usages. (HEGEL, 1971, p. 68).

Moisés, segundo a narrativa da Torá ou do Pentateuco, foi o primeiro grande líder e legislador do povo judeu e, por fim, seu libertador. A Torá ou Pentateuco, para os cristãos, representa o conjunto dos cinco primeiros livros orientadores da fé e da conduta dos judeus, que também estão presentes na bíblia dos cristãos, sendo considerados sagrados por ambas as crenças.

Inicialmente, esses escritos serviam de preceitos e regras para os hebreus e sua descendência, uma vez que os utilizavam como código de leis. Elas, além de pautarem as práticas legalistas da comunidade, também continham relatos de eventos, tais como os milagres de *Yahweh* que intervém na história em defesa dos Hebreus, a exemplo da travessia do mar vermelho, do maná, do pão que caiu do céu para saciá-los ou, ainda, da água que brota da rocha para matar-lhes a sede no deserto, como está contido no livro do Êxodo.

Hegel (1971) critica a religião de Moisés por ser positiva no sentido de um legalismo exterior e não formada nas leis morais fundamentadas na razão. Nos seus escritos da juventude, como em *O Espírito do Cristianismo e seu destino*, destaca o judaísmo como exemplo desta religião estatutária que também se prende aos milagres como forma de se impor, disseminando a segregação e a escravidão mental. O judaísmo apenas saiu de uma escravidão física para uma mental com o desenvolvimento de uma fé positiva. Moisés mantinha o contato direto com Deus, que lhe dava ordens e orientava o seu povo. Desse modo,

As manifestações em conexão com a solene legislação no Sinai surpreenderam tanto os judeus que imploraram a Moisés que os poupasse, não os aproximasse tanto de Deus; deixe-o falar com Deus sozinho e então transmitir a eles os mandamentos de Deus. (HEGEL, 1971, p. 193).²⁴

De acordo com Hegel (1971) e a partir dos seus primeiros escritos, a fé judaica é compreendida como um conceito de religião positiva que anula a liberdade moral, pois uma religião verdadeira parte da autonomia dos sujeitos racionais. Também em *A positividade da religião Cristã*, uma das características que corrobora com o seu

²⁴As manifestações em conexão com a legislação solene sobre o Sinai haviam atordoado os judeus de maneira que eles pediram a Moisés que os poupasse, que não os trouxesse para tão perto de Deus; deixe-o falar a sós com Deus e então transmitir-lhes as suas ordens (HEGEL, 1971, p. 193).
The manifestations in connection with the solemn lawgiving on Sinai had so stunned the Jews that they begged Moses to spare them, not to bring them so near to God; let him speak with God alone and then transmit to them God's commands (HEGEL, 1971, p. 193).

sentimento contrário à fé abraâmica seria o fato de ser uma religião apartada da humanidade, como fica bem claro nas denominações utilizadas nas sagradas escrituras, como povo de Deus ou resto de Israel.

O jovem Hegel, como ficou conhecido pelos seus primeiros escritos do período de Frankfurt e antes de Jena, teria se debruçado com o problema da positividade no judaísmo. A positividade religiosa diz respeito ao legalismo judaico e ao seu conjunto de normas ou preceitos prescritos na lei para a purificação do povo, uma vez que este povo teria feito uma aliança no monte Sinai com Deus, porém, toda vez que o povo se afastasse da lei do “pecado”, deveria passar pelo rito de purificação. Hegel (1971) descreve Jesus que transgrede a lei sabática dos judeus mostrando que a natureza humana está acima de qualquer preceito:

Seus discípulos ofenderam os judeus ao colher espigas de milho no sábado. A fome que era seu motivo não podia encontrar grande satisfação nessas espigas de milho; a reverência pelo sábado poderia muito bem ter adiado essa satisfação insignificante por todo o tempo necessário para ir a um lugar onde pudessem obter comida cozida. Jesus comparou Davi com os fariseus que censuraram essa ação ilegal, mas Davi apoderou-se dos pães da proposição em extrema necessidade. Jesus também aduziu a profanação do sábado por deveres sacerdotais; mas, como eram lícitos, não eram profanação. Por um lado, ele magnifica a transgressão com a própria observação de que, enquanto os sacerdotes profanam o sábado apenas no templo, aqui é maior que o templo, ou seja, a natureza é mais sagrada que o templo; e, por outro lado, sua tendência geral é elevar a natureza, que para os judeus é ímpia e profana, acima daquele único edifício restrito, feito por mãos judaicas, que era na opinião deles a única parte do mundo relacionada a Deus. Em termos claros, no entanto, ele contrasta a santificação de um tempo [o sétimo dia] com os homens e declara que o primeiro é inferior a uma satisfação trivial de uma necessidade humana (Hegel, 1971, p. 208).²⁵

²⁵ Seus discípulos ofenderam aos judeus ao colher espigas de milho no Sábado. A fome que que os motivou não encontrou satisfação nas espigas de milho; a veneração pelo sábado poderia ter postergado essa insignificante satisfação pelo tempo necessário para ir a um lugar onde pudessem encontrar comida preparada. Jesus constatou Davi com os fariseus que censuraram esta ação ilegal, mas Davi havia tomado o pão sagrado em extrema necessidade. Jesus também alegou a profanação do sábado por deveres sacerdotais; mas, por estes serem legalizados, não constituíam profanações. Por outro lado, ele amplia a transgressão ao destacar que os sacerdotes profanam apenas o sábado no templo, aqui há algo maior que o templo, isto é, a natureza é mais sagrada que o templo; e, por outro lado, sua tendência geral é exaltar a natureza, que para os judeus é ímpia e profana, acima daquela construção restrita, feita por judeus, que era em sua vista a única a parte do mundo relacionada a Deus. De forma simples, ele contrasta a santificação de um tempo [o sétimo dia] aos homens e declara que o primeiro é inferior a uma satisfação banal de uma necessidade humana (Hegel, 1971, p. 208).

His disciples gave offense to the Jews by plucking ears of corn on the Sabbath. The hunger which was their motive could find no great satisfaction in these ears of corn; reverence for the Sabbath might well have postponed this trifling satisfaction for all the time necessary for going to a place where they could get cooked food. Jesus contrasted David with the Pharisees who censured this unlawful action, but

Em *A vida de Jesus de Nazaré (Das Leben Jesu)* e em outros fragmentos, o autor critica a positividade do judaísmo e, posteriormente, faz críticas devido ao fato de o cristianismo também ter se transformado em uma fé dogmatizada. Para Hegel (1971), Jesus Cristo foi um ser vivente, que viveu para além do seu tempo. Ele procurou não na religião positiva ou legalista o sentido pleno da vida, mas buscou reformá-la com uma ideia de Reino de Deus que não está nem na lei e nem em Jerusalém, centro da fé hebraica, mas no coração do Homem e na ideia de amor.

Para Jesus e a sua pregação, o sentido pleno da vida estaria na lei do coração, porque é dela que brota o amor e a fonte da justiça que outrora fora anunciada pelos profetas como conversão, ou seja, voltar para o coração. O último dos profetas do antigo testamento foi João Batista, que anunciava essa mudança de vida, não na exterioridade da lei, mas na potencialidade da vida. Por isso, atacava os ensinamentos a partir da organização do templo de Jerusalém. O templo era o símbolo imponente da religião judaica, também era o centro econômico do recebimento das ofertas e do poder político comandado pelo grupo dos saduceus e sob a observância das leis pelo grupo dos fariseus.

O templo também tinha outra função importante: a de um tribunal. O grande sínédrio, que era o tribunal de julgamento das práticas de acordo com a lei mosaica, também era órgão legislador sob a tutela dos doutores da lei que zelavam pela ordem. O templo passou por inúmeros ataques, sendo destruído pelos babilônios em 586 a.C. e reconstruído até ser, novamente, destruído pelos romanos em 70 d.C. nas chamadas revoltas judaicas.

Jesus, no entanto, desdenhou de todo este aparato da fé dos hebreus e, como narra a tradição bíblica de seus ensinamentos, posteriormente, escrita nos evangelhos sinóticos: a pureza e a verdadeira moralidade não estão na exterioridade dos rituais, dos sacrifícios, como aconteciam no templo, e dos sinais miraculosos, mas, sim, no coração do homem, ou seja, na sua consciência.

David had seized the shewbread in extreme need. Jesus also adduced the desecration of the Sabbath by priestly duties; but, since these were lawful, they were no desecration. On the one hand, he magnifies the transgression by the very remark that, while the priests desecrate the Sabbath in the temple merely, here is a greater than the temple, i.e., nature is holier than the temple; and, on the other hand, his general drift is to lift nature, which for the Jews is godless and unholy, above that single restricted building, made by Jewish hands, which was in their view the only part of the world related to God. In plain terms, however, he contrasts the sanctification of a time [the seventh day] with men and declares that the former is inferior to a trivial satisfaction of a human need (Hegel, 1971, p. 208).

Segundo Hegel (1971), Jesus desperta nos judeus raiva, principalmente, no partido dos fariseus que cuidavam da lei. Jesus se opõe ao legalismo dos fariseus que interpretavam as normas ao pé da letra, como a exemplo da lei sabática, descrita no livro do Deuteronômio (Deuteronômio 5,12-15), que proibia atividades, como trabalho, mas não proibia fazer o bem. Por isso Jesus interpretava a lei de modo diferente dos judeus, reafirmando a dignidade da pessoa humana, pois a lei não está acima do homem.

Hegel (1984) afirma:

Vários outros incidentes (Mateus 12:1-8; Lucas 6:1-5) deram aos fariseus ocasião para censurar a Cristo e seus discípulos por profanar o *Sabbath*. Um dia ele estava caminhando por um campo de milho com seus amigos. Eles estavam com fome e arrancaram algumas espigas e comeram os grãos (ou pode ter sido uma espécie de feijão oriental) - algo que em outras ocasiões era totalmente permitido. Alguns fariseus que viram isso chamaram a atenção de Cristo para o fato de que seus discípulos estavam agindo em violação do *Sabbath*. Mas Cristo lhes respondeu: "Vocês não se lembram da história de seu povo? Davi, quando estava com fome, comeu o pão consagrado do templo e além disso o distribuiu entre seus companheiros. [Você esqueceu] que os sacerdotes no templo desempenham uma variedade de funções no *Sabbath* também? O templo deveria santificar essas funções? É organizado para o bem do homem, não o último por causa do *Sabbath*. O homem também é o senhor do *Sabbath*. Se você tivesse refletido sobre o que eu disse a vários membros de seu estado em outra ocasião, ou seja, que Deus exige amor, não sacrifícios, você não teria repreendido pessoas inocentes tão severamente." (HEGEL, 1984, p. 118-119)²⁶

De acordo com Hegel (1971), Jesus se destacou por uma moralidade que ultrapassou o sistema da pureza da sua religião, demonstrando um Deus misericordioso e que se vincula à humanidade por meio do amor e da justiça. O

²⁶ Several other incidents (Matt. 12:1-8; Luke 6:1-5) gave the Pharisees occasion to reproach Christ and his disciples for desecrating the Sabbath. One day he was walking through a corn field with his friends. They were hungry, and tore off some ears and ate the kernels (or it may have been a species of oriental beans) — something which at other times was entirely permissible. Some Pharisees who saw this called / Christ's attention to the fact that his disciples were acting in violation of the Sabbath. But Christ answered them: "Don't you remember the history of your people? David, when he was hungry, ate the consecrated bread from the temple and moreover distributed it among his companions. [Have you forgotten] that the priests in the temple perform a variety of functions on the Sabbath as well? Is the temple supposed to sanctify these functions? I say that a human being is more than a temple—that a person, not a particular place, hallows actions or makes them unholy. The Sabbath is arranged for the sake of man, not the latter for the sake of the Sabbath. Man is master of the Sabbath too. If you had reflected on what I said to several members of your estate on another occasion, namely that God demands love, not sacrifices, you would not have reproached innocent people so severely." (HEGEL, 1984, p. 118-119)²⁶

judaísmo, por sua vez, não era apenas uma religião, mas a essência e a consciência dos hebreus cuja história está intrinsecamente ligada também à sua fé apartada dos outros povos.

Segundo Lima (2014), Jesus teve um grande desafio com uma tentativa de mudar a mentalidade da religião judaica, combatendo a hipocrisia dos grupos religiosos que os circundava, como os mestres da lei, os fariseus, saduceus e zelotas.

Os ensinamentos de Jesus desafiavam a forma legalista da religião judaica e isso acabou por gerar uma barreira intransponível entre a sua pregação e as práticas judaicas, pois ele pregava uma libertação ou salvação universal. Levemos em consideração que essa salvação *soter* não é somente em uma vida para além, mas uma plenificação da vida biológica, ou seja, uma vida não somente na *parousia*, mas no “já” da vida imediata.

A própria cultura do povo hebreu seria um impasse para os planos do nazareno, pois a história do seu povo é da terra, da propriedade privada e o apego a ela, entretanto, as ideias de um povo separado dos outros, denominados com gentios, pagãos ou infiéis, eram aceitas por Jesus, uma vez que Ele se volta contra essa estrutura, encontrando resistência dos judeus.

Lima (2014) afirma que,

Para Hegel, o intento louvável de Jesus de verificar a positividade da lei mosaica e de instruir seu povo segundo um ideal do ser humano total encontrou um limite intransponível nas relações comunitárias predominantes na mentalidade Judaica, as quais se caracterizavam, para Hegel e seu Jesus são-joanino, pela ampla disseminação do paradigma legalista em todas as esferas da vida e pela solidificação da ideia do indivíduo como proprietário e participante em relações jurídicas-privadas: no seu mundo efetivo, ele[Jesus] teve de fugir de todas as relações vivas, pois todas jaziam sob a lei da morte, os seres humanos tinham sido apanhados sob a violência do judaico. (LIMA, 2014, p. 211).

O Jesus de Hegel vai na contramão do judaísmo e do próprio cristianismo positivo. Ele não é apenas uma figura messiânica esperada para instaurar um reino, mas, sim, um ser vivente, o mestre do saber, das virtudes e da razão moral e nele comporta a ideia de humanidade e de liberdade moral.

As práticas de Jesus estão para além do legalismo e dos milagres, não sendo os milagres o fim de sua pregação (Mateus 12-38,42: “Uma geração má e adúltera busca um sinal, mas nenhum sinal lhe será dado, a não ser o sinal do profeta Jonas”).

Hegel (1984), em *The Life of Jesus*, reconhece na vida de Jesus os verdadeiros valores de uma moralidade e liberdade que ultrapassam a dos seus conterrâneos, o que levou Jesus a abandonar o seu povo.

Hegel (1971), no capítulo *O Espírito do Cristianismo e seu destino*, demonstra este contraste entre a pregação de Jesus e o legalismo judeu, centrado no ritualismo exterior, em uma liturgia baseada no sacrifício e na expiação dos pecados incessantemente. Os pecados, para o povo semita, têm um caráter de delitos que atinge, de forma coletiva, o povo. E, para acalmar a ira de Deus, seriam necessários rituais de sacrifício de animais, jejuns, esmolas e oblações, que são práticas ligadas à ideia de pureza exterior. Tais práticas são vistas pelo autor como irracionais e contrárias ao espírito de Jesus (LIMA, 2014).

Neste íterim, Jesus se opõe a toda essa estrutura do culto judeu e contra a doutrina. Quando Jesus viola a prescrição sabática ou a lei do puro e do impuro, ele leva em consideração o ser humano e não a lei do tipo irracional de sua época, pois estas leis de pureza são apenas normas exteriores que não se fundamentam na própria consciência dos homens. Essas são leis que ameaçam a intersubjetividade e a liberdade.

De acordo com Lima (2014), a positividade da religião judaica colocava o Jesus de Hegel e, mais tarde, os próprios discípulos em um certo dilema entre se afastar ou não do judaísmo, porque as ideias de Jesus já se afastavam completamente do legalismo dos fariseus e das normas e preceitos do templo, o que teria levado a comunidade primitiva ou apostólica a seguir outro caminho.

Como explica Lima (2014):

Por conseguinte, esta sensação de aspereza completa das relações de vida era a percepção do próprio Cristo, e foi ela que, segundo Hegel, levou Jesus a abandonar o povo judeu ao seu próprio destino e a tentar subtrair a se mesmo e ao seu séquito de apóstolos deste destino inexorável. (LIMA, 2014, p. 211).

O mestre de Nazaré acentua, em seus sermões, essas contradições, principalmente, no famoso Sermão da Montanha (Mateus 5), que define a lei moral a partir das relações interpessoais e não através de regras puramente escritas. O Sermão da montanha vai de encontro às leis e às formalidades delas, que não partem da racionalidade, mas do desejo e da vontade de poder que estão distantes do coração do homem, como bem afirma Hegel (1971):

Contra o costume de lavar as mãos antes de comer o pão Jesus coloca (Mateus XV.2) toda a subjetividade do homem; e acima da escravidão a um comando, acima da pureza ou impureza de um objeto, ele coloca pureza ou impureza de coração. Ele fez da subjetividade indeterminada, do caráter, uma esfera totalmente diferente, que não deveria ter nada em comum com o cumprimento meticuloso de ordens objetivas. (HEGEL, 1971, p. 209).²⁷

Hegel (1971) se deparou tanto com essa positividade contida no judaísmo quanto no cristianismo. Ele deu ênfase a essa problemática que esgotaria a possibilidade da religião se fazer como um espírito, ou seja, um fundamento para o povo.

Para o autor, Jesus convidou para uma mudança de vida interior por uma nova ideia de moralidade, não mais superficial do legalismo judaico, mas do homem autodeterminante em uma verdadeira transformação de vida, ou *metanoia*, que não se justifica em nenhuma lei, mas, sim, no seu próprio esforço pessoal e na dedicação de cada um de querer buscar a verdadeira autonomia.

O autor de *A Positividade da Religião Cristã* também constatou o cristianismo assumindo a positividade, quando este se envolveu com o Estado civil e passou a ser um Estado eclesiástico. O cristianismo se tornou uma religião positiva e despótica, conseqüentemente, traiu os seus valores e ideais, ilustrados na Boa Nova de uma prática da moralidade livre e consciente para uma positividade da fé verdadeira.

As comunidades cristãs eram formadas por pessoas simples que acolhiam a todos, inclusive aos judeus e pagãos, ou aos gentios. Porém, com a abertura do império romano, passou-se a ser uma sociedade organizada e hierarquizada, não demorando a receber, também, *status* de cristandade.

As comunidades primitivas de uma simplicidade passaram a ser organizadas como uma igreja institucional, com todo um aparato litúrgico e fortemente hierarquizada. Sob tutela do império romano, a igreja adquiriu poderes temporais e as

²⁷Contra o costume de lavar as mãos antes comer o pão, Jesus (Matheus, 15:2) coloca toda a subjetividade do homem; e acima servidão às ordens, acima da pureza ou impureza de um objeto, ele coloca a pureza do coração. Ele transformou a subjetividade indeterminada, o caráter, em uma esfera totalmente diferente, uma que nada teria em comum com o seguimento meticuloso às ordens diretas (HEGEL, 1971, p. 209).

Against the custom of washing the hands before eating bread Jesus puts (matthew XV.2) the whole subjectivity of man; and above bondage to a command, above the purity or impurity of an object, he puts purity or impurity of heart. He made undetermined subjectivity, character, a totally different sphere, one which was to have nothing in common with the punctilious following of objective commands (HEGEL, 1971, p. 209).

comunidades passaram a obedecer a um poder central, o de Roma, como governo de Deus na Santa Sé sob autoridade universal dos papas.

O fato, para Hegel (1971), é o seguinte: a igreja se organizou de tal forma que passou de uma comunidade simples, de pessoas simples, pescadores e camponeses que dividiam seus bens entre eles, e se tornou um estado não somente espiritual, mas também clerical. Converteu-se, assim, em um estado pontifício, que, semelhante ao judaísmo, se valia de uma legislação própria com leis que se distanciavam dos ensinamentos de Jesus. Este *status* eclesiástico era, muitas vezes, na história, mais forte e autônomo do que o estado civil.

Hegel (1971) explica:

Este estado espiritual torna-se fonte de direitos e deveres independentemente do estado civil; e se uma única questão, a saber, a entrada neste contrato [eclesiástico], for determinada de tal forma que o período de tempo que alguém permanecerá nele dependa de sua própria opção e que o que ele decidir não será obrigatório para sua posteridade, então, até este ponto, o direito eclesiástico (que pode ser chamado de rico "puro" da igreja) não contradiz inerentemente os direitos naturais de ninguém ou diminui os direitos do estado. (HEGEL, 1971, p. 106).²⁸

Como foi refletido até aqui, Hegel (1971) tentou desenvolver uma ideia religiosa partindo do princípio do amor cristão como caminho para domesticar as leis e construir um pensamento que se opõe ao sistema moral de sua época. No entanto, essas ideias também formam uma *aporia* para o próprio autor, pois criaram uma tensão entre a relação de lei e o amor, tensão essa que Jesus de Nazaré viveu e depois as comunidades primitivas. Assim, o problema diz respeito, ainda, a como conciliar as leis do Estado Moderno com as relações de amor e solidariedade entre os seus concidadãos.

²⁸ Esse estado espiritual se torna uma fonte de direitos e deveres totalmente independentes do estado civil; e se uma única questão, a saber, a entrada neste contrato [eclesiástico], é determinada de tal forma que a extensão do tempo que alguém permanecerá nele dependerá de sua própria opção e que o que ele decidir não será vinculado à sua posterioridade, então, até este ponto, o direito eclesiástico (que pode ser chamado de direito "puro" da igreja) não contradiz inerentemente os direitos naturais de ninguém ou diminui os direitos do estado (HEGEL, 1971, p. 106).

This spiritual state becomes a source of rights and duties quite independently of the civil state; and if one single matter, namely, entry into this [ecclesiastical] contract, is so determined that the length of time which anyone will remain in it is left dependent on his own option and that what he decides will not be binding on his posterity, then up this point ecclesiastical right (which might be called the church's "pure" right) does not inherently contradict anyone's natural rights or detract from the rights of the state (HEGEL, 1971, p. 106).

De fato, esse foi o grande desafio do autor e que, aparentemente, o fez abandonar seu projeto de religião do povo. Contudo, a partir da pós-secularização, com pensadores que evocam o papel da religião em sociedades racionais e amparadas pelo Estado de direito democrático, como Habermas (2000), abre-se um leque para essa discussão iniciada nos escritos sobre religião do jovem Hegel.

É desse modo que tal compressão kantiana de religião é assinalada por Hegel como fragmentada, tendo também a relação e ideia de sujeito monológico vinculada à subjetividade da fé e da moral como costumes. Do outro lado, os escritos teológicos do jovem Hegel se mostram diferentes com uma razão transcendental. A razão hegeliana pretende ser um meio para se alcançar o espírito absoluto do sujeito, da intersubjetividade, das relações feitas através da arte, da ciência e da religião.

Por fim, é importante destacar o papel das sociedades individualistas da modernidade em torno do direito privado e das próprias relações burguesas de mercado que colocam, de forma antagônica, a visão de mundo do tipo religiosa como fenômeno da secularização.

4.2 Intersubjetividade e amor em Hegel

Habermas (2014b) desenvolve, há tempos, uma teoria comunicacional que fortalece as relações de sujeito-sujeito pela ação comunicativa. Assim, em comparação à ideia de amor dos escritos da juventude de Hegel, a linguagem se torna uma fonte integradora, porque possibilita uma intersubjetividade entre os envolvidos nos discursos pragmáticos.

A crítica habermasiana com relação aos subsistemas do dinheiro e do poder diz respeito ao enfraquecimento da solidariedade na sociedade. Nesse sentido, a técnica na modernidade enfraqueceria o papel da religião e dos valores éticos, visto que o tecnicismo se aprofunda no individualismo e os ganhos do ter e da posse.

Ainda de acordo com Habermas (2014a), foi feita uma metacrítica hegeliana ao kantismo, a filosofia kantiana diminui a intersubjetividade nas relações sujeito-sujeito que são ampliadas pelo *médium* do amor, como Hegel apregoava. A filosofia hegeliana desenvolveu o sujeito intersubjetivo que se conhece e reconhece o outro também. O amor é a capacidade de reconhecimento intersubjetivo que se torna presente na relação dos amantes que se reconhecem mutuamente. É nesse sentido que o próprio Habermas percebe essa ideia de amor e reconhecimento do outro como

tentativa de se desvincular do modelo racional perpetrado por Kant, centrado no seu sujeito-objeto.

Habermas (2000) refletiu sobre a ideia de amor em Hegel como fonte para multiplicar as relações éticas. A ideia de amor de Hegel, a partir dos seus fragmentos da juventude, é esclarecedora, dando como exemplo os amantes que formam a unidade em meio à pluralidade de cada indivíduo e também o amor ágape²⁹ vivido nas comunidades primitivas cristãs.

Dessa forma, os amantes fortalecem as suas identidades em suas relações sem perderem a sua autonomia, pois não existe ideia de posse ou de pertença no sentido do direito positivo e da propriedade, a exemplo das comunidades cristãs que também viviam o *amor ágape*, porque tudo que possuíam eram partilhados em comum. “E da multidão dos que creram, um só era o sentimento e a maneira de pensar. Ninguém considerava exclusivamente seu os bens que possuía, mas todos compartilhavam tudo entre si” (At 4,32).

Já no Discurso Filosófico da Modernidade (2000), o próprio Habermas reconhece na intersubjetividade o aprimoramento das relações humanas e da própria razão, pois a subjetividade está presa em si, assim como Hegel acreditava que no amor sempre prevalece o reconhecer-se no outro como parte do todo.

Habermas (2014b) assevera:

A relação ética é esclarecida pelo jovem Hegel a partir da relação dos amantes entre si: “No amor ainda persiste o separado, não mais como separado, e o vivente sente o vivente” No segundo curso de Jena, Hegel explica o amor como o conhecer que se conhece em um outro. (HABERMAS, 2014b, p. 42-43, grifos do autor).

O pensamento hegeliano em *The Love* explica que o casal forma um vínculo de unidade a partir da relação de reconhecimento. Dessa forma, mesmo sendo os

²⁹ O eros de Deus pelo homem — como dissemos — é ao mesmo tempo totalmente ágape. E não só porque é dado de maneira totalmente gratuita, sem mérito algum precedente, mas também porque é amor que perdoa. Sobretudo Oseias mostra-nos a dimensão da ágape no amor de Deus pelo homem, que supera largamente o aspecto da gratuidade. Israel cometeu « adultério », rompeu a Aliança; Deus deveria julgá-lo e repudiá-lo. Mais precisamente aqui se revela que Deus é Deus, e não homem: « Como te abandonarei, ó Efraim? Entregar-te-ei, ó Israel? O meu coração dá voltas dentro de mim, comove-se a minha compaixão. Não desafogarei o furor da minha cólera, não destruirei Efraim; porque sou Deus e não um homem, sou Santo no meio de ti » (Os 11, 8-9). O amor apaixonado de Deus pelo seu povo — pelo homem — é ao mesmo tempo um amor que perdoa. E é tão grande, que chega a virar Deus contra Si próprio, o seu amor contra a sua justiça. Nisto, o cristão vê já esboçar-se veladamente o mistério da Cruz: Deus ama tanto o homem que, tendo-Se feito Ele próprio homem, segue-o até à morte e, deste modo, reconcilia justiça e amor. (BENTO XVI, 2005).

dois diferentes, é só a partir do amor que se reconhece o outro, portanto, o amor se torna o vínculo de unidade mesmo nos opostos. Nesse sentido, o amor é a pulsão, ou a força da vida que exclui as diferenças, porque, em um amor verdadeiro, o amor sempre mantém a unidade.

Hegel (1971) explica:

A verdadeira união, ou amor propriamente dito, existe apenas entre seres vivos que são semelhantes em poder e, portanto, aos olhos uns dos outros, seres vivos de todos os pontos de vista; em nenhum aspecto está morto para o outro. Este amor genuíno exclui todas as oposições. Não é o entendimento, cujas relações sempre deixam a multiplicidade de termos relacionados como uma multiplicidade e cuja unidade é sempre na unidade de opostos** [deixados como opostos]. Também não é razão, porque a razão opõe fortemente seu poder determinante ao que é determinado. O amor não restringe nem é restringido; não é nada finito. É um sentimento, mas não um único sentimento [entre outros sentimentos únicos]. (HEGEL, 1971, p. 304).³⁰

Em um primeiro momento da sua vida de estudante de teologia no seminário de Tübingen, na Alemanha, o jovem Hegel enxergou na religião uma fonte integradora social, pois ela tinha, segundo ele, uma capacidade de fortalecimento das identidades humanas e o cristianismo seria a religião do espírito do povo, pois, juntamente com a solidariedade, forneceria princípios morais universais adquiridos pelo ideário do amor. O amor ultrapassaria o puro legalismo judaico, assim como as formas cristãs do protestantismo pietista e do catolicismo clericalista.

Assim, percebemos, a partir dos seus fragmentos da juventude, uma clara oposição ao racionalismo dogmático da teoria moral de sua época, ancorada na normatividade das leis, no sentido da própria razão prática de Kant. Dessa forma,

³⁰ A verdadeira união, ou o amor adequado, existe apenas entre seres vivos que sejam iguais em poder e, assim, aos olhos um do outro seres vivos de todos os pontos de vista; em nenhum aspecto nenhum está morto para o outro. Este amor genuíno exclui toda oposição. Não é o entendimento, cujas relações sempre deixam a cópia dos termos relacionados como uma cópia e cuja unidade é sempre uma unidade de opostos [deixados como opostos]. Não é razão também, porque a razão opõe severamente seu poder determinante ao que é determinado. O amor não restringe nem é restrito; não é nada finito. É um sentimento, ainda assim não é um único sentimento [entre outros sentimentos únicos] (HEGEL, 1971, p. 304).

True union, or love proper, exists only between living beings who are alike in power and thus in one another's eyes living beings from every point of view; in no respect is either dead for the other, This genuine love excludes all oppositions. It is not the understanding, whose relations always leave the manifold of related terms as a manifold and whose unity is always n unity of opposite** [left as oppositcs]. It is not reason either, because reason sharply opposes its determining power to what is determined. Loveneither restricts nor is restricted; it is not finite at all. It is a feeling, yet not a single feeling [among other single feelings] (HEGEL, 1971, p. 304).

mesmo Hegel tendo recebido uma forte influência do pensamento kantiano, procurou desvincular-se da sua racionalidade, criticando-a, sendo ela do tipo meramente formal e subjetiva (HABERMAS, 2000).

Nos escritos do jovem Hegel, segundo Habermas (2000), o amor é o meio para objetivar as relações entre os indivíduos. Já o amor cristão ou *ágape* teria uma carga moral e ética que ampliaria o sentido pleno da vida como pulsão e de uma liberdade sem prejudicar a própria individualidade, pois está completando a multiplicidade das relações, a exemplo das primeiras comunidades cristãs que não se apoiavam no direito privado e nem na propriedade privada, mas na ideia do amor *ágape*. Com isso, a normatividade do Estado fora substituída pela solidariedade e compaixão contidas nos princípios do amor cristão. De certo modo, o amor é o meio unificador do ser humano, pois desenvolve o verdadeiro sentido pleno de humanidade que busca resolver o problema da individualidade *versus* a coletividade.

Ainda com relação aos primeiros cristãos, o autor de *O Espírito do Cristianismo e seu destino* tem em mente a comunidade cristã primitiva que fundamenta a sua vida moral e ética a partir das relações medidas no amor. A comunidade se nutre do sentimento joanino com relação ao amor como maior meio para concretizar as relações entre os indivíduos. Nesse sentido, as Sagradas escrituras do Novo Testamento tipificam este estado e modo de vida, como em 1 João 4,7: “amemo-nos uns aos outros, pois o amor vem de Deus e todo aquele que ama nasceu de Deus e conhece a Deus, Aquele que não ama não conhece a Deus porque Deus é amor”; ou, ainda, em 1 Coríntios 13: “Ainda que eu falasse línguas, as dos homens e as dos anjos, se eu não tiver amor, nada seria”.

Destarte, podemos constatar, através de seus escritos antes de Jena, que a ideia de amor tem por finalidade criar um novo *ethos*, procurando se opor à própria doutrina das virtudes e da moralidade deontológica típica do kantismo. Essa ética hegeliana partiu da vida de Jesus e das primeiras comunidades cristãs, alcançando valores universais, não coercitivos ou impostos por um falso legalismo e moralismo formalista.

O núcleo dessa moralidade do mestre de Nazaré está no seu evangelho e, principalmente, no quinto de Mateus, no seu primeiro discurso – o Sermão da Montanha ou as Bem-Aventuranças. Jesus se contrapõe a tudo aquilo que era refletido em termos de religião e à própria vida moral, porque ele não se preocupou em fundamentar um código de leis, mas levou em conta, nos seus ensinamentos, a própria humanidade e a capacidade de amar o próximo. O verdadeiro mandamento

vem do seu coração, do seu mais íntimo relacionamento com o outro, traduzindo em uma linguagem hegeliana através da intersubjetividade das relações.

O itinerário da ideia de amor, segundo autor, quebra todas as formalidades da lei, pois ele é a verdadeira unidade em meio à multiplicidade do sujeito. Essa harmonia se dá pelas próprias capacidades intersubjetivas alinhadas à vontade de agir para o outro e com o outro, não se deixando dominar e, muito menos, ser dominador. O amor consegue formar elos em vista de uma sociedade perfeita, pelo menos era o que Hegel tinha em mente. Quem não haveria de querer uma sociedade formada no amor? É justamente o amor que conduz a percepção do outro e, ao mesmo tempo, não lhe tira a sua individualidade. No caso, o autor seria contrário ao sujeito egoísta de Kant e, seguindo as verdadeiras relações em vista da amorosidade, faria o caminho de planificação das relações humanas e de reconhecimento.

Para o autor de o *Espírito do Cristianismo e seu destino*, as comunidades cristãs tinham, como propósito, uma vida ética apenas pautada na lei do amor, porque não possuíam código ou estatuto para intermediar as relações humanas. O seu direito seria o próprio amor.

Os atos dos apóstolos ou antiguidades cristãs, que foram escritos por um cristão chamado Lucas, sintetizavam o ideário ágape. As antiguidades cristãs reafirmavam aquilo que Jesus de Nazaré e João Batista ensinavam com o anúncio do Reino de Deus: uma vida centrada na misericórdia e não nos falsos mandamentos. Os cristãos dos atos tinham tudo em comum e partilhavam os seus bens (Atos 2.42-47). É claro que isso não era visto com bons olhos pelas elites judaicas, bem como pelo sistema religioso ligado ao templo e à esperança de formar e restaurar, em Jerusalém, o centro político-religioso.

Em continuação, os primeiros cristãos não eram bem-vistos pelos conquistadores romanos, pois essa visão da partilha e igualdade era antagônica ao mundo romano, visto que o império era um grande dominador, necessitando de tributos para manutenção de seus exércitos. Além do mais, chocava-se com a sociedade escravocrata. Os cristãos afirmavam que todos são irmãos. Na carta de São Paulo a *Filemon*, Paulo de Tarso, cidadão romano, mas judeu convertido ao cristianismo que se intitulava como apóstolo de Cristo, pede a um senhor (*dominus*) que receba de volta Onésimo não como escravo, mas como como irmão.

Jesus atua *No Espírito do Cristianismo* a partir do *ethos*, do amor universal, que orienta a própria vida, transcendendo as leis do mundo judaico e da cultura greco-

romana. Os seus seguidores, a exemplo de Paulo de Tarso, dão continuidade aos ensinamentos dele com relação ao amor ágape, com uma união entre os povos. A mensagem cristã passou a ser universal. Foi a partir do sentido de uma mudança interior que Jesus atuava de forma livre e isso se expressava também nos seus ensinamentos que levaram muitos a mudar o modo de ver o mundo, com relação ao apego de si e dos objetos: - *“Quem quiser me seguir, renuncie a si mesmo”* (Lc 9,23). A proposta de viver uma vida diferente, tornou-se um convite: - *“Vem e segue-me”* (Mt 19,21). Isso implicava em uma verdadeira liberdade, estar com a consciência livre de ser também um cidadão do mundo, de ter atitudes cosmopolitas.

O jovem autor constatou, nos seus escritos, o choque do pensamento de Jesus Cristo com o legalismo judaísmo e suas leis coercitivas. Jesus, quando questionado pelos fariseus e mestres da lei, fazia com que eles mesmos caíssem em contradição, em uma certa ironia que nos faz lembrar Sócrates e, também, o seu embate com seus algozes.

Jesus foi questionado sobre suas práticas não ortodoxas e acusado de transgredir a lei, mas ele afirmava que a lei foi feita para o homem e não o homem para lei, portanto, o homem é superior a qualquer doutrina, como a sabática que proibia atividades durante o sábado. Jesus teria questionado se era proibido fazer o bem em dia de sábado. Ainda, quando Jesus foi questionado pelos mestres da lei sobre qual seria o maior dos mandamentos, ele responde: *Amarás a Deus com toda a tua força e com toda a tua razão e o segundo depende deste, amarás o próximo como ti mesmo* (Mateus 22, 37-40). Nisto, prova-se que uma religião sem o ser humano como centro da fé é irracional.

Lima (2014) reflete sobre o sentido da vida cristã e seu alcance com relação à intersubjetividade. Nesse sentido, indaga a necessidade que teve Hegel de se posicionar contrário à moralidade do dever e da ideia de um sujeito que se esgota em si mesmo. O amor para o jovem Hegel flui como potencialidade reguladora da vida em movimento que vai da própria unidade da consciência de um outro, do processo que também é uma cisão do individualismo, no qual encontra-se no outro o seu reconhecimento.

Desse modo, Lima (2014) afirma:

Com efeito, por ser este “encontrar-se no outro”, o amor é um impulso para a unificação, para a renúncia de si. Por conseguinte, é também

separação, cisão da unidade originária entre as duas individualidades. Entretanto, a tese por trás da expectativa de Hegel quanto à capacidade sócio-integradora do conceito cristão de amor se vincula ao predomínio do momento de autorrenúncia e suspensão da própria individualidade frente ao momento de sentimento de si mesmo na unificação com o outro. (LIMA, 2014, p. 184).

Por outro lado, o pensamento kantista via a religião como positiva e os milagres como uma fuga da realidade, do mundo e da própria natureza, quando a fé, centrada nos milagres, se tornaria irracional. Posteriormente, o cristianismo seguiu os mesmos passos da positividade judaica e da superstição nos milagres, se tornando um estado clerical. Foi Kant que, em *A religião nos Limites da razão simples*, buscou superar a religião nos seus aspectos ilusórios.

O pensamento hegeliano também criticou as fantasmagorias da religião, mas não guardou munção contra o kantismo, pois, segundo Hegel, Kant levava a religião para o caminho da positividade, com uma ideia de moralidade formal, uma moral do dever “*Sollen*”, sendo um puro cumprimento de leis heteronômicas.

Partindo deste pressuposto, Lima afirma: Hegel constatou que Kant amplia a positividade da religião e a noção de heteronomia que se destaca contrária à moral a partir da figura de Jesus de Nazaré com a sua autonomia moral.

Lima (2014) continua afirmando que:

Vimos acima como Hegel, com seu conceito de positividade, amplia a noção kantiana de heteronomia e passa a compreender, na voz de Jesus Cristo, tanto ela quanto a autonomia moral da vontade como formas de uma positividade cujo denominador comum é a “forma legal” da moral e do direito enquanto tal, na medida em que a lei supõe uma contraposição entre o particular e o universal vazio da obrigação” “Lei é uma relação pensada dos objetos uns aos outros; no reino de Deus não pode haver qualquer relação pensada, porque não há quaisquer objetos um para o outro. (LIMA, 2014, p. 188).

Hegel, ainda, acusa a racionalidade kantiana de acentuar a subjetividade do sujeito-objeto em demasia, alinhado à sua ideia de imperativo categórico, e isso teria gerado uma moralidade estritamente formal. Dessa forma, segundo Habermas (2014a), Hegel desenvolve a sua metacrítica à filosofia da razão transcendental, que impôs limites ao papel da religião. E é nesta linha de raciocínio dos limites impostos à religião pelo kantismo que Habermas compreende uma perda da liberdade dos cidadãos religiosos, como veremos mais à frente (LIMA, 2014).

Os escritos da juventude partiram do desenvolvimento da crítica ao judaísmo e da sua religião. Em seguida, também passou a atacar a positividade do cristianismo, quando esta se afastou da ideia da ágape presente nas primeiras comunidades cristãs e no próprio pensamento de Jesus de Nazaré.

Na outra direção, Kant (2011) vê a religião a partir das normas, principalmente por meio da regra de ouro que parte do individualismo: “*Não faças a outro o que não queres que te façam.*” Nas normas morais, se amplia a ideia de dever, não desprezando a ideia de religião racional que se aproxima da visão deontológica da fé. Por isso Kant pensa o contrário de Hegel com relação ao judaísmo e ao cristianismo, porque absorve as normas contidas nas sagradas escrituras para a sua teoria que também se baseia no legalismo das leis.

A religião judaica foi classificada por Hegel como positiva e estatutária, por não seguir a razão e o amor como forma de reconhecimento do outro (*Anerkennung*), mas, sim, como um aglomerado de leis com um grau de ressentimento. Sendo, ainda, que suas normas não tinham um propósito, como em um *Staat*, de buscar o bem comum fundamentado em leis racionais, uma vez que as normas estavam ancoradas na superstição e no ódio de um Deus que agia por vingança e por capricho.

Kant teria estabelecido um freio na religião, não a deixando ir além das normas e do legalismo. Esse freio se deu da seguinte forma: pelos próprios limites impostos da metafísica dos costumes à religião que passaria a ser orientada por uma moralidade do dever e da própria ideia de autonomia da vontade e da razão, obedecendo às regras universais do direito e da lógica.

Na visão kantiana, a religião teria uma carga moral do “dever” *sollen*, precisando ir ao encontro da metafísica dos costumes, da busca da própria autonomia, dos sujeitos racionais, tendo em vista suas vontades de criar leis. Portanto, a religião não pode ultrapassar os próprios limites impostos pela racionalidade, pois, só assim, ela cumpriria o seu papel, agindo de acordo com o imperativo categórico que orienta toda a ação humana.

Desse modo, para Kant (2018a), a religião não pode ultrapassar os limites racionalidade, como nos milagres que não são esclarecidos pela razão. Para ele, a religião leva, em primeiro lugar, o conteúdo moral, tornando-se supérflua qualquer inferência ou especulação sobrenatural, perdendo sua principal finalidade que seria a moralidade e a autonomia.

Nesse sentido, Kant (2018a) explica que uma religião moral deve ser fundamentada na razão, no sentido do cumprimento das leis e normas humanas, como se fossem divinas e não o contrário. E, por isso, não deve ser estatutária em observâncias, preceitos e em milagres.

Como ele assevera:

Quando se tem de fundar uma religião moral (que não deve estabelecer-se em estatutos e observâncias, mas na intenção do coração de cumprir os deveres humanos como mandamentos divinos), todos os *milagres* que a história associa à sua introdução não de, por fim, tornar em geral supérflua a fé em milagre; com efeito, se alguém não reconhecer às prescrições do dever, tal como se encontram originalmente escritas no coração do homem pela razão, uma autoridade suficiente exceto se forem autenticadas por milagres, isso revela um grau repreensível de incredulidade moral: “Se não virdes sinais de milagres, não acreditais”. (KANT, 2018a, p. 90).

A religião, conforme o pensamento kantiano, deveria ser desvinculada dos aspectos dogmáticos, ou seja, de verdades absolutas que não encontravam justificativas na natureza, porque dela não se podia tirar nenhum fenômeno aparente ou semelhante a objetos da fé, como anjos, espíritos e milagres, muito menos nos embasamentos da própria razão prática.

O conteúdo religioso teria que abandonar sua transcendência e se vincular à imanência de uma moral estritamente racional. Para Kant (2018a), o que importa é a carga deontológica da fé e não o dogmatismo presente na metafísica cristã, como foi bem demonstrada na antinomia da razão e nas provas da existência de Deus da *Crítica da Razão Pura*. Ainda, de acordo com esse filósofo, a função da religião seria de dar sustentação às leis em conformidade com o dever, ou seja, com o imperativo categórico.

E nesse sentido de uma fé que tem de ser puramente moral, ou seja, racional, que Kant (2018a) declara:

Todo o empreendimento em matérias de religião, se não se tomar de modo simplesmente moral e, todavia, se se apreender como um meio que *em* suscita a complacência de Deus, por conseguinte satisfaz através d’Ele todos os nossos desejos, é uma fé feiticista. (KANT, 2018a, p. 195).

Até um certo ponto, seguindo o fio condutor da ideia de religião em Kant (2018a) e sendo este racional, percebemos que tal ideia poderia ter influenciado também a concepção religiosa de Hegel. Porém, a moral deontológica kantiana, que tem como fundamento a crítica da razão pura, se anela à positividade contida no ideário religioso judaico-cristão, sendo amplamente combatido pelos escritos do jovem Hegel. Assim, fica claro e evidente que, no criticismo kantiano, a religião acaba por assumir uma certa positividade das leis morais e, por outro lado, Hegel combate isso, buscando resolver este problema a partir da relação entre amor e a própria intersubjetividade.

Segundo a filosofia hegeliana, o amor é uma forma de integrar o indivíduo, no que diz respeito à sua racionalidade e espiritualidade, pois não adianta ter uma religião na mente se está distante do coração. Para Hegel (1971), o amor é o vínculo de unidade que, mesmo na própria individualidade, torna-se um, não para si, mas para o outro.

Não obstante, não podemos esquecer que o próprio Hegel fez críticas à religião que assume a positividade, como o judaísmo e o cristianismo. O que o jovem Hegel tinha em mente era o próprio espírito da religião que também formaria um povo. Por isso que o autor de *Das Leben Jesu* e de *Die Liebe* percebeu, a partir de Jesus Cristo e da comunidade primitiva, que o cristianismo era formado por ideias puras e com uma verdadeira moralidade viva, livre e imune das amarras do legalismo judaico, porém, perdendo a sua autonomia e liberdade ao longo do tempo com a formação de igrejas eclesiásticas voltadas ao Estado e ao poder.

Apesar de Hegel querer se desvincular de Kant, essa ideia da crítica da religião, presente nos escritos da juventude, também é da própria influência de Kant e de uma ideia de religião moral e racional, que não se baseia em formulações exteriores, como vimos nas críticas das provas da existência de Deus e na da própria *Religião nos Limites da Razão Simples*. Ele enfatiza a racionalidade da religião como moral, permitindo ao ser humano desenvolver a sua própria liberdade de forma plena, consciente, indo no mesmo sentido de um criticismo da fé positiva do judaísmo no tempo de Jesus.

A religião e a própria fé, ao serem criticadas por Kant, devido à centralização em superstições e meras ilusões, perdem sua principal função de ser moral. Seu culto e sua liturgia exterior, como aparatos, demonstram um certo vazio e irracionalidade. O kantismo compreende uma verdadeira religião, cumprindo o seu papel de formar conteúdos, atendendo à moralidade e aos costumes na formação da consciência dos

sujeitos racionais. Ao passo que uma fé que se liga, principalmente, ao culto e doutrina exterior, seria ludibriadora em suas manifestações, não se sustentando na própria razão, sendo, assim, uma fé ilusória.

Kant (2018a) classifica a fé ilusória em três modos, a saber:

Pode haver três modos de *fé ilusória* que tem lugar na transgressão, a nós possível, dos limites da nossa razão a respeito do sobrenatural (que não é, quanto às leis da razão, um objeto nem do uso prático). Primeiro, a fé segundo a qual se conhece por experiência algo que, no entanto, nos é possível aceitar como acontecendo segundo leis empíricas objetivas (*a fé em milagres*). Em segundo lugar, a ilusão de que aquilo a cujo respeito não conseguimos mediante a razão, fazer conceito algum o devemos, no entanto, acolher entre os nossos conceitos racionais como necessário ao nosso bem moral (*a fé em mistérios*) E terceiro lugar, a ilusão de poder suscitar, graças ao uso de simples meios naturais, um efeito que para nós é um mistério, a saber, a influência de Deus na nossa moralidade (*fé em meios de graça*). (KANT, 2018a, p.195-196, grifos do autor).

É inegável que a religião em Kant (2018a) assume um papel diferente da fé dogmatizada. Os pressupostos kantianos são de uma fé racional e não fideísta. A religião, segundo o autor, busca organizar a moral e o seu conteúdo para a razão prática. Ao passo que Hegel (1971), nos seus escritos da juventude, teria como tentativa desenvolver uma religião do povo, se distanciando da moral em Kant (2018a). Seria uma religião do espírito do povo, porém o pensamento religioso hegeliano foi perdendo espaço. E, com o desenvolvimento das sociedades amplamente secularizadas, sendo as bases do *Aufklärung*, se criou um novo paradigma do mundo Ocidental, o do mundo secularizado, polarizando as visões de mundo *Glauben und Wissenschaft*.

Entretanto, mesmo nos seus escritos pós-juventude, Hegel não perdeu o foco da intersubjetividade que se encontra na religião e no amor entre os amantes. Ele também passou a assegurar as relações do amor conjugal na família, como o entregar-se um ao outro sem perder a liberdade, tampouco a individualidade, pois o outro não pode ser posse, coisa ou propriedade de alguém, mas uma relação que fortalece a intersubjetividade das relações. É na família que se resgata aquilo que a modernidade teria suprimido: o amor cristão como reconhecimento do outro. E é mesmo na família moderna e burguesa que se vislumbra essa essência da consciência do si como parte integrante dessa unidade que Hegel (1971) descreve como espírito.

Assim, Hegel (2010) postula que:

A família, enquanto *substancialidade imediata* do espírito, tem por sua determinação sua unidade sentindo-se, o *amor*, de modo que a disposição de espírito é ter autoconsciência de sua individualidade nessa unidade enquanto essencialidade sendo em si e para si, a fim de ser não uma pessoa para si, porém, como membro. (HEGEL, 2010, p. 158, grifos do autor).

Na ideia de família, continuou forte o desejo de reabilitar o vínculo amoroso que fortalece a própria consciência intersubjetiva. Ainda para o autor *Die Liebe*, o amor é o meio unificador no qual nele não há medo, mas força e unidade daqueles que se amam, a força integradora capaz cancelar qualquer barreira.

Hegel (1971) justifica:

Um coração puro não se envergonha do amor; mas se envergonha se seu amor é incompleto; se repreende se há algum poder hostil que impede o amor. A vergonha só entra pela lembrança do corpo, pela presença de uma personalidade [exclusiva] ou pela percepção de uma individualidade [exclusiva]. Não é um medo do que é mortal, do que é apenas seu, mas um medo dele, um medo que desaparece quando o elemento separável do amor é diminuído por seu amor. O amor é mais forte que o medo. Ele não tem medo de seu medo, mas, conduzido por seu medo, cancela a separação, apreensivo como está em encontrar oposição que possa resistir a ela ou ser uma barreira fixa contra ela. (HEGEL, 1971, p. 306-307).³¹

Para o Hegel (1971), o amor seria o espírito, o meio para atingir o ápice da vida feliz entre os amantes – uma vida ética pautada nas relações comunitárias, seja entre os amantes ou nas comunidades cristãs primitivas.

³¹ Um coração puro não envergonha do amor; mas se envergonha se seu amor for incompleto; ele se censura se houver algum poder hostil que impeça o amor. A vergonha entra apenas pela recordação do corpo, pela presença de uma personalidade [exclusiva] ou pela sensação de uma individualidade [exclusiva]. Não é um medo do que é mortal, do que é somente seu, mas o medo disso, um medo que desaparece quando o elemento separável do amor é diminuído por seu amor. O amor é mais forte que o medo. Não tem medo de seu medo, mas, conduzido por seu medo, cancela a separação, apreensivo como é em encontrar oposição que pode resistir a ele ou ser uma barreira fixa contra ele (HEGEL, 1971, p. 306-307).

A pure heart is not ashamed of love; but it is ashamed if its love is incomplete; it upbraids itself if there is some hostile power which hinders love's. Shame enters only through the recollection of the body, through the presence of an [exclusive] personality or the sensing of an [exclusive] individuality. It is not a fear for what is mortal, for what is merely one's own, but rather a fear of it, a fear which vanishes as the separable element in the love is diminished by his love. Love is stronger than fear. It has no fear of its fear, but, led by its fear, it cancels separation, apprehensive as it is of finding opposition which may resist it or be a fixed barrier against it. (HEGEL, 1971, p. 306-307).

O amor substituiria as leis e o próprio Estado, porém a sua ideia de amor, nos primeiros escritos juvenis, perdeu lugar para o mundo moderno, com o avanço sociedade burguesa e sua identidade fortemente marcada pela vida privada, pelo direito e pela economia.

Nas sociedades modernas, o amor acaba por ser fragmentado na visão das comunidades cristãs, o que as impede de avançar na sua ideia de religião. Ideia essa formulada nos seus fragmentos da juventude, que defendia o amor cristão como o *médium* de unificação. Contudo, essa ideia foi, aos poucos, esvaziada pela própria modernidade.

Lima assevera que:

Em virtude desta limitação, o amor não mais é capaz de fundar uma unificação na comunidade, pelo que se torna, sem vida. Na medida em que este é o destino do amor nas sociedades modernas, ele não é capaz justamente de complementar lei no sentido sugerido por Hegel, o que representa o insucesso da tentativa hegeliana de apresentar a religião cristã como religião fundada no amor. (LIMA, 2014, p. 216).

Em suma, o diagnóstico da modernidade foi feito por Habermas, levando em consideração as suas patologias e o aprendizado a partir de Hegel, que, nos seus primeiros escritos, se contrapõe à visão moral de religião em Kant, para constatamos também a própria visão habermasiana a respeito da intersubjetividade na racionalidade comunicativa. O pensamento habermasiano analisa a racionalidade que saiu dos trilhos através da perda de sentido weberiano, com o fenômeno da razão secularizada analisada e da crítica razão instrumental da Escola de Frankfurt. Assim, o caminho feito pela própria modernidade, religião e racionalização traçaram essas mudanças, tendo como consequência paradigmas da fé e do saber.

4.3 O conceito de modernidade e a ideia de desencantamento

Habermas (2000) situa, de acordo com o pensamento hegeliano, o conceito de modernidade a partir dos contextos históricos da terminologia inglesa e francesa, respectivamente, *modern times* e *temps modernes*, que designam três séculos precedentes à descoberta do “novo mundo”, do Renascimento e da Reforma Protestante. Ainda segundo Habermas (2000), Hegel utiliza também os termos da

filosofia da história para delimitar o mundo germânico-cristão que, por sua vez, se originou da antiguidade greco-romana.

Essa divisão seria comumente utilizada pela filosofia da história como antiguidade, idade média e moderna. A forma cronológica dessa divisão perdeu o seu sentido em épocas opostas, pois, no mundo Ocidental cristão, os “novos tempos” designam o que está por vir, o já e o ainda não, que não se realizam totalmente e só se plenificam no juízo final, como ensina a visão bíblica escatológica e apocalíptica³². Para o pensamento cristão, a salvação se realiza na história, plenificada pela encarnação do filho de Deus, mas o “ainda não” é o futuro da salvação que está por vir³³. Já o conceito profano de mundo moderno expressa a convicção de que o futuro já começou, que está aberto para o novo que surgirá.

Habermas (2000) argumenta que:

O conceito profano de tempos modernos expressa a convicção de que o futuro já começou: indica a época orientada para o futuro, que está aberta ao novo que há de vir. Com isso, a censura em que se inicia o novo é deslocada para o passado, precisamente para o começo da época moderna. (HABERMAS, 2000, p. 9-10).

Para Hegel (2014b), os problemas da própria história estão em decorrência da pressão do tempo, o qual ele define como espírito do tempo (*Zeitgeist*), sendo um presente que também está como transitório e será consumido na própria consciência da expectativa da heterogeneidade do futuro.

É neste sentido que, segundo Habermas (2000), foi Hegel o primeiro a tomar como problema filosófico o processo pelo qual a modernidade se desliga de sugestões normativas do passado que são estranhas a ela. Diante disso, ele critica a tradição das experiências da Reforma, do Renascimento e do início da ciência moderna, bem como da filosofia dos novos tempos, da escolástica tardia até Kant. Assim, tais horizontes dessas mudanças e transformações são fundamentais para entendermos

³² Voltando a atenção, por último, para a esperança escatológica veterotestamentária e para a literatura apocalíptica, é fácil constatar que a expectativa da salvação é intensificada com renovado vigor. Todavia, se verifica um progressivo deslocamento do centro de interesse do presente para o futuro (RUBIO, A. G. **Unidade na Pluralidade**: o ser humano à luz da fé e da reflexão cristã, 4ª ed., São Paulo: Paulus, 2001, p. 134).

³³ Mais adiante, discutiremos a correta relação entre salvação que se realiza no já da história atual e a plenitude da salvação futura e transcendente. De momento limitamo-nos a sublinhar que, também para a compreensão da profecia escatológica pós-exílica e da literatura apocalíptica, é indispensável pôr no centro de interesse a expectativa da salvação (*Ibid.*, p. 136).

os chamados tempos modernos, sendo fundamental, nesse contexto, a metacrítica com relação à fragmentação da própria razão na modernidade.

O fato é que o pensamento hegeliano com relação à racionalidade moderna buscou demonstrar que a modernidade ficou atrelada a um racionalismo dualista, transcendental do tipo kantiano, sendo preciso um despertar da consciência de si mesmo e do outro – uma certificação dos tempos modernos no sentido da intersubjetividade, compreendendo, portanto, esta necessidade da filosofia do sujeito absoluto hegeliano. Também é importante destacar que, quando falamos do pensamento hegeliano, não estamos nos referindo aos seus seguidores, mas, sim, ao próprio Hegel³⁴.

Habermas (2000) enxergou, na filosofia hegeliana, uma nova reflexão na qual um conceito de filosofia não é possível fora de si mesmo, mas, sim, a partir da dependência do conceito filosófico de modernidade, pois Hegel (2014b) percebeu que o potencial da era moderna se encontra na intersubjetividade do sujeito e não como algo estranho a ele. Foi dessa forma que ele se deparou com a tendência à crise do progresso, da ciência e da técnica, levando-o a conceituar a modernidade a partir da metacrítica.

Por conseguinte, essa problemática apresentada por Hegel busca ser autorreflexiva e, ao mesmo tempo, ser metacrítica com relação à racionalidade moderna, tendo como ponto principal desses questionamentos aspectos referentes à modernidade, à razão e sua subjetividade no contexto da relação sujeito-objeto.

Habermas (2000) explica como essa relação de modernidade, razão e subjetividade estão entrelaçadas no campo do conhecimento, pois, para entendermos melhor o fenômeno da subjetividade, far-se-á necessário analisar o próprio pensamento hegeliano, no que diz respeito à modernidade e à sua ideia e correlação de princípios inerentes a ela, assim como a sua estrutura do cogitar moderno ligado à própria subjetividade.

³⁴Segundo Allen W. Wood, logo após a morte de Hegel, a influência de sua filosofia começou a diminuir. Parte desse processo acarretou a divisão dos seguidores de Hegel naquilo que David Friedrich Strauss (1808-1874) denominou de hegelianos de “direita”, de “centro” e de “esquerda”. O próprio Strauss pode ser considerado, com seu livro *A vida de Jesus* (1835), o fundador da escola hegeliana de “esquerda”. No início, o campo de batalha era teológico. Hegelianos de “direita”, como H.F.W. Hinrichs (1794-1861) e Johann Erdmann (1805-1892), fizeram uso da filosofia de Hegel em defesa do cristianismo tradicional; hegelianos de “centro”, como Karl Rosenkranz (1805-1879) e Karl Ludwig Michelet (1801-1893), submeteram o dogma religioso a uma reinterpretação hegeliana; enquanto hegelianos de “esquerda”, como Strauss, Ludwig Feuerbach (1804-1872) e Bruno Bauer (1809-1882) derivaram conclusões teologicamente radicais (conclusões ateístas e humanista) a partir do hegelianismo (WOOD, A. W. Hegel e o Marxismo. In: BEISER, F. C.(org.). **Hegel**. 2014, p. 481).

O autor assevera que:

De modo geral, Hegel vê os tempos modernos caracterizados por uma estrutura de autorrelação que ele denomina subjetividade: o princípio do mundo moderno é, em geral, a liberdade da subjetividade, princípio segundo o qual todos os aspectos essenciais presentes na totalidade espiritual se desenvolvem para alcançar o seu direito. (HABERMAS, 2000, p. 25).

Ainda de acordo com a análise da modernidade, a subjetividade e a sua metodologia, ao partir da metacrítica com relação ao saber moderno, aponta-se para o pensamento hegeliano, que vai na direção de um saber absoluto, contrapondo-se ao kantismo que esgota em si mesmo. Para isso, torna-se necessário uma autorreflexão da razão subjetiva e quais os caminhos que a levaram à própria razão a sair dos trilhos.

O caminho traçado até aqui diz respeito à análise da razão kantiana e da sua ideia acerca do conhecimento e da moral na modernidade, bem como do forte sentido que a filosofia de Kant dá à subjetividade. Assim, o pensamento racional, a partir do sujeito transcendental, é visto pela razão absoluta como um dualismo do pensamento. Destarte, que todo este esquematismo é amplamente analisado por Hegel na sua metacrítica.

A dualidade racional de Kant (2000) com relação ao binômio sujeito-objeto também coloca em lados opostos a fé e a razão, pois a filosofia transcendental de Kant (2000) partia de uma crítica à fé, reduzindo-a a aspectos puramente conceituais e formais do seu conteúdo religioso e, ao mesmo tempo, também reduzia o papel dos crentes no seu campo de atuação no espaço público. Portanto, para a *Crítica da Razão Pura*, fé só serve como conteúdo moral, criando uma dualidade entre a vida pública e a privada.

A filosofia da consciência e a pós-metafísica colocou em lados opostos a fé e o saber. Habermas (2000) assimilou, a partir de uma tradição pós-metafísica do pensamento filosófico, a religião em outros desdobramentos e foi por meio de sua teoria comunicacional e da razão que buscou uma nova perspectiva racional. Sua teoria, ancorada no saber comunicativo com o foco também na intersubjetividade da própria linguagem, caminha para as relações sujeito-sujeito no espaço público, mudando a proposição kantiana centrada no sujeito-objeto.

A filosofia habermasiana entende que a expressão “subjetividade” consegue sintetizar tudo o que representa este movimento de racionalidade a partir dos tempos modernos, atingindo o ápice de uma reconstrução do modelo do sujeito racional, através do seu individualismo, seu direito e seu criticismo e, também, de sua autonomia de ação e da própria ideia da filosofia idealista, como característico deste período. Daí, Habermas (2000) define bem essa expressão “subjetividade”, dizendo:

Neste contexto, a expressão subjetividade comporta sobretudo quatro conotações: a) individualismo: no mundo moderno, a singularidade infinitamente particular pode valer suas pretensões, b) direito de crítica: o princípio do mundo moderno exige que aquilo que deve ser reconhecido por todos se mostre a cada um como algo legítimo; c) *autonomia da ação*: é o próprio dos tempos modernos que queiramos responder pelo que fazemos, d) por fim, a própria filosofia idealista: Hegel considera como obra dos tempos modernos que a filosofia apreenda a ideia que se sabe a si mesma. (HABERMAS, 2000, p. 25-26).

Na perspectiva da subjetividade, o pensamento filosófico de Kant (2000) teve uma enorme relevância para a própria teoria do conhecimento na modernidade, bem como o seu sistema racional do tipo monológico se tornou amplamente conhecido. A teoria kantiana pensa na razão a partir do sujeito e não mais do objeto. O sujeito se torna o centro, provocando a revolução copernicana. Em contrapartida, o sujeito passou a pensar no mundo a partir de si, em uma racionalidade que fora atacada por ser considerada egocêntrica. Isso teria levado o próprio Hegel (2014a) a analisar o pensamento de Kant, para, só assim, definir a sua ideia de modernidade, partindo de uma metacrítica com relação à moral e à racionalidade subjetiva. Hegel busca se contrapor com as relações de reconhecimento pela cultura e pela religião, principalmente, a partir da ideia de intersubjetividade. Com isso, Hegel marca distanciamento na objetivação do sujeito e na positividade das leis, dando a entender que só a partir de uma intersubjetividade verdadeira poderia libertar o sujeito de se tornar um objeto. Habermas (2000) explica da seguinte forma:

Hegel opõe, portanto, às leis abstratas da moral a legalidade, inteiramente distintas, de um contexto de culpa concreto, que surge pela divisão de uma totalidade ética pressuposta. Mas aquele processo do justo destino não pode ser deduzido, como as leis da razão prática, a partir do princípio da subjetividade por meio do conceito de vontade autônoma. A dinâmica do destino resulta antes da perturbação das condições de simetria e das relações recíprocas

de reconhecimento de um contexto de vida constituído *intersubjetivamente*, do qual uma parte se isolou, alienando de si todas as outras partes de sua vida em comum. Esse ato de livrar-se de um mundo da vida compartilhado intersubjetivamente *produz*, em primeiro lugar, uma relação sujeito-objeto. Esta, em todo caso, só posteriormente é introduzida como um elemento estranho nas relações, que originalmente obedeciam à estrutura de um entendimento entre sujeitos, e não à lógica da objetivação de um sujeito. Desse modo, a “positividade” também assume outro significado. A absolutização de algo condicionado em incondicionado não é reconduzida a uma subjetividade dilatada que excede em suas pretensões, mas a uma subjetividade *alienada*, afastada da vida em comum. E a repressão resultante origina-se da perturbação de um equilíbrio intersubjetivo, e não da submissão de um sujeito que se tornou objeto. (HABERMAS, 2000, p 43-44, grifos do autor).

Hegel (2000) procurou, com isso, neutralizar os opostos advindos da razão kantiana, pois a racionalidade de Kant é dualista com o seu sujeito-objeto e preso em si mesmo. Hegel (2000), para se afastar do kantismo, utiliza de sua metacrítica com o objetivo de reabilitar a fé e o saber no pensamento ocidental moderno, principalmente nos seus escritos da juventude. Com relação à intersubjetividade, Hegel (2000) via uma capacidade para planificação do sujeito absoluto mediante o reconhecimento do outro. A religião cristã, de modo particular, não é diferente, pois a ideia cristã de Deus parte da humanidade, do Deus feito homem que se apresenta na história como absoluto.

Habermas (2000), refletindo sobre a subjetividade kantiana, também percebeu que essa vitória da razão em relação à religião apenas mudou os papéis, pois a razão, agora, é elevada do finito ao absoluto, como era anteriormente a fé. O discurso habermasiano também concluiu que a razão de Hegel, no momento que buscava descolar da racionalidade do sujeito-objeto, se tornava absolutizada e sua pretensão de ser um princípio unificador dos opostos da modernidade como razão-fé, sujeito-objeto, também não conseguiu sair de si mesmo. Hegel acabou por falhar na tentativa de se opor à própria subjetividade.

Por outro lado, segundo Habermas (2000), a tradição do *Aufklärung* do iluminismo seria fundamentada em Kant, mas possui suas fragilidades, proporcionando uma oposição da racionalidade contra a religião, elevando a razão a um ídolo. Com isso, substituiu a fé pelo saber dogmatizado, nos levando a uma reflexão de que o pensamento kantista se equivocou.

Assim, conforme Habermas (2000):

Visto de perto, a gloriosa vitória que a razão esclarecida alcançou sobre a fé, considerada como oposta a si segundo o estreito critério de sua concepção de religião, não é outra coisa senão o fato de que nem a religião positiva, que combateu, nem ela venceu, permaneceu a razão. Hegel está convencido de que a época do iluminismo, que culminou em Kant e Fichte, erigiu a razão em um mero ídolo, ela substituiu a razão pelo entendimento ou pela reflexão de modo equivocado e, como isso, elevou algo finito a absoluto. (HABERMAS, 2000, p. 35-36).

Sob outra perspectiva, a partir de Weber (2004), a análise da racionalidade na modernidade passou a ser vista por meio de um diagnóstico sociológico das relações de saber e religião, interpretando o fenômeno da secularização como perda de sentido. A análise weberiana constatou que, quando as visões de mundo do tipo religiosa perderam a sua relevância, seria necessária uma nova ressignificação para preencher os valores religiosos, o que, na verdade, não aconteceu.

A observação weberiana da modernidade levou em conta o diagnóstico pessimista, buscando uma alternativa da racionalidade que saiu dos trilhos. Outra ideia de razão instrumental é o resultado desse processo de desmitificação do sagrado e sua relativização, que leva junto consigo uma razão que descarrilhou, perdeu a sua direção.

Weber (2004), ao analisar a ideia de desencantamento, partiu destes contextos da modernidade que tangem a fé e o saber em lados opostos. Ele buscou compreender os pressupostos da religião que se apegavam às práticas sacramentais e que, muitas vezes, segundo ele, se comparavam à magia, para fins miraculosos. Ele ainda pôde constatar que o protestantismo anulou muitas práticas religiosas voltadas para os milagres, mas o catolicismo, segundo ele, persistia na prática do misticismo.

O desencantamento, para Weber (2004), teve seus avanços entre os protestantes, como os calvinistas e os puritanos, que tentaram eliminar o misticismo. Porém, entre os católicos, para o autor da *Ética Protestante*, a piedade como magia persistia, porque, de acordo com ele, a prática dos sacramentos, como a ideia de remissão dos pecados e da transubstanciação da eucaristia como presença real de Cristo no pão e no vinho na missa, persistia como superstição.

A ideia do desencantamento, para o autor, não surgiu do efeito na fé católica, diferentemente do protestantismo que, nos tempos de Weber, passou por uma

racionalização da fé do tipo kantiana, pois todos os sacramentos³⁵, ministrados pelo sacerdote ou padre católico, na visão weberiana, continha o misticismo. Por isso, o sacerdote católico se aproximava muito mais da imagem de um mago, de acordo com o pensar do tipo weberiano. Nesse sentido, Weber (2004) faz a seguinte reflexão:

O desencantamento do mundo: a eliminação da *magia* como meio de salvação não foi realizada na piedade católica com as mesmas consequências que na religiosidade puritana (e, antes dela, somente na judaica). O católico tinha à sua disposição a *graça sacramental* de sua Igreja como meio de compensar a própria insuficiência: o padre era um mago que operava o milagre da transubstanciação e em suas mãos estava depositado o poder das chaves. (WEBER, 2004, p. 106, grifos do autor).

Habermas (2000), em *O Discurso filosófico da modernidade* (2000), fez sua reflexão sobre a sociedade moderna como um projeto de pensamento inacabado. Foi a partir das análises da sociologia tradicional atrelada ao conceito de racionalização e suas principais mudanças na sociedade que se concluiu que a razão perdeu o seu prumo.

Ainda segundo Habermas (2000), é evidente que essa relação entre razão e modernidade não foi puramente casual, mas interna no movimento que desencadeou a racionalização e o desencantamento da religião.

Para Weber (2004), a racionalização mudou os paradigmas do pensamento da fé e da ciência, os colocando em lados opostos. O racionalismo ocidental provocou a ideia de desencantamento das imagens religiosas do mundo. A religião ocidental sofrera uma reviravolta com essa mudança ou transformação na passagem de uma sociedade religiosa ocidental para uma cultura totalmente profana que resultou, também, em um novo aprendizado.

Assim, como bem afirma Habermas (2000):

Para Max Weber ainda era evidente a relação interna, e não meramente contingente, entre modernidade e aquilo que designou como racionalismo ocidental. Descreveu como “racional” aquele processo de desencantamento ocorrido na Europa que, ao destruir as imagens religiosas do mundo, criou uma cultura profana. As ciências empíricas modernas, as artes tornadas autônomas e as teorias morais

³⁵ Os sacramentos, para os católicos, são os sinais da presença de Deus que transmitem a graça e a visibilização de Deus. Já Lutero e Melanchthon rejeitam a sua eficiência como instituições de culto que obtém a graça (ou perdão dos pecados) *ex opere operato*, em virtude da obra realizada (BELLOSO, J. M. R. **Os Sacramentos**: símbolos do espírito, São Paulo: Paulinas, ed. 2, 2005, p. 95-96).

e jurídicas fundamentadas em princípios formaram esferas culturais de valor que possibilitaram processos de aprendizado de problemas teóricos, estéticos ou prático-morais, segundo suas respectivas legalidades internas. (HABERMAS, 2000, p. 3-4).

Nesse ponto, nos perguntamos: a que custos o processo de racionalização levaria a pensar numa eliminação da religião e que ganhos e perdas se somaram a este processo de desencantamento? Não chegaríamos também a uma *aporia*? Por que ficou um vácuo a ser ocupado pela religião e que, de fato, não foi?

Portanto, é preciso ancorar o pensamento desde o iluminismo, resgatando este projeto de modernidade e da razão a partir do pensamento de Kant e Hegel, retomando a proposta da própria razão como um saber unificador, sem deixar de lado a própria religião cristã que é herança do mundo moderno ocidental.

Habermas (2007) faz da ética do discurso uma ressignificação da própria racionalidade em direção a intersubjetividades das relações a partir da razão comunicativa. A linguagem natural é o meio para potencializar a razão de forma intersubjetiva a partir dos sujeitos em discursos livres de coação exterior.

Contudo, o que interessa para a análise dos tempos modernos é o resgate dessa ideia de modernidade que a desenvolva partindo, também, da análise weberiana, sem prejuízos para o projeto de uma razão descentralizada. Segundo Habermas (2000), a análise da modernidade deve ser bem mais ampla do que a de Weber (2004) ou da Escola de Frankfurt, pois o diagnóstico da modernidade não poder visto somente sob o olhar da perda de sentido, ou de uma crítica radical.

Weber (2004) teria, ainda, refletido sobre as transformações estruturais, sociológicas e históricas da sociedade a partir do trabalho como a grande força propulsora da sociedade. Porém, se chegou apenas a uma conclusão – da perda de sentido como um todo, não mostrando uma saída da problemática por ele analisada.

O autor apresenta uma ideia de racionalização do mundo a partir da perspectiva religiosa em *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, em que apresenta uma mudança de paradigma do religioso para o secular. A ética protestante funciona a partir das relações do trabalho, com o lucro e com a burocracia que desenvolveram mudanças estruturais na cultura e na política da Europa burguesa.

Essas mudanças aconteceram em decorrência das transformações nas novas sociedades burguesas, ou sociedades capitalistas, que viram no protestantismo uma forma de libertação dos domínios da Igreja e da passagem da sociedade feudal para

a sociedade burguesa. Isso não apenas surtiu efeito no que diz respeito à profanação da cultura e à liberação com relação à religião, mas, também, um forte impacto na vida econômica e administrativa do Estado que tem o seu aparelhamento para a burocracia. Weber (2004) entendeu isso como uma institucionalização de uma ação econômica com respeito a determinados fins, atingindo em cheio a vida da sociedade em suas formas mais tradicionais de vida.

Habermas (2000) descreveu o processo weberiano não apenas a partir de uma mudança no patamar religioso, mas também em outros patamares: o administrativo e o sistêmico. Desse modo, essas mudanças levaram em conta a vida econômica e a administrativa da sociedade, assim como os estados capitalistas.

Nessa perspectiva, Habermas (2000) pontua que:

O que Max Weber descreveu do ponto de vista da racionalização não foi apenas a profanação da *cultura* ocidental, mas, sobretudo, o desenvolvimento das *sociedades* modernas. As novas estruturas sociais são caracterizadas pela diferenciação daqueles dois sistemas, funcionalmente interligados, que se cristalizaram em torno dos núcleos organizadores da empresa capitalista e do aparelho burocrático do Estado. Weber entende esse processo como a institucionalização de uma ação econômica e administrativa racional com respeito a fins. (HABERMAS, 2000, p. 4).

A teoria habermasiana difere da ideia de racionalização que foi descrita pela investigação weberiana da sociedade capitalista, sendo esta uma racionalidade do tipo comunicativa como tentativa de superação de certas patologias. Se, para Weber (2004), a era moderna tem como consequência a ideia do desencantamento do mundo religioso, para Habermas (2000), o mundo moderno aprimora a técnica e o saber do tipo comunicacional. A questão seria como não perder este horizonte de uma racionalização que se consome por dentro, sendo preciso uma mediação para além da racionalidade centralizada na própria técnica, tendo em vista, também, a linguagem comunicativa.

Weber (2004) fez essa tentativa de justificar a racionalização moderna colocando o trabalho como mediação. Contudo, o autor se dissolveu na burocratização e no mundo sistêmico do dinheiro e da administração. O mundo capitalista da técnica, da burocratização e do trabalho criou a ação racional com fins instrumentais que trouxeram consequências, como uma hiper valorização dos subsistemas do poder e do dinheiro que buscaram a colonização do mundo da vida.

A teoria habermasiana concebe essas ideias de Weber, mas busca reformulá-las de forma diferente, indo além do foco subjetivo e da racionalização, para uma análise e distinção entre trabalho e interação a partir da linguagem natural. O trabalho é visto na perspectiva da ação estratégica como um foco instrumental. Habermas (2000) supera essa mediação pela racionalidade comunicativa que transpassa o enfoque puramente subjetivo.

Habermas (2014b) assegura que:

Gostaria de reformular aquilo que Max Weber chamou de “racionalização” para ir além do enfoque subjetivo que Parsons compartilha com ele e propor um novo quadro categorial, o qual parte da distinção fundamental entre trabalho e interação. (HABERMAS, 2014b, p. 90).

A racionalização gerou, segundo o próprio Weber (2004), o desencantamento das imagens do mundo do tipo religioso e, por outro lado, uma perda de sentido, pois a racionalidade que, ao mesmo tempo se distanciava da religião tradicional e focava na ética protestante, também se ligava ao mundo do lucro e do trabalho. Isso teve como consequência a perda de sentido, em uma racionalidade instrumentalizada.

E é a partir daí que Habermas (2014b) reconheceu os problemas advindos da ciência como técnica, sendo esta analisada por Weber e, principalmente, pela Escola de Frankfurt, que identificam a ciência e o conhecimento instrumentalizado. Essa ideia negativa da Escola de Frankfurt com relação à ciência e à técnica difere da compreensão hegeliana que eleva a ciência ao modo mais elevado de um povo de se chegar à verdade, que se realiza por meio do espírito na história.

Habermas (2014b) concluiu que a análise da ciência de acordo com Max Weber e com a Escola de Frankfurt difere da descrita por Hegel, pois vai do desenvolvimento das ciências e de um tecnicismo que levou ao capitalismo e seu ápice, mas, por outro lado, tem-se uma razão que de nada adianta se for puramente instrumental, produzindo a autonomização das esferas da vida, como: a ciência, a moral e a arte. Ademais, com relação à linguagem, também decorreu de um outro fenômeno – o da razão instrumental que, se institucionalizada, impossibilitava a racionalidade comunicativa.

À vista disso, segundo Habermas (2000), o conceito de modernização que está ligado à racionalidade, ao conhecimento e à técnica como ciência não é feito apenas de um único processo histórico ligado ao trabalho, ao lucro e à burocratização estatal,

como ilustrava a perspectiva weberiana, mas, sim, por várias mudanças, transformações e um conjunto de processos cumulativos. Assim, descreve o autor:

O conceito de modernização refere-se a um conjunto de processos cumulativos e de reforço mútuo: a formação de capital e mobilização de recursos; ao desenvolvimento das forças produtivas e ao aumento da produtividade do trabalho; ao estabelecimento do poder político centralizado e à formação de identidades nacionais; à expansão dos direitos de participação política, das formas urbanas de vida e da formação escolar formal; a secularização de valores e normas. (HABERMAS, 2000, p. 5).

Os processos cumulativos da modernização são reflexos de uma mudança de paradigmas da sociedade que passou da vida religiosa para a secular, dos valores transcendentais da fé e dos absolutos da razão do saber científico, colocando em xeque antigas verdades religiosas. Assim, a análise weberiana da sociedade partiu desses contextos históricos e sociológicos de um processo de modernização que é compartilhado. Segundo Habermas (2014b), essas mudanças revelam os resultados da expansão dos subsistemas de ação racional com respeito a fins burocráticos do aparelhamento estatal. As mudanças estruturais para uma modernidade são as seguintes, em pares, como destaca o autor:

Status e contrato, comunidade e sociedade, solidariedade mecânica e orgânica, grupos formais e informais, relações primárias e secundárias, cultura e civilização, dominação tradicional e burocrática, associações sagradas e seculares, sociedade militar e industrial, estamento e classe etc. Todos esses pares de conceitos nos revelam tentativas de apreender a mudança estrutural dos âmbitos institucionais da sociedade tradicional, em sua transição para uma sociedade moderna. (HABERMAS, 2014b, p. 88-89).

A racionalização que avançou na vida social e na administração estatal corroborou com este esvaziamento da perda do sentido das visões religiosas de mundo. Até então, a religião supria essa necessidade de um sentido simbólico para viver, mas, agora que a magia ou misticismo foram, por assim dizer, desfeitos, a religião deixou de ser o centro e o horizonte da vida das pessoas das sociedades secularizadas, se tornando uma concepção estranha a ela.

Neste caso, o que colocar no lugar da religião? A modernidade se debruçou sobre o problema da razão instrumentalizada com relação a fins estratégicos que

desonerou a própria linguagem, pois a ação instrumental é um tipo de razão formal, sendo regida por uma ação técnica que se esgota em si mesma.

Contudo, Hegel (2014a) busca fazer uma revisão da razão subjetiva, da própria dicotomia fé e saber dos tempos áureos do iluminismo do *Aufklerug* que empreendeu uma verdadeira revolução de pensamento, tirando a religião do lugar de culto público e colocando, em seu lugar, o culto à razão. Entretanto, a ideia de esclarecimento rompe com as imagens de mundo da religião ou da mitologia, como bem enfatiza a *Dialética do Esclarecimento*, que põe, em lados opostos, tudo que contraria a razão. Assim, a fonte esclarecedora do *Aufklerug* na modernidade são os opostos entre fé e a razão, que tem suas origens nos primórdios mitológicos e religiosos.

Portanto, é essa a ideia de esclarecimento no Ocidente que rompe, de forma radical, com as pretensões de legitimação dos modelos de religião na sociedade, caminhando para a industrialização e para o capitalismo burguês com novas estigmas e seus valores. Essa foi a leitura feita por Adorno e Horkheimer, com a *Dialética do Esclarecimento*.

Os autores asseveram:

O esclarecimento dos tempos modernos esteve desde o começo sob o signo da radicalidade: é isso que o distingue de toda etapa anterior da desmitologização. Quando uma nova forma de vida social surgia na história universal juntamente como uma nova religião e uma nova mentalidade, derrubavam-se os velhos deuses, juntamente com as velhas classes, tribos e povos. Mas é sobretudo quando um povo, os judeus por exemplo, era arrastado por seu próprio destino para uma nova forma de vida social, que os antigos e amados costumes, as ações sagradas e objetos de veneração, se viam como que por encanto transformados em crimes nefandos e espectros medonhos. (ADORNO; HORKHEIMER, 2014, p. 79).

Essa compreensão de uma modernidade sempre foi vista como o grande momento da humanidade pela busca de sua autonomia, frente às monarquias absolutistas combatidas pelos iluministas e sua independência do pensamento, que se expressou a partir das artes, da literatura e das ciências contra o domínio da fé. A ciência que era dominada pela fé, como *Philosophia Ancilla Theologiae* (razão escrava da fé), se rebelou contra as verdades religiosas ou metafísicas, culminando em um desenvolvimento da secularização na sociedade burguesa.

Ainda, para Habermas (2000), o projeto de um mundo moderno e tudo o que ele representa em termos de conquista do conhecimento é inacabado, necessitando

dessa reflexão e superação de uma racionalidade do tipo instrumental para a racionalidade comunicativa.

A análise de uma racionalidade moderna que saiu dos trilhos se faz necessária. Para isso, é de vital e suma importância superar as patologias da união entre a modernidade e a racionalidade, que avançou em descarrilamento da própria razão.

Por outro lado, Habermas (2000) faz uma análise da modernidade buscando superar a crítica do tipo totalizante dos frankfurtianos, de uma perspectiva da racionalidade instrumental atrelada ao negativismo da razão que tanto influenciou pensadores de sua época.

A Escola de Frankfurt criticou a modernidade, principalmente a ciência e a técnica, mas acabou criando uma certa *aporia*, pois, a ideia de esclarecimento passou de uma crítica da racionalidade ocidental para uma crítica totalizante. Os frankfurtianos não negaram munção às apostas fracassadas que foram feitas pelo desenvolvimento das ciências e pela técnica advindas dos tempos modernos, pois os prejuízos provenientes da modernidade são maiores do que os ganhos.

Assim, para os frankfurtianos, a modernização e a indústria são criticadas por se aperfeiçoarem apenas para o lucro e para o aumento das riquezas. Isso também se deu na indústria cultural que refletia nos negócios e nas atividades como o único intuito do lucro. A crítica partia de forma totalizante, porque uma cultura mergulhada em uma finalidade do dinheiro e burocratização estatal descaracteriza a formação educacional de um povo.

Por outro, se a emancipação da sociedade promovida pelos direitos humanos oriunda do ideal do iluminismo que eclodiu nas duas grandes revoluções (Revolução Francesa e Russa) tiveram como grandes conquistas a queda do antigo regime e a libertação do proletariado, das suas condições de miserabilidade, pelo menos era este ideal almejado pelos revolucionários. Entretanto, tudo isso não demorou muito, pois a burocratização do estado ganhar força e eliminar os sonhos das luzes e da revolução socialista era parte da perspectiva da Escola.

Sem sombra de dúvidas, essas ideias negativas colocam em xeque a própria razão ou o conhecimento, mas essas leituras de uma crítica totalizante, a partir dos frankfurtianos, podem levar a um beco sem saída. As ideias negativas da racionalidade a partir da dialética negativa refletem o processo de desenvolvimento da sociedade, do progresso, da técnica, do trabalho e da ciência.

Todo esse processo de tecnicismo e industrialização, para os frankfurtianos, é fruto da *mimese*. O trabalho nada mais é do que a imitação da natureza e da repetição, como fazem os animais para obter algo de forma instintiva.

O homem se apossou da arte de imitar e, de certa forma, isso tem uma coerência no aperfeiçoamento da técnica, como, por exemplo, para gerar o fogo, na descoberta dos metais e na produção de lanças e facas, simulando dentes e garras, e no aquecimento do corpo com o uso de pele de animais pelos homens primitivos. Assim, o homem apenas aperfeiçoou o uso da técnica ao observar a natureza.

Contudo, Adorno e Horkheimer (2006) explicam, a partir do livro do gênesis³⁶, que o homem, ao ser expulso do paraíso, se deparou com a técnica e com o progresso que, em vez de ser um meio para libertação, se tornou uma alienação, uma escravidão, ou seja, a ideia do homem que domina a natureza, mas sucumbe a ela.

Outra crítica da Escola com relação à arte da imitação da natureza se prolonga em direção à técnica e ao progresso e, por conseguinte, se torna não o meio, mas o fim para a dominação dos poderosos com relação aos mais fracos. Os detentores do capital, agora também detém a técnica, julgando as massas apenas como engrenagens do desenvolvimento do progresso que elas não usufruem.

Essas ideias são da própria visão marxista, porque os proletários vendem sua liberdade quando vendem a sua força de trabalho, ou seja, se alienam, a exemplo do trabalho fabril, que é um trabalho forçado e fatigante e, muitas vezes, insalubre, de modo a receber, ao final, muito pouco para sobreviver. Nessa perspectiva, esse olhar negativo da sociedade por meio da razão esclarecedora também se estendeu para a ciência uma vez que ela imita a magia da matemática com os seus jogos e números como subterfugio do ilusório que é acessível somente aos iniciados do poder místico.

A técnica, por sua vez, atua na automatização e na repetição que gera um engessamento, ou seja, uma cegueira na consciência do indivíduo. O que, geralmente, se destaca são os resultados que, sempre repetidos, naturalizam as ações quase que automáticas para a produção em larga escala, tudo favorecendo o lucro e o capricho das indústrias no modelo de produção burguês. O fato é que o olhar,

³⁶ No Livro do gênesis da bíblia, o castigo pela desobediência foi do homem que, agora, ter que cultivar e trabalhar na terra. Ao homem, ele disse: Por que escutaste a voz da mulher e comeste da árvore que eu te proibira comer, maldito é o solo por causa de ti! Com sofrimentos dele, te nutrirás todos os dias de tua vida. Ele produzirá para ti espinhos e cardos, e comerás a erva dos campos. Com suor de teu rosto, comerás teu pão até que retornes ao solo, pois dele foste tirado. Pois tu és pó e ao pó tornarás. (Gn 3,19 - Bíblia Nova Jerusalém).

com relação à razão na modernidade feita pela dialética do esclarecimento, foi por demais pessimista e coloca o projeto da modernidade em suspeita.

A crítica se tornou totalizante, levando a crer na própria irracionalidade do racional e esclarecedor, como bem explicam os autores da *Dialética do Esclarecimento*:

A irracionalidade da adaptação dócil e aplicada à realidade torna-se, para o indivíduo, mais radical que a razão. Se, outrora, os burgueses introjetavam a coação em si mesmos e nos trabalhadores como um dever de consciência, agora o homem inteiro tornou-se o sujeito-objeto da repressão. O progresso da sociedade industrial, devia ter eliminados como que por encanto a lei da pauperização que ela própria produzira, acaba por destruir a ideia pela qual o todo se justificava: o homem enquanto pessoa, enquanto portador da razão. A dialética do esclarecimento transforma-se objetivamente na loucura (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 168).

Os conceitos de razão instrumental têm como consequência o desencantamento do mundo e, por conseguinte, o desdobramento para a secularização. Uma ação instrumental é movida apenas por ações estratégicas que se justificam por si só e está presente na sociedade capitalista visando o lucro e o capital, podendo influenciar, também, o próprio desenvolvimento de um tecnicismo científico para qual os fins justificariam os meios. Segundo Habermas (2014b), os conceitos de razão instrumental e da razão comunicativa são antagônicos. O autor assevera:

A ação instrumental é regida por *regras técnicas* baseadas em conhecimentos empíricos. Elas implicam, em cada caso, prognósticos provisórios sobre acontecimentos observáveis, sejam eles físicos ou sociais, os quais podem ser comprovados verdadeiros ou falsos. O comportamento de escolha racional, por sua vez, é rígido por estratégias baseadas em conhecimentos analíticos. As estratégias são deduzidas com base em regras de preferências (sistema de valores) e máximas gerais – cujos enunciados podem ser deduzidos de modo correto ou falso. A ação racional com respeito a fins desenvolve objetivos definidos sob condições dadas; mas enquanto a ação instrumental organiza meios que se mostram adequados ou inadequados segundo critérios de um controle eficiente da realidade, a ação estratégica depende apenas da avaliação correta entre possíveis alternativas de comportamento, que somente pode ser obtida através de uma dedução feita com o auxílio de valores e máximas. (HABERMAS, 2014b, p. 90, grifos do autor).

Por outro lado, a ação comunicativa, ou razão comunicativa, se difere da razão instrumental, pois ela é uma ação a partir da participação de interlocutores racionais. Eles devem estar a par de todo o processo discursivo, interagindo com as partes envolvidas no discurso e se utilizando de normas válidas pertinentes e aceitas por todos.

O pensamento racional habermasiano traz como proposta uma maior efetivação entre os sujeitos envolvidos no discurso. A sua teoria da ação comunicativa alargou a ideia de intersubjetividade, pois mira nas relações interpessoais como desenvolvimento do processo comunicacional, a partir dos acordos e questões de interesse comum que devem ser amplamente discutidas em espaços públicos.

Acordamos, portanto, que os conceitos de razão instrumental e da racionalidade comunicativa são opostos, pois a teoria da ação comunicativa se opõe à racionalidade instrumental que se esgota em si mesma. Já a racionalidade comunicativa leva em conta primar pelas relações sujeito-sujeito por meio da linguagem e do consenso.

Vejam os como funciona ambos os tipos antagônicos de racionalidade. Demonstraremos, com Habermas (2000), que a ação comunicativa difere da razão instrumental, por levar em conta os aspectos da própria intersubjetividade das relações e não o cálculo e raciocínio em um sistema puramente subjetivo do controle e da eficiência.

O autor explica sobre a ação comunicativa dizendo que:

Por *ação comunicativa* eu entendo, por outro lado, uma interação simbolicamente mediada. Ela se orienta por *normas* obrigatoriamente *validas*, as quais definem expectativas recíprocas de comportamento e devem ser compreendidas e reconhecidas por pelo menos dois sujeitos agentes. As normas sociais são reforçadas por meio de sanções. Seu sentido se objetiva na comunicação linguística cotidiana. Enquanto a validade [*Geltung*] de regras técnicas e estratégias depende da validade [*Gültigkeit*] de seus enunciados nos termos da verdade empírica ou da correção analítica, a validade de normas sociais pode ser fundada na intersubjetividade de um entendimento acerca de intenções e assegurada por meio do reconhecimento geral das obrigações. (HABERMAS, 2000, p. 91, grifos do autor).

A ideia de saber e religião são medidas pelas relações de intersubjetividade e reconhecimento descritas pela razão comunicativa que se ancora no próprio direito e

no estado democrático, sendo necessário, ainda, compreender o caminho diferente traçado por Hegel e a crítica feita ao kantismo.

Se Kant (2000) partiu da pós-metafísica em direção ao criticismo da razão e da moral e da religião, Habermas (2000) estruturou o pensamento moderno que ficou conhecido como Era das luzes, ou o Iluminismo, na sua revolução copernicana do sujeito. A filosofia kantista chegou ao ápice da racionalidade com o conhecimento do sujeito monológico, que pensa sobre si e de forma subjetiva.

Já Hegel (2014a) nos levou à reflexão de que a ideia de conhecimento partiria do espírito absoluto, ou razão absoluta do sujeito de si para si, de forma que não podemos compreender a problemática da modernidade se não partirmos dos contextos históricos, sociais, culturais e mesmo religiosos sem prejuízos para o próprio conhecimento, pois a religião também está inserida nestes contextos e eliminá-la seria um grande erro.

Assim, concluímos que a religião ainda cumpre um papel dentro de uma esfera pública com um discurso pós-secular, mas que terá o desafio de demonstrar que essa sua relação entre fé e saber tem uma relevância em sociedades amplamente secularizadas, como foi pretendido pela análise de Weber com o desencantamento e o desenvolvimento de uma racionalidade do tipo instrumentalizada. Vemos, de um lado, a racionalidade instrumental e, do outro, a religião que sobrevive em sociedades secularizadas com a chamada pós-secularização, acentuando um paradoxo entre a fé e o saber.

Porém, essa relação entre fé e saber levaria a uma *aporia*? Cientes de tal problema, recorreremos ao pensamento habermasiano com uma ideia de razão descentralizada, que, a partir da própria intersubjetividade das relações comunicativas, nos possibilitaria uma maior cooperação da religião e sua linguagem nos aspectos do mundo da vida, neutralizando a sua colonização pelos aspectos sistemáticos do poder e do dinheiro, pois a religião colabora com a solidariedade que se une aos aspectos humanísticos dos direitos humanos. Estes pontos são de intercessão que colaboram para uma maior interação entre os cidadãos religiosos, ou crentes e não religiosos em sociedades que mantenham a secularização e pós-secularização, fortalecendo as identidades do tipo multiculturais.

5 MOTIVAÇÃO E DELIBERAÇÃO DA RELIGIÃO NA ESFERA PÚBLICA SEGUNDO O AGIR DA RAZÃO DESCENTRALIZADA

A análise da nossa reflexão até aqui gira em torno da motivação e deliberação da religião na esfera pública, em que partimos da relação fé e saber na modernidade centrada na razão transcendental de Kant ou absoluta de Hegel que, por sua vez, impulsionaram uma racionalidade instrumentalizada. Diante disso, só uma razão descentralizada poderia viabilizar o discurso religioso em sociedades amplamente secularizadas e pós-metafísicas. A racionalidade descentralizada conduz aos discursos práticos da própria vida, que, por via da linguagem, possibilitam uma maior interação entre os sujeitos afetados no discurso e uma mudança da razão transcendental para contextos e inserção no mundo da vida.

Habermas (2003b) explica,

A descentralização conduz, por um lado, à inserção dos sujeitos socializados em contextos do mundo da vida; por outro lado, à convergência da cognição com o falar e o agir. Junto com a arquetônica da teoria se altera o conceito do “mundo” (a), para então chamar atenção para importantes consequências: principalmente para a substituição do idealismo transcendental através de um realismo interno (b); para a função regulativa do conceito de verdade (c); e para a inserção em contextos do mundo da vida dos referentes mundanos (d). (HABERMAS, 2003b, p. 38-39).

O problema da razão presa em si já tinha sido discutido antes do próprio Habermas. Foi Hegel³⁷, com a sua metacrítica, que buscou superar a racionalidade kantiana, com a razão absoluta, mas não conseguiu ter sucesso contra Kant, pois o sujeito absoluto hegeliano traçou o mesmo caminho da racionalidade transcendental. Nesta perspectiva, só uma mudança com uma racionalidade do tipo comunicativa e descentralizadora poderia dirimir a razão transcendental kantiana, no sentido de viabilizar discursos pragmáticos, associando também os discursos religiosos em uma razão do tipo pública, uma vez que a racionalidade comunicativa parte dos aspectos intersubjetivos, levando em conta que só podem ser discutidos temas do mundo objetivo e problemas do mundo real.

Nessa direção, Habermas (2007) destaca:

³⁷ A própria ambiguidade criada por Hegel entre razão absoluta *versus* a razão transcendental fez com que as metacríticas perdessem a sua força – Habermas, 2014a, p. 35.

a) A partir do momento em que, em uma comunicação recíproca, sujeitos providos da faculdade de falar e de agir desejam entender-se “sobre algo” ou pretendem se arranjar-se como “com algo” no trato prático têm de poder “referir-se”, a partir do horizonte de seu respectivo mundo da vida compartilhado, “a algo” no mundo objetivos. Para poder referir-se a algo, seja na comunicação sobre estados de coisas ou no trato prático com pessoas e objetos, eles têm de tomar como ponto de partida uma preposição pragmática – cada um para si, porém em consonância com todos os outros. Eles supõem o “mundo” como uma totalidade de objetos que existem independentemente, os quais podem ser manipulados e examinados. São “examináveis” todos os objetos dos quais é possível afirmar fatos. Convém lembrar que somente objetos identificáveis no espaço e no tempo podem ser “tratados” no sentido de uma manipulação teleológica. (HABERMAS, 2007, p. 39).

Portanto, a teoria comunicativa está ligada ao mundo objetivo e ao mundo da vida. O fato de a teoria comunicacional discutir a religião não significa que estaria tratando de Deus como objeto. Isso já foi superado pela pós-metafísica. O que tratamos são os problemas dos cidadãos religiosos e não religiosos que são de carne e osso. Nesse sentido, a filosofia habermasiana se coloca diante deste desafio da razão na modernidade do tipo transcendental e absoluta, pois a racionalidade comunicativa busca superar o esquematismo e o formalismo da razão transcendental, por meio de uma racionalidade dialógica com mediação da linguagem inserida no próprio mundo real, ou mundo da vida. Para o autor, é importante destacar a própria racionalidade comunicacional que também é do tipo descentralizadora.

Partindo da racionalidade, não podemos negar o papel da filosofia da consciência, ou da subjetividade de Kant para o desenvolvimento da razão moderna. A filosofia kantiana da consciência também se torna fundamental no desenvolvimento de uma moralidade que se orienta pela razão, pelo seu *Imperativo Categórico* e pela sua ideia de vontade como autonomia, livre de coerção exterior e do conhecimento moral.

Da forma que o problema em Kant diz respeito ao saber, ou à razão e como obtê-la sem erros, o seu criticismo racional busca purificar e, ao mesmo tempo, demonstrar os erros oriundos da própria racionalidade que ultrapassa os limites dela mesma na *Crítica da Razão Pura*. Para este fim, é que o kantismo e sua verdade cognitiva se fundamentam a partir de um conhecimento do tipo transcendental e de juízos *a priori* e *posteriori* na divisão da razão pura e da razão prática.

A racionalidade kantiana funciona dentro de um esquematismo entre o mundo subjetivo e objetivo de uma razão prática e teórica. Para Habermas (2000), a razão de Kant opera de duas formas: de um lado, como uma razão teórica com uma faculdade de julgar princípios e, do outro lado, uma a razão teórica que determina a partir do querer.

Ainda com relação a Kant (2018a), a religião cumpre apenas seu valor de uma moral que deve ser racional com seu conteúdo, e a ideia de Deus é abstrata, do tipo formal, existindo apenas na razão que imagina. Por isso, segundo ele, seria impossível provar sua existência de forma racional no mundo. O sistema racional kantiano tem como propósito chegar ao conhecimento das coisas em si, porque, para Kant, só se pode conhecer as coisas pelo fenômeno, mas as coisas em si mesmas são dadas pelo *noumenon*.

Na sua teoria racional, a análise dos objetos é vista a partir do sujeito. Ele pode conhecer as coisas pela experiência, levando em consideração o espaço e o tempo. Por isso, a ideia de Deus se torna inconsistente quanto à sua materialidade, sendo, no máximo, relacional com um existir apenas no pensar.

No campo da moral, Kant (2011, p. 51) enfatiza que toda ação humana deve ser orientada pela razão, pelo imperativo categórico. Segundo ele: “a representação de um princípio objetivo, enquanto obrigante para uma vontade, chama-se um mandamento (da razão), e a fórmula do mandamento chama-se *Imperativo*”, ou seja, entende-se o dever *sollen* como uma lei universal a partir da subjetividade de um legislador *solipsista*.

A teoria da ação comunicativa compreende o sujeito de forma relacional, pois visa a comunicação, o diálogo abrangente e livre de qualquer coerção interna ou externa. Desse modo, a racionalidade comunicativa se difere de uma razão instrumental tecnicista do mundo moderno da produção, de tal forma que discussões também incluem visões de mundo, como as dos gnósticos, agnósticos, ateus, teístas, membros de comunidades de fé, ou não. O discurso é sempre do tipo plural.

Habermas (2014a, p. 109) se deparou com este problema trazido por Hegel da sua metacrítica ao formalismo kantiano:

As éticas formalistas aduzem uma regra segundo a qual se considera algo sob o ponto de vista moral. A teoria da ação comunicativa surge como uma possibilidade para dirimir esse problema da própria razão formal com o uso do discurso prático. Portanto, o discurso prático se

torna mais favorável, dando que há um envolvimento de todos, tendo em vista que, “em argumentações os participantes têm de pressupor que, em princípio, todos os afetados participam como livres e iguais numa busca cooperativa da verdade, em que apenas a coação do melhor argumento pode licitamente fazer-se sentir (Habermas, 2014a, p. 109).

O discurso habermasiano também traz para o espaço público a discussão entre fé e o saber a partir da intersubjetividade das relações comunicacionais. Já que, para o autor, existe uma possibilidade da tradução da linguagem religiosa em sociedades ditas como racionais ou seculares e a própria liberdade dos sujeitos racionais optarem por ter convicções religiosas. Para Kant, a racionalidade também tem a sua liberdade argumentativa assumida na sua moralidade pela qual o ator, ou sujeito racional, é livre, mas orientado por agir através de regras que possuem conceitos. Segundo Habermas essa liberdade é limitada a formulação de argumentos.

Habermas (2014a) demonstra:

Kant determina a liberdade como a faculdade um ator capaz de ligar sua vontade a máximas, isto é, de orientar seu agir por regras das quais ele possui o conceito. Desta forma, dependendo da inclinação ou do fim escolhido subjetivamente, a “liberdade de arbítrio” nos coloca em condições de adotar regras de prudência (*Klugheit*) ou habilidade (*Geschicklichkeit*); ao passo que a “vontade livre” segue leis universais válidas que ela se dá a si mesma por compreensão perspicaz (*aus Einssicht*), de um ponto de vista. A liberdade de arbítrio precede a vontade livre; permanece, no entanto, subordinada a ela no que se refere ao estabelecimento de fins. Por conseguinte Kant limita-se à formulação de argumentos práticos técnicos e práticos morais. (HABERMAS, 2014a, p. 47, grifos do autor).

Habermas (2014a), por outro lado, consciente dos desafios da racionalidade kantiana, com relação à própria autonomia e à liberdade dos sujeitos racionais, demonstra, com o desenvolvimento de sua teoria comunicativa, que também é racional, operando a partir da linguagem e da comunicação que tem por objetivo dirimir os déficits de uma racionalidade transcendental do tipo kantiana, centrada no sujeito-objeto. De forma que a racionalidade comunicacional consegue ser mais ampla do que a razão kantiana no que tange aos discursos práticos que são debatidos a partir de pontos de vistas éticos, ou valorativos.

Habermas (2014b) redimensiona o papel do sujeito para uma razão do tipo comunicativa sujeito-sujeito centrada no entendimento mútuo. Desse modo, a ideia de

sujeito em Kant, formada pelo binômio sujeito-objeto, está presa à consciência de si, fazendo do sujeito também um objeto.

A razão comunicativa é assimilada de forma diferente, porque o sujeito-sujeito age de forma comunicativa nas relações, não se centraliza em um sujeito monológico, mas parte da intersubjetividade e da racionalidade, unindo sujeitos que tem, na linguagem comum, a capacidade de resolver e manter acordos a nível de esfera pública.

A teoria habermasiana comunicacional é constituída como uma nova forma de aplicação dos discursos práticos, como na ideia do Imperativo Categórico. Essa nova compreensão de racionalidade comunicativa redesenha a atribuição do sujeito monológico, que está para além da subjetividade e, agora, parte de acordos que envolvem os todos os afetados, requerendo, também, um esforço da parte de todos para se chegar ao consenso, levando em consideração o ponto de vista de cada um.

Assim, Habermas (2013) argumenta que:

O discurso prático pode, assim, ser compreendido como uma nova forma específica de aplicação do Imperativo Categórico. Aqueles que participam de um tal discurso não podem chegar a um acordo aos interesses de todos, a menos que todos façam o exercício de “adotar os pontos de vista uns dos outros”, exercício que leva ao que Piaget chama de uma progressiva “descentralização” da compreensão egocêntrica e etnocêntrica que cada qual tem de si mesmo e do mundo. (HABERMAS, 2013, p. 10).

A descentralização da razão segue o caminho da intersubjetividade como foi a tentativa da filosofia de Hegel que se contrapôs a Kant. Hegel também já tinha verificado em Kant limites da filosofia da consciência e da razão transcendental, de modo a conter a ideia de intersubjetividade na relação do sujeito monológico preso consigo mesmo. A filosofia hegeliana enxergava na religião cristã uma forma do absoluto na história. Este pensamento de Hegel amplia a ideia de intersubjetividade, porque mantém a religião no mundo a partir da ligação de seus membros, que também estão associados ao Estado. Habermas reforça essa unidade entre religião e Estado no mundo da vida como fator de unidade dos sujeitos que reforçam os seus laços na solidariedade em contraposição aos subsistemas do dinheiro e do poder.

Para Hegel (2014b), a formação de um sujeito absoluto perpassa a ideia de uma filosofia da consciência, porque este está inserido na história, nos contextos culturais e na própria religião. Ao passo que, em Habermas (2007), vai além do sujeito

centrado no absoluto, pois devolve à linguagem o verdadeiro sentido da interação entre os sujeitos pensantes, ampliando a ideia de intersubjetividade. O sujeito absoluto, assim como o transcendental, gira em torno de si mesmo. O que se leva em consideração no pensamento de Hegel, mesmo após seus escritos da juventude, é o fato de ele ver tanto na religião quanto na cultura um elemento unificador.

Dessa forma, Hegel (2014b), assimilou, na religião cristã, o espírito absoluto que parte da sua dialética do transcendente ao imanente. Para o autor, o cristianismo, com a ideia de revelação absoluta, concretiza o próprio espírito, com uma racionalização de Deus na história como o Absoluto que se concretiza na humanidade com um esvaziamento da ideia de Deus, para se chegar ao mundo e à sua finitude. Assim como a razão descentralizada, pensamos também na religião que, de uma ideia abstrata de Deus, passou para uma identificação com o mundo, de forma que, no cristianismo, há uma ideia de religião verdadeira.

Hegel (2014b) explica que:

Na religião cristã, a Ideia divina revelou-se como unidade das naturezas divina e humana. Eis a verdadeira ideia da religião. A ela pertence o culto; este consiste apenas em consciência individual proporcionar a si mesmo a sua unidade com o divino. A inteligência dos tempos modernos fez de Deus algo abstrato, um além da consciência humana, um muro calvo e férreo no qual o homem apenas rompe a sua cabeça. Mas a razão tem ideias inteiramente diversas das abstrações do entendimento. (HEGEL, 2014b, p. 122).

Tanto Hegel quanto Habermas refletiram sobre o papel da religião em sociedades amplamente racionalizadas. Eles perceberam que o sistema religioso possui uma importância intersubjetiva e, com a sua linguagem, possibilita uma interação cognitiva. Segundo Hegel (2014b), a religião é formada pelo espírito ou *Geist* que adentrou na história da humanidade e deu o seu fundamento, ou seja, deu o seu sentido, de tal forma que, para Hegel (2014b), a religião cumpre o seu papel de espírito quando o povo tem nela a sua essência não apenas de forma natural, mas acima dela, formando, assim, a sua identidade de povo que tem consciência de si mesmo, como Hegel (2014) afirmou:

A religião é a consciência que um povo tem do que ele é, da essência do supremo. Este saber é a essência universal. Assim como um povo representa Deus, assim representa também a sua relação a Deus. Ou assim se representa a si mesmo; a religião é igualmente o conceito que o povo tem de si mesmo. Um povo como seu Deus a natureza não

pode ser um povo livre; só quando considera Deus como um espírito que está acima da natureza se torna ele próprio espírito livre. (HEGEL, 2014, p. 122).

Habermas (2014a), em sua obra *Conhecimento e Interesse*, analisa as metacríticas de Hegel a Kant e vê limites nas próprias críticas de Hegel com a finalidade de alcançar uma maior intersubjetividade do pensamento, pois transforma a razão transcendental em uma razão absoluta, ao passo que a teoria comunicativa habermasiana se propõe como uma racionalidade, tendo a mediação da própria linguagem, dos acordos com uma ideia de validade e facticidade e tendo em vista que os conteúdos da fé ultrapassam a dimensão da subjetividade humana, para uma intersubjetividade das relações com o uso da cognição e da própria linguagem.

A nossa discussão toma parte de Kant e a justificativa para se alcançar a ética do discurso, redefinindo o papel a religião dentro do discurso racional ocidental. Também sendo pertinente destacar a importância do cristianismo como base da moralidade ocidental e do próprio direito em sociedades pré-políticas.

Porém, o pensamento habermasiano busca dar o devido lugar à religião. Hegel (1971) a compreendia, nos seus primeiros escritos, não como uma religião estatutária ou positiva, mas como uma religião do amor, da unidade e da intersubjetividade. A teoria da ação comunicativa com a linguagem busca fazer a mediação da religião, não de modo artificial, como em Kant (2018a), apenas pelo campo moral, separando o sujeito privado do público.

Assim, a ética do discurso que, a partir de Apel e colaboradores (2004), influenciou Habermas com o desenvolvimento da linguagem e do discurso argumentativo, ultrapassando uma ideia de ética puramente cognitivista e formal, de modo a ampliar o valor da ética discursiva e buscar a interação entre os afetados pelo discurso pragmático, se atendo a problemas do mundo da vida. As máximas do imperativo categórico apenas descrevem um formalismo que se importa com a realização final dos termos de suas premissas (falsos ou verdadeiros), ou de um juízo ser legal ou não.

Nessa direção, o imperativo categórico se mostra como um princípio deontológico que se justifica por si mesmo, do qual o sujeito *solipsista* cria uma máxima moral que tem como objetivo se tornar uma lei universal, de tal forma que não precisa de constatação empírica. Portanto, aqui está a diferença entre o sujeito transcendental kantiano e o sujeito comunicativo, pois uma norma só tem validade e

aplicabilidade mediante a discussão com vistas a consensos. Nessa perspectiva, a discursividade, a partir de Apel e colaboradores (2004), bem como de Habermas (2007), tem como pressupostos uma tentativa de tratar de problemas sem esquecer de deixar a religião se colocar, por meio dos cidadãos que dela são formados, com os interesses e direitos que são garantidos, bem como através das capacidades de liberdade comunicacional que lhes são dadas pela linguagem.

5.1 Razão subjetiva e a intersubjetividade da razão comunicativa

Kant (2000) descreveu o processo da razão a partir da relação do binômio sujeito e objeto, ao mesmo tempo tratou da diferenciação entre ambos. Kant (2000) alcança estes conceitos através de sua dedução para se chegar ao seu sujeito transcendental. Em contrapartida, a filosofia de Hegel (2014a) busca descrever a razão de uma forma diferente da percepção kantiana, a partir de uma razão absoluta do sujeito que conhece o objeto e reconhece a si mesmo e o outro. O sujeito em Hegel é em si e para si. Ele entendia que o sujeito kantiano estava preso em si, pois o sujeito poderia ser também objeto.

O sistema kantiano, formado a partir do eu monológico e subjetivo, da moral e da razão transcendental, é um divisor de águas no pensamento na era moderna, porque colocou o sujeito em evidência, no centro. A racionalidade kantiana pensa a partir de si para si, de uma consciência autorreflexiva que independe do exterior, necessitando apenas da mediação por meio de categorias do espaço e do tempo para dialogar com o mundo sensível.

A teoria kantiana ficou conhecida por ter desencadeado a chamada “revolução copernicana” do pensamento. O que representava a revolução copernicana para a ciência? Consistia em uma mudança ou deslocamento da relação objeto-sujeito para sujeito-objeto, trazendo o sujeito para o centro da discussão do saber. Tal qual foi essa mudança que ela representou uma verdadeira revolução no mundo, a exemplo da geocêntrica, pois não mais a terra seria o centro do universo e sim, o sol, como também não mais o objeto seria o centro e sim, o sujeito consciente. Com isso, o conhecimento partia do sujeito e não do objeto em si. Ou seja, o sujeito racional seria o centro do conhecimento e da investigação científica.

Dessa revolução copernicana, podemos tirar como conclusão a ideia kantiana da razão transcendental do tipo cognitivista, racional, mas, também, puramente

formal, ou seja, ela é independente de sua realização. O que importa do ponto de vista racional seria a sua formalidade e não a sua aplicabilidade, a exemplo de uma inferência nas frases no mundo subjetivo.

Com relação à ética, ela não leva em consideração os aspectos pragmáticos da sua utilidade e mesmo o seu alcance é puramente formal, como ilustra o imperativo categórico. Na vida prática, a ética é descrita a partir de leis que independem de sua aplicabilidade. Difere da ética dos antigos, que tinha como objetivo principal se chegar a uma vida boa, e da ética do discurso, que busca resolver problemas da razão, ou da vida prática por meio da discussão e da ideia do melhor argumento. Por sua vez, o formalismo kantiano se restringe a ideias que se formam a partir da razão transcendental como absolutas e inquestionáveis do ponto de vista formal.

Destarte, o que importa, na verdade, na razão kantiana, é a formalização de um sistema de ideias e conceitos que serão apenas inscritos em uma tábua de leis, sem se preocupar com seu uso, mas, sim, com as suas verdades, que são do tipo universais, como o próprio Kant (2011) descreve no seu imperativo categórico com a formulação de três frases:

1. Age como se a máxima de tua ação devesse ser erigida por tua vontade em lei universal da Natureza (a partir da razão individual tornar uma lei universal),
2. Age de tal maneira que trates a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de outrem, sempre como um fim e nunca como um meio (ideia universal de respeito a humanidade).
3. Age como se a máxima de tua ação devesse servir de lei universal para todos os seres racionais. (a ação individual na ética se torna universal) (KANT, 2011, p. 14).

Portanto, a ética kantista parte, também, de uma racionalidade puramente formal que independe do seu alcance na vida prática. Em contrapartida, vejamos como Hegel (2014a) compreendia a ideia de sujeito e objeto. Na *Fenomenologia do Espírito*, para ele, o sujeito é absoluto, reconhecendo a si mesmo e ao outro. Já o sujeito kantiano também reconhece a si mesmo e ao outro, porém o sujeito em Kant pode ser o objeto. Hegel vai para além da racionalidade kantiana, pois ele utiliza da mediação da história, da cultura, da religião, da arte e da ciência no mundo. É nesse sentido que a mediação em Hegel descreve a relação do objeto, sempre como uma relação de si para si, como a unidade do eu, que também reconhece o outro.

Hegel (2014a) explica essa relação de sujeito-objeto da seguinte forma:

Chamemos conceito o movimento do saber, e objeto, o saber como unidade tranquila ou como Eu; então vemos que o objeto corresponde ao conceito, não só para nós, mas para o próprio saber. Ou, de outra maneira: chamemos conceito o que o objeto é em-si, e objeto o que é como objeto ou para-um Outro; então fica patente que o ser-em-si e o ser-para-um outro são o mesmo. Com efeito, o em-si é a consciência, mas ela é igualmente aquilo para o qual é um Outro (o Em-si): é para a consciência que o Em-si do objeto e seu ser-para-um-outro são o mesmo. O Eu é o conteúdo da relação e a relação mesma; defronta um Outro e ao mesmo tempo o ultrapassa; e este Outro, para ele, é apenas ele próprio. (HEGEL, 2014a, p. 135).

Ou seja, é a relação sujeito e objeto que se reconhece em um espaço e tempo da própria relação intersubjetiva com outros sujeitos. Hegel (2014a) dá ênfase à mediação da cultura e da história como processo de aprendizagem, de forma que o sujeito está inserido nesta historicidade humana, o espírito é o fundamento de tudo e a cultura e a religião também fazem parte deste processo como universal, não apenas como um objeto separado.

Segundo a sua ideia de espírito absoluto, ele busca se contrapor a qualquer relação do tipo sujeito-objeto formalista e dualista, porque o sujeito absoluto busca o reconhecimento de si com relação ao outro. Hegel (2014a) também ilustra essa ideia de reconhecimento na *Dialética do Senhor e do Escravo*.

Desse modo, assim como na relação do senhor e do escravo, se o senhor tem consciência de si, está livre, mas o escravo, ao contrário, tem a sua consciência presa a do senhor, sendo necessária uma mediação para inverter essa relação. E ela é invertida pelo trabalho, no qual o escravo começa a ter consciência de si mesmo e do outro, ao passo que o senhor fica preso a si pela dependência do escravo. Portanto, a razão se torna absoluta quando se tem consciência de si e do outro.

Segundo Habermas (2014a), Hegel denuncia a personificação de uma razão transcendental que é autoritária, porque está centralizada na ideia de sujeito do tipo monológico, portanto, é uma personificação presa em si mesma. Para descentralizar essa racionalidade kantiana, a filosofia hegeliana demonstra o potencial da intersubjetividade. Habermas (2000) assevera:

Contra as personificações autoritárias da razão centrada no sujeito, Hegel convoca o poder unificador da intersubjetividade, que se apresenta sob os títulos “amor” e “vida”. O lugar da relação reflexiva entre sujeito e objeto é ocupado por uma mediação comunicativa, no sentido mais amplo, dos sujeitos entre si. O espírito vivo é o *medium*. Que funda uma espécie de comunidade, onde um sujeito se sabe uno

com outro, podendo permanecer ele mesmo. O isolamento dos sujeitos põe então em funcionamento a dinâmica de uma comunicação perturbada, à qual, entretanto, o restabelecimento da relação ética é imanente como *télos*. (HABERMAS, 2000, p. 44-45, grifos do autor).

Para Habermas (2014a), a crítica de Hegel à ética kantiana tinha como objetivo superar a racionalidade subjetiva a partir do espírito absoluto em uma ideia de sujeito não dualista. Entretanto, se, de um lado, Kant defende uma razão transcendental, de outro, o espírito ou a razão de Hegel é absoluta em si e para si. E é neste sentido que Habermas (2014a) acusa Hegel de apenas repetir a ideia de uma racionalidade a partir da razão absoluta, do seu idealismo que se não diferencia muito do formalismo kantiano.

Habermas (2014a) afirma que:

É assim, pois, que algo de dúbio se adere à *Fenomenologia do espírito*. Certamente, da experiência fenomenológica de resultar de maneira cogente e imanente o ponto de vista do saber absoluto, mas, enquanto absoluto, esse saber não necessita propriamente de justificação, recorrendo a autorreflexão fenomenológica do espírito – e, a rigor nem sequer é capaz disso. Essa ambiguidade da fenomenologia do espírito tira, da crítica de Hegel a Kant, a força que teria sido preciso para afirmar uma teoria do conhecimento refletida: limitada à filosofia transcendental, ela não resistiu a seus adversários positivistas. (HABERMAS, 2014a, p. 35).

A ética kantiana, seguindo a crítica de Hegel, é centrada no eu monológico, a partir da concepção de razão transcendental e das verdades *a priori*, sem a experiência – ao monólogo eu penso, que pensa o mundo a partir de si para si mesmo em uma racionalidade individualista, transcendendo o mundo material e das relações de sujeito para sujeito. No máximo, para se relacionar com o chamado mundo sensível, utilizando de uma forma de percepção *a posteriori*, se faz necessário o uso de uma conversão por meio das categorias no espaço e no tempo e com a própria estética das sensações.

Em outra direção, a ética do discurso como teoria racional e da linguagem é posta como um contraponto à racionalidade transcendental, pois, para Kant (2000), só se alcança verdadeiramente os conceitos das coisas verdadeiras por uma racionalidade livre das sensações e do mundo exterior, o que faz da ética kantiana algo extremamente subjetivo e formal.

A ética do discurso funciona a partir de interação entre sujeitos pensantes em uma esfera pública que buscam o consenso no momento ideal de fala. Os discursos são práticos e racionais, sempre voltados para tomadas de decisões levando em conta o *médio* do direito.

A diferença de Habermas em relação a Kant é porque a ética do discurso leva em consideração o consenso da ideia do melhor argumento, isso feito a partir de sujeitos racionais e não por meio de um raciocínio, ou seja, de um sujeito monológico. Tal explicação far-se-á necessária para entrarmos no debate sobre o papel da religião e sua motivação no espaço público. Como explicamos neste capítulo, a ética kantiana tem como característica ser deontológica, cognitivista, formalista e universalista.

A tradição clássica, no que se refere à chamada ética clássica, tem como principal fundamento a questão da vida boa. Já com relação à ética de Kant, o foco é completamente mudado, pois está direcionado para a ação ser correta ou não. Kant leva em consideração as questões que são resolvidas de forma racional e que as normas de vida e de convivência só serão validadas mediante princípios deontológicos, cognitivistas, formalistas, universalistas, portanto, de modo racional.

Nesse sentido, Habermas (2014c) compreende que a ética kantiana distingue a razão teórica de uma razão prática que, embora seja formulada como princípio universal, é estritamente formal e, desse modo, se substitui o imperativo categórico pelo processo de argumentação moral, como o próprio Habermas (2014c) explica:

Neste sentido, também falamos de uma ética *cognitivista*. Esta tem de poder responder à questão de como se podem fundamentar enunciados normativos. Embora Kant escolha a forma do imperativo (age apenas segundo uma máxima tal, que pessoas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal), o imperativo categórico assume o papel de um princípio de justificação que distingue normas de ação passíveis de serem universalizadas como válidas: o que é justificado em sentido moral tem de poder ser querido por todos os seres racionais. Sob este aspecto falamos de uma *ética formalista*. Na ética do discurso, substitui-se ao imperativo categórico o processo de argumentação moral. (HABERMAS, 2014c, p. 107-108).

Portanto, Habermas (2014c), em sua ética discursiva, se opõe ao formalismo kantiano. Ainda com relação à sua teoria da ação comunicativa, difere da ideia de dois mundos, do subjetivo e do objetivo, ou do suprassensível e sensível, mas se fundamenta no “mundo da vida” e nos atores que se utilizam da linguagem racional para resolver problemas do cotidiano.

Habermas (2014c) também considerou a metacrítica de Hegel ao sistema racional de Kant, porém, segundo ele, os ataques à razão transcendental mereciam uma maior reflexão, posto que, analisando as objeções contra Kant, ele percebeu que não se avançou no sentido de gerar saídas e, por vezes, a metacrítica se transformou em uma aporia. Desse modo, só uma razão devidamente descentralizada poderia sanar a raiz deste problema de uma racionalização em termos transcendentais, como fica evidente na teoria política comunicacional habermasiana.

A razão descentralizada consegue ter um maior alcance em suas proposições, que se tornam não somente teóricas, mas práticas, pois elas passariam do mundo estático e inteligível para o mundo real. Seria essa a transição proposta pela filosofia habermasiana com relação à racionalidade transcendental que descentralizaria a própria razão com a qualificação da linguagem racional prática, pois possibilitaria a transformação no mundo da vida com a interação dos sujeitos racionais e seus discursos pragmáticos. Isso, naturalmente, tem suas consequências na vida prática, porque todos estão aptos a se envolver na esfera pública, de acordo com as suas formas de vida a partir de suas concepções, sejam elas cosmológicas e religiosas.

Nessa direção, Habermas (2007) assevera:

Na esteira da descentralização, as ideias teóricas da razão saem, de certa forma, do mundo estático do inteligível e passam a desenvolver sua dinâmica no *interior* do mundo da vida. Kant nos lembra que do mundo inteligível nós temos apenas uma “ideia”, não um “conhecimento”. Após a transposição da ideia cosmológica para a suposição de um mundo objetivo comum, a orientação por pretensões de validade, incondicionais, libera os recursos do mundo, outrora inteligível, para a aquisição de conhecimentos empíricos. E o abandono das acepções lógico-transcendentais transforma as ideias da razão em idealizações levadas a cabo por sujeitos providos da faculdade de falar e de agir. O “ideal”, elevado à condição de reino do além e calcificado, transformando-se em oposições no além, ou seja, é retirado do estado transcendente e transposto para a realização de uma “transcendência” a partir de dentro. Portanto, na disputa discursiva pela interpretação correta daquilo que nos cerca no mundo, os contextos de mundo da vida que se alterem constantemente têm de ser superados “a partir de dentro”. (HABERMAS, 2007, p. 44).

Destarte, só uma racionalidade do tipo comunicativa, que leva em conta a pragmática em seus discursos, se distanciando de uma razão puramente formal, da subjetividade do mundo imaterial e suprassensível, atendendo à ação comunicacional inserida no contexto do mundo da vida e dos sujeitos reais com seus problemas e

posicionamentos poderia resolver questões no ambiente intramundano. O que, portanto, seria mais eficiente do que o sujeito absoluto de Hegel, que provocou a metacrítica contra Kant. A própria ideia de razão absoluta em Hegel não conseguiu se impor de forma diferente ao pensamento transcendental. Mas, para Habermas (2014a), em *Conhecimento e Interesse*, a filosofia de hegeliana não desenvolveu uma ideia de racionalidade descentralizada tal qual a racionalidade comunicativa.

5.2 A metacrítica da razão pura

Habermas (2014a), em *Conhecimento e Interesse*, verificou os próprios limites impostos à metacrítica hegeliana em relação a Kant, haja vista que a metacrítica feita por Hegel ao kantismo pretendia substituir a teoria do conhecimento pela autorreflexão fenomenológica do espírito, porém a própria filosofia do espírito caiu na mesma dubiedade da razão transcendental, ou seja, de um saber especulativo e absoluto preso em si. Para entendermos a metacrítica hegeliana, explicaremos como funciona a razão kantiana. Assim, a questão são os próprios limites da metacrítica de Hegel à racionalidade de Kant, que apenas apontou e não mostrou outro modelo. Assim, para entendermos melhor as críticas à racionalidade transcendental, vejamos como Kant sistematizou a sua teoria racional.

Na *Crítica da Razão Pura*, a metodologia para se chegar ao conhecimento puro se abstrai da realidade esquivando-se do mundo sensível, levando em consideração o binômio sujeito-objeto, em uma relação de conhecer a partir de uma subjetividade da realidade transcendental, ou seja, que transcende à sensibilidade do mundo material.

A primeira edição dessa obra, em 1781 e revisada em 1787, foi dividida em duas partes com a Doutrina dos Elementos e a Doutrina do Método: a primeira parte em Estética Transcendental e outra parte em Lógica Transcendental (dividida em analítica Transcendental e Dialética Transcendental), havendo, ainda, uma divisão entre Estética e Lógica.

Kant (2000) parte de um esquematismo em sua teoria da razão pura. Essa divisão leva em consideração que o conhecimento, ou a razão, deve ser regulada pela crítica. A crítica diz respeito à faculdade humana do entendimento e suas próprias intuições, fornecidas pela sensibilidade e que impõe limites à faculdade da razão para não cair nas antinomias, a exemplo da prova de Deus.

Toda essa divisão tem como premissa colocar, de um lado, a distinção da faculdade do entendimento humano a partir das intuições recebidas pela sensação dos sentidos e, de outro, a demonstração do recebimento do conhecimento de forma racional e sem mediação do mundo sensitivo. Daí, temos a complexidade dessa segunda parte, porque seria sem o meio exterior, ou seja, do dado empírico para conhecer.

A filosofia da racionalidade kantiana e sua doutrina dos objetos demonstra o conhecimento sendo sintético *a priori* e este conhecimento, como já mencionado anteriormente, é universal, necessário e desprovido da experiência particular. O autor de *Crítica da Razão Pura* faz, também, uma distinção entre a intuição empírica e *priori*, que se dá por meio da demonstração de objetos particulares.

O conhecer racionalmente em Kant (2000) está relacionado aos objetos como ideia de sujeito transcendental, a partir do conhecimento, sendo ele de dois tipos: a *priori* e a *posteriori*. O kantismo formula sua ideia de conhecimento que se dá através da razão do mundo. No mundo, os objetos nos são dados pela sensibilidade e pelos sentidos. No mundo, também os objetos são formulados pela intuição. O conhecimento a *posteriori* em Kant é limitado, ou seja, a experiência é contingente e não chega ao conhecimento das coisas de fato, já o conhecimento a *priori* diz respeito ao conhecimento em si.

Segundo Kant (2000), o conhecimento empírico é sempre limitado. E é nesse sentido que, para a razão transcendental, é clara a distinção entre juízos a *priori* e juízos a *posteriori*, o que culmina na ideia de razão pura que, por sua vez, é isenta dos dados sensitivos. Ele afirma que:

Nosso conhecimento surge de duas fontes principais da mente, cuja primeira é a de receber as representações (a receptividade das impressões) e a segunda a faculdade de conhecer um objeto por estas representações (espontaneidade dos conceitos); pela primeira um objeto nos é *dado*, pela segunda é pensado em relação com essa representação (como simples determinação da mente). Intuição e conceitos constituem, pois, os elementos de todo o nosso conhecimento, de tal modo que nem conceitos sem intuição de certa maneira correspondente a eles nem intuição sem conceitos podem fornecer um conhecimento. Ambos são puros ou empíricos. Empíricos se contêm sensação (que supõe a presença real de objeto) puros, se à representação não se mescla nenhuma sensação. A última pode ser denominada matéria do conhecimento sensível. Portanto, a intuição pura contém unicamente a forma sob a qual algo é intuído, e o conceito puro unicamente a forma do pensamento de um objeto em geral.

Somente intuições ou conceitos puros são possíveis a priori, intuições ou conceitos empíricos só a posteriori. (KANT, 2000, p. 91).

Segundo Guyer (2009), Kant (2000) tenta conectar sua doutrina dos objetos que são baseados na experiência ao conjunto de categorias puras que determinam os próprios objetos por meio dos juízos, porque tal conceito é formulado por ideias que são dadas *a priori* e ainda todos os juízos têm: 1) Uma quantidade lógica (eles predicam algo sobre os objetos); 2) Qualidade (afirmam ou negam o sujeito); 3) Relação (eles ligam um predicado a um sujeito, um antecedente a um conseqüente, ou várias alternativas disjuntivas umas às outras); e, por último, 4) Uma modalidade (são, possivelmente, efetivamente ou necessariamente, verdadeiros ou falsos, conforme o caso).

Kant (2000) argumenta, na sua doutrina dos objetos, que as categorias possibilitam as nossas intuições empíricas, como o espaço-tempo, de forma que, em Kant (2000), segundo Guyer (2009), tudo fica obscuro, numa tentativa de conectar a doutrina das categorias à concepção de autoconsciência. Contudo, o próprio Kant (2000) se vê impotente com relação à doutrina dos objetos que ele mesmo desenvolve.

Para Guyer (2009), a teoria kantiana dos objetos pode ser um limite ao conhecimento das coisas em si. Na teoria kantiana, só teremos acesso aos conceitos por meio de uma mediação, o que nos impede de um acesso de forma racional das coisas em si e somente de modo empírico, mas sempre com limites. Para a razão transcendental, os conceitos empíricos são sempre limitados, pois é a própria razão que orienta esses conceitos, ela os regulamenta e freia as cognições humanas.

Assim, o conhecimento das coisas é sempre feito por meio das categorias que permitem, em termos de modo intuitivo, uma ideia das coisas. Para Kant (2000), isso sempre é uma forma hipostasiada e não a forma como coisas são de fato. Na razão transcendental, portanto, seria necessário fazer esse cálculo, esta conversão do pensamento com o uso das categorias

Portanto, a teoria racional empírica kantiana parte da experiência do dado que nos é fornecido pelos sentidos e funciona a partir do raciocínio empírico que conhece as coisas por meio de impressões. Essas impressões são aparências, ou representações. Dessa maneira, a razão pura só pode alcançar verdadeiramente o

conhecimento com a isenção da sensibilidade, porque o conhecimento dos objetos seria sempre limitado pela experiência.

O problema que ainda persistia no sistema kantiano seria de como conciliar o sujeito transcendental com a razão prática, uma vez que, quando falamos de mundo objetivo em Kant, sempre há uma referência a algo de forma hipostasiada. Por isso, para Habermas (2014a), Hegel reafirma a sua metacrítica, assegurando que ela diz respeito, justamente, a uma ideia de racionalismo formal, que leva em conta os conceitos e própria teoria em si como verdades apriorísticas que se auto justificam sem a necessidade do meio exterior.

Segundo Guyer (2009), a racionalidade transcendental kantiana, formada por meio de categorias, nos dão a ideia das coisas e dos objetos e isso não significa que devemos abandonar as coisas que nos são dadas por meio da sensibilidade, mesmo utilizando das categorias para analisar os objetos, não passando de uma mera ilustração, porque as categorias como as ideias da razão dão sustentação ao conhecimento, cada um a seu tempo e a sua maneira. Desse modo, uma sustenta as intuições e outra a realidade das coisas para atingir o conhecimento verdadeiro. Guyer (2009) afirma:

Concluindo, a posição de Kant, então, é de que somos capazes de explicar como temos conhecimento *a priori* da estrutura da aparência somente se negarmos que temos conhecimento da natureza última da realidade por meio da sensibilidade, do entendimento ou da razão pura. As formas puras da intuição dão conhecimento de aparências, não das coisas como são em si mesmas: podemos saber que são necessariamente verdadeiras para as aparências somente porque é absolutamente negado a elas serem verdadeiras para as coisas como são em si mesmas. Os conceitos puros do entendimento e as ideias da razão pura não são, em si mesmos, inadequados para a concepção das coisas como elas são em si mesmas; ao contrário podem se convincentemente usados para pensar esses objetos. Mas, uma vez que tanto as categorias quanto as ideias da razão sustentam *conhecimento* somente aplicadas às intuições, enquanto as intuições estão restritas à aparência e não à realidade das coisas, as categorias do entendimento e as ideias da razão também fornecem conhecimento efetivo somente de aparências. (GUYER, 2014, p. 210-211).

Se, por um lado, a razão transcendental por si só se auto justificava como um saber que transcende o mundo real, ou objetivo, centrado no monologismo do sujeito consciente e na apercepção do eu penso, por outro, com o espírito absoluto, não foi diferente, porque também se tornou um saber que se esgota em si mesmo.

Segundo Habermas (2014c), Kant seguiu o mesmo caminho da filosofia das origens da separação entre o mundo sensível e inteligível e o mundo objetivo e da teoria do conhecimento de Platão. O kantismo, tal qual o platonismo, partia de uma racionalidade que operava para além das fronteiras da sensibilidade e da experiência em um mundo das ideias, acrescido da ideia de sujeito transcendental.

Habermas (2014a) apontou, também, a questão da razão absoluta como um problema do conhecimento centralizado em si mesmo. O autor constatou que a tentativa hegeliana de uma metacrítica contra a racionalidade transcendental kantiana não surtiu muito efeito, pois o metacriticismo hegeliano vai na contramão de uma razão descentralizada, ou comunicativa. Assim, a tentativa feita por Hegel de se desvincular do sistema racional de Kant não conseguiu, por si só, se sustentar e ter êxito.

Para Habermas (2014c), a metacrítica hegeliana seria contraditória, pois não propõe algo diferente daquilo que o próprio Kant já havia pensado e estabelecido enquanto sistema racional. O princípio do sujeito cognoscente do tipo monológico e individualista se mostrava através de uma razão que partia da subjetividade do tipo transcendental. Ela era criticada por Hegel por ser, justamente, uma racionalidade fechada em si, entretanto, ele não conseguiu se descolar dela por também absolutizar a razão. Portanto, é nesse sentido que, para Habermas (2014c), existe algo de dúbio na *Fenomenologia do Espírito*.

A ideia do absoluto de Hegel (2014a) enquanto saber tinha como pretensão ser unificadora e ficar imune a qualquer autojustificação, mas o espírito absoluto também se tornou preso em si com a ideia de razão absoluta. Hegel não deixou clara qual seria a diferença com relação à razão transcendental, porque também o seu sujeito opera a partir de uma razão centrada em si.

Nessa perspectiva, Habermas (2014a) inicia a sua reflexão filosófica em *Conhecimento e Interesse* a respeito da possibilidade de um saber confiável, a partir da crítica da teoria do conhecimento ou da ciência. Ele faz a seguinte pergunta sobre a possibilidade do conhecimento na modernidade:

Se quiséssemos reconstruir a discussão filosófica dos tempos modernos na forma de uma audiência de tribunal, esta teria sido convocada para decidir sobre uma única questão: como é possível o conhecimento confiável? (HABERMAS, 2000, p. 27).

Diante deste contexto do questionamento contra a própria razão, surge a teoria da ação comunicativa que teve contribuição da própria filosofia de Kant, mas que buscou, ao mesmo tempo, se distanciar dela, pois, agora, o foco seria a reorganização do sistema racional da modernidade a partir da perspectiva da linguagem. Podemos tirar como conclusão de que o pensamento habermasiano se distancia tanto de Kant quanto de Hegel. Sabemos que a ciência, ou *die Wissenschaft* é, é uma pedra de toque de toda a modernidade, seja na *Crítica da Razão Pura* (2000) ou na *Fenomenologia do Espírito* (2014), se constituindo como núcleo do pensamento dos autores no que diz respeito ao conhecimento e à ciência.

A razão transcendental e a fenomenológica acabaram caindo no erro de um saber absoluto que se esgota em si mesmo, como em um pensamento transformado em uma verdade inquestionável na chamada fé da ciência tal qual pensava Augusto Comte no seu positivismo. Podemos afirmar, também, que houve uma reviravolta na compreensão dessas ideias e uma nova mudança de pensamento e de perspectivas do ponto de vista de análise das ciências e, até mesmo, da crítica desta visão de teoria do conhecimento.

Assim, com a metacrítica, surge uma tentativa de se impor a razão transcendental, por um saber que abrangesse o todo e isso se estabeleceu a partir de Hegel. Ele procurou criar uma transformação na relação entre a filosofia e as ciências, o caminho contrário de Kant, por isso que Hegel reabilita a filosofia. Hegel pretendeu colocar em xeque a própria razão pura kantiana e sua teoria do conhecimento.

No entanto, resta-nos saber se a metacrítica hegeliana conseguiu o seu objetivo, o de se contrapor ao subjetivismo kantiano com novos caminhos para a reflexão filosófica-científica, a partir da intersubjetividade e com o desenvolvimento de uma nova metodologia de conhecimento mais objetiva. Outra questão seria se a metacrítica hegeliana apenas apontou os problemas de uma racionalidade autorreflexiva, porém sem mostrar caminhos ou saídas.

Na *Fenomenologia do Espírito* (2014a), é perceptível uma nova linha de reflexão e mudança de perspectiva que vai em direção oposta ao racionalismo kantiano, porque Hegel propõe um novo método de conhecimento que seja mais holístico na compreensão do ser, do sujeito como um conhecimento de si para si no mundo – um novo método, ou *organon* das ciências filosóficas.

Por conseguinte, para Hegel (2014a), Kant insistia nessa ideia de que o conhecimento verdadeiro que só se dá para além da sensibilidade (HABERMAS,

2014c). A razão transcendental se diferencia da experiência das coisas, porque uma coisa pode ser experimentada, mas sempre de forma artificial e tendo como mediação suas categorias espaço-temporais.

Ainda com relação ao conhecimento, Hegel quis fazer um caminho diferente da filosofia transcendental de Kant (HABERMAS, 2014a). Para isso, ele se vale de sua Fenomenologia do espírito como um novo sistema que se contrapõe ao kantiano. Segundo ele, o sujeito kantiano é dualista, por isso a ideia de uma razão absoluta. A ideia de espírito diz respeito à própria experiência da razão no mundo – é a consciência que se faz aparecer.

A filosofia do espírito parte do próprio eu inserido no mundo da vida da intersubjetividade. O conhecimento do objeto implica em conhecimento de si para si. É também uma filosofia da consciência, mas de uma consciência que conhece o objeto e se reconhece, como parte do todo. Por isso que este conhecer leva em conta a mediação da história, da cultura, das artes e da religião.

A consciência de si para si em Hegel (2014a) é a sua pedra de toque e, nesse sentido, o espírito absoluto desenvolve a sua dialética do sujeito a partir do conhecimento de si para si que também implica o outro. A teoria do conhecimento kantiana parte do objeto que se esgota em si mesmo e não vai além do sujeito-objeto. Na verdade, o próprio sujeito passa a ser objeto.

Hegel busca romper com o subjetivismo e o monólogo da razão transcendental e vai em outra direção, o da dialética do reconhecimento, ou seja, do reconhecer o sujeito no mundo que reconhece e é reconhecido. Dessa forma, percebemos que a racionalidade kantiana, enquanto teoria do conhecimento, seguiu as mesmas ideias de querer separar o mundo da realidade, tal qual fizeram os antigos, como no platonismo a partir da teoria das ideias que dividia o mundo real das ideias do mundo sensível das aparências.

Habermas (2014a) enxergou, na metacrítica hegeliana ao sistema kantiano, uma saída para uma nova ideia e compreensão de conhecimento a partir da linguagem. Para Habermas (2014a), a crítica de Hegel faz todo o sentido, porque o conhecer caiu no mesmo erro de um subjetivismo, do dogmatismo ou, ainda, no erro de não querer errar, o que, para a própria *die Wissenschaft*, se tornou uma *aporia*.

Podemos afirmar que tanto o pensamento Kant quanto o de Hegel falharam no sentido de não conseguirem conciliar a razão pura com uma razão prática. Habermas

(2014a) abandona estas ideias de dois mundos e se liga ao mundo objetivo da linguagem.

Habermas (2014a) viu, ainda, limites no racionalismo kantiano, porque seria uma razão puramente formal – ideia de razão transcendental e de um sujeito monológico. Já quanto à razão em Hegel e na *Phänomenologie des Geistes*, o parecer da filosofia habermasiana também seria de um saber que absolutizava a razão, incidindo no mesmo erro, de uma ideia de razão subjetiva que não tem alcance no mundo real, ou no mundo da vida.

A questão ficou mais complexa em Hegel, que buscou, com seu pensamento, se contrapor à razão pura. No entanto, também Hegel caiu na mesma razão do tipo absoluta, que o coloca muito mais próximo da razão de Kant, pois refletia a experiência apenas formal. Em Kant (2000), a mediação das categorias criou uma ideia artificial e limitada do conhecimento no mundo.

Portanto, o método da racionalidade do espírito e das verdades absolutas de Hegel também o coloca na mesma esteira de um pensamento fechado em si, que não consegue sair da mesma *aporía* kantiana da razão pura (HABERMAS, 2014a). A fenomenologia do espírito se constituiu, de uma certa forma, como uma tentativa de se impor diante de um projeto do racionalismo kantiano e com o seu esquematismo, que usava as mesmas bases reflexivas da teoria das ciências, presa à autorreflexão e ao subjetivismo. Essa discussão do pensamento se deu ao longo da história da teoria do conhecimento desde as ideias de Platão a Descartes na modernidade.

A filosofia do espírito propõe um novo método de saber com o seu sistema que ultrapassa os limites da consciência do sujeito presa em si. A fenomenologia hegeliana foi colocada como contraponto à teoria do conhecimento tradicional pela relação do sujeito-objeto que gera a dualidade. A teoria do conhecimento, nos moldes kantianos, funcionava por meio de uma autorreflexão de si para si mesmo. Já a razão no espírito aspirava para além de si, não presa ao mundo da natureza, dos objetos independentes da vida e existência do outro, mas de uma relação do saber de si para consigo mesmo e com o outro, por isso que, na experiência do espírito, existe o reconhecimento. Já a relação sujeito-objeto do kantismo leva à dubiedade e à fenomenologia sobre a ideia de falsa consciência e consciência infeliz, que está escrava à razão transcendental.

Hegel demonstrou o erro de Kant na formulação do pensamento e na obtenção do conhecimento do tipo puro, que não precisa das mediações do mundo objetivo e,

quando essas mediações existem no kantismo e no seu esquematismo, são apenas hipostenizadas, pois, segundo a ideia contida na razão transcendental, o conhecimento se dá antes de conhecer, ou seja, um querer aprender nadar antes de entrar na água.

Por consequência, são nestes termos que a fenomenologia enfatiza essa ideia de consciência infeliz ou falsa consciência que desperta uma ideia de conhecer fragmentada e dissociada da realidade. A consciência infeliz é desagregada, porque não dá conta de si, logo, também não consegue ser para si e para o outro. A consciência infeliz como parte desse *solipsismo* gera a dualidade do sujeito, de forma que a consciência infeliz é contraditória, como explica a *Fenomenologia do espírito*:

Essa consciência infeliz, *cindida* dentro de si, já que essa contradição de sua essência é, para ela, uma consciência, deve ter numa consciência sempre também a outra; de tal maneira que é desalojada, imediatamente de cada uma quando pensa ter chegado à vitória e à quietude da unidade. Mas seu verdadeiro retorno a si mesma, ou a reconciliação consigo, representará o conceito do espírito que se tornou [um ser] vivo e entrou na [esfera da] existência; porque nela mesma como uma consciência duplicada. Ela mesma é o intuir de uma consciência-de-si numa outra; e ela mesma é ambas, e a unidade de ambas é também para ela a essência. Contudo, para si, ainda não é essência mesma; ainda não é unidade das duas. (HEGEL, 2014a, p. 158, grifo do autor).

A filosofia transcendental formaria essa consciência infeliz que implica em funções de referência, nas quais os objetos do conhecimento são possíveis do ponto de vista da razão hipostasiada, segundo a qual o conhecimento ficaria de um lado e a experiência do outro. Podemos compreender isso como parte dessa análise de um conhecimento que tem que ter uma mediação.

A pretensão do saber fenomenológico é de estar presente no mundo da vida, tendo como a mediação a arte, a cultura e a religião. Vale ressaltar que, para a racionalidade kantiana, a religião é vista apenas do ponto de vista da moral prática que está limitada a uma razão simples. Na fenomenologia, a religião cumpre a função da intersubjetividade da consciência.

Diferente da fenomenologia, a racionalidade de Kant funciona dentro de um tribunal para condenar a razão e, ao mesmo tempo, absolvê-la sob o seu prisma. A racionalidade kantiana se torna, por sua vez, dotada de uma infabilidade racional.

Partindo disso, é que a ideia kantiana de uma racionalidade centrada entre dois mundos, o da sensibilidade e o da razão, ou seja, de um sujeito transcendental, cria

uma dualidade entre conhecimento aparente que existe por meio da mediação de categorias da sensação, por exemplo, que se dá mundo e o conhecimento verdadeiro, que não necessita de mediações, por isso, ele é puro.

A metacrítica do saber e da relação reflexiva na fenomenologia avança no sentido de separar o sujeito do objeto, sem perder de vista a consciência de si do objeto e de si mesmo. O *médium* é a própria consciência de si que faz essa distinção entre o si do objeto e ela mesma.

A consciência de si é reflexiva, no que diz respeito ao próprio conhecer no espírito que consegue refletir sobre si mesmo, sem perder a noção do mundo, pois o sujeito, a partir da consciência no espírito, não se percebe somente como um ser racional, mas, também, percebe o mundo a sua volta e essa foi a tentativa de Hegel de contrapor a razão transcendental.

Porém, como em toda teoria, existem os seus limites ou o seu calcanhar de Aquiles. Observamos que *A fenomenologia do Espírito* caiu no mesmo erro da razão transcendental, o de absolutizar o conhecimento. Hegel não conseguiu sair dessa encruzilhada da razão e buscou como saída a relação de reconhecimento. Contudo, o sujeito de Hegel absolutizou o próprio conhecimento, o que o fez cair na contradição kantiana. Sua tentativa da *Fenomenologia* seria de fazer um caminho diferente da razão transcendental como busca pelo reconhecimento, ainda demonstrando essa superação a partir da relação *Dialética do senhor e do escravo*, com uma consciência reveladora como um sujeito em si para si no mundo. Este caminho está correto, entretanto a *Fenomenologia* precisou superar essa ambiguidade do sujeito absoluto tal qual a razão transcendental presa em si.

A partir dessas colocações, tiramos as seguintes conclusões: de que a teoria hegeliana do sujeito absoluto não foi diferente da de Kant, como já colocamos ao longo deste capítulo, uma vez que Hegel utilizou da metacrítica com o objetivo de demonstrar as lacunas de uma racionalidade transcendental – o modelo de razão pura com verdades que transcendem o mundo objetivo.

Contudo, Hegel também não conseguiu sair de uma razão absoluta em direção a uma descentralizada. A ideia de espírito como razão absoluta cai no mesmo erro, porque também centraliza o conhecimento (HABERMAS, 2014a). E é nesse sentido que Habermas (2000), na teoria da ação comunicativa, critica a *Fenomenologia do espírito* que se arroga de ser absoluto, não se livrando da ambiguidade da razão transcendental:

A ambiguidade permanece. Nós carecemos de uma certificação fenomenológica do conceito de ciência somente na medida em que não estamos certos das condições do saber possível, eventualmente absoluto. Nessa medida, ela radicaliza apenas o que a crítica do conhecimento sempre intentou. Por outro lado, a fenomenologia, se ela de fato alcança a meta declarada, o saber absoluto, acaba fazendo de si mesma algo supérfluo; mais ainda: ela impugna o questionamento da crítica do conhecimento enquanto tal, o que é a única coisa que a legitima. Quando muito, nós poderíamos nesse caso considerar a fenomenologia uma escada que após termos galgados até o ponto de visão da lógica, deveríamos jogar fora. (HABERMAS, 2000, p. 53-54).

Portanto, o que nos parece ainda bastante inconsistente seria a própria metacrítica ao sistema kantiano por parte da filosofia de Hegel, com uma razão que também caminha para se centralizar em si mesmo. Nesse sentido, a razão hegeliana esgota as possibilidades de se descentralizar, de forma que teoria kantiana se coloca como subjetiva a partir do princípio como um limite intransponível entre o pensamento subjetivo e objeto nas ideias da razão pura. Essa racionalidade cria o biônimo dual do subjetivo ao objetivo da imanência à transcendência, da consciência infeliz à feliz. Porém, não fica claro como Hegel redesenha uma nova racionalidade que se contrapõe ao kantismo.

Portanto, Habermas (2000) percebe-se que Hegel buscou superar a dicotomia da racionalidade transcendental com a sua razão inserida na historicidade, porém, ela também caiu na contradição de uma razão também absoluta. Por outro lado, o pensamento habermasiano, na tentativa de superar essa dicotomia, leva em consideração a ideia de sujeito para além da relação puramente sujeito-objeto de Kant e de sujeito absoluto de Hegel, porque toma como central o mundo da vida da relação sujeito-sujeito, tendo como mediação a interlocução da própria linguagem natural através da razão comunicativa.

Por isso, a ideia de *lebenswelt*, ou mundo da vida, tem um lugar privilegiado na teoria comunicativa, de forma que “na perspectiva da pragmática formal, a estrutura racional interna do agir orientado pelo entendimento reflete-se em suposições que os atores têm de conceber quando pretendem engajar-se nessa prática” (HABERMAS, 2007, p. 35). Assim, partir do mundo objetivo e suas relações de comunicação se tornam fundamentais para uma razão que não é apenas teórica, mas prática, visto que a razão pura kantiana estava presa a um ideal, já o agir comunicativo está

centrado na força do entendimento pelas disputas dialógicas, o foco da razão habermasiana é a própria linguagem. E é a partir desta mudança pragmática racional que se caminha para uma compreensão de racionalidade descentralizada.

Com base nessas considerações, em seguida, demonstraremos que Habermas propõe uma nova teoria da racionalidade a partir do agir comunicativo que não fica no eu monológico “eu penso” de Kant e nem no absoluto da razão de Hegel. A racionalidade comunicativa parte do social da interação sujeito-sujeito, com o fim do diálogo plural e racional para se chegar ao consenso, o que será importante para compreendermos o fenômeno da religião no espaço público.

5.3 Ética discursiva, intersubjetividade e a razão descentralizada

O próprio Habermas (2014c), juntamente com Apel e colaboradores (2004), procuraram desenvolver uma ética discursiva que procurava reestruturar a razão transcendental kantiana. Ambos os pensadores na década de 60 do século passado devolveram uma ética a partir da razão comunicativa, centrada no sujeito que leva em consideração os aspectos comunicacionais dos afetados no discurso, sem renunciar ao caráter normativo dos discursos pragmáticos. Eles também levantaram questões em torno do direito, da política e da religião no espaço público.

Habermas (2014c) interpreta que a possibilidade de um discurso que fosse do tipo prático e moral deveria levar em conta a possibilidade dos afetados de solucionarem seus problemas em um espaço público e com uma efetiva participação. O discurso só poderia ser validado ao se observar as condições das próprias diferenças presentes nos próprios discursos práticos e reais. O autor também leva em consideração outras teorias, como as que demonstramos de forma descritiva em nossa tese. Por isso, com relação à razão transcendental, a teoria comunicativa se mostra mais fraca, porque ela leva como princípio uma discussão prática e não o contrário dela, com uma formalidade teórica. Para equacionar este problema das desigualdades dos discursos que devem ser abrangentes, possibilitam o máximo de afetados, o autor cria o princípio formal e procedimental “U”:

Se todos os que entram em argumentação têm que fazer, entre outras coisas, pressuposições cujo conteúdo pode ser apresentado sob forma das regras do Discurso (3.1) a (3.3); e se, além disso compreendemos as normas justificadas como regrando matérias sociais no interesse comum de todas as pessoas possivelmente

concernidas, então todos os que empreendem seriamente a tentativa de resgatar *discursivamente* pretensões de validade normativas aceitam intuitivamente condições de procedimentos que equivalem a um reconhecimento implícito de “U”. Pois, das mencionadas regras do Discurso resulta que uma norma controversa só pode encontrar assentimento entre os participantes de um Discurso prático, se “U” é aceito, isto é: se as consequências e efeitos colaterais, que previsivelmente resultam de uma obediência *geral* da regra controversa para a satisfação dos interesses de *cada indivíduo*, podem ser aceitos *sem coação* por todos. (HABERMAS, 2003b, p.115-116).

Por conseguinte, Habermas (2007) diz que Apel constituiu os fundamentos da Ética do discurso e da responsabilidade convocando para participar da esfera pública todos os interessados e afetados pelo discurso, de forma que essa exigência normativa implica na necessidade de uma maior atuação e de colocar em prática o discurso moral. Como consequência dessa ética da responsabilidade, há uma maior inclusão de grupos e subgrupos da sociedade civil e, também, a possibilidade no desenvolvimento de um novo modelo de democracia deliberativa.

Ainda com relação à ética da responsabilidade, segundo Apel, não é apenas um problema de natureza filosófica, mas de toda a humanidade, se tornando um problema de corresponsabilidade entre todos os afetados. Como o próprio Apel (2004) sugere:

Não obstante, o projeto para o qual vagamente acabamos de apontar, da mobilização ético-discursiva e da organização da corresponsabilidade coletiva, não é, de modo algum, apenas um programa filosófico. Ao contrário, é possível afirmar que, na realidade política, os princípios básicos da ética do discurso já são hoje implicitamente reconhecidos como obrigatórios. (APEL *et al.*, 2004, p. 108).

Assim, a ética do discurso passa da fundamentação puramente formal para uma ética da reponsabilidade, ligada à própria história, e traz a necessidade de ser inclusiva e normativa, legitimando a ação dos afetados pelo discurso nas tomadas de decisões em uma esfera pública livre e igualitária. Com isso, a ética discursiva substitui o imperativo categórico pela ética do discurso, através do princípio D, ou discursivo.

Essa ideia de obrigação pragmática implica em uma maior participação da sociedade civil e distanciamento do poder homogêneo do Estado, porque as tomadas de decisões partem da própria sociedade civil organizada de acordo com o discurso

público e político e isso, em Apel (2004), implica em um imperativo da “corresponsabilidade discursiva”

Portanto, a maioria das discussões que tem sua origem na ética do discurso busca desenvolver temas e trabalhos ligados ao discurso prático-moral, como a ação comunicativa, a democracia deliberativa, o espaço público e a religião no espaço público, principalmente em Habermas, tendo como base os discursos argumentativos, a impotência e o papel do cidadão na esfera pública.

A pretensão da ética do discurso em Habermas seria substituir o formalismo do imperativo categórico pelo processo moral baseado na argumentação, utilizando o princípio “D” da seguinte forma:

Na ética do discurso, substitui-se ao imperativo categórico o processo de argumentação moral. Ela estabelece o princípio “D”: - só podem reivindicar validade aquelas normas que poderiam contar com a aprovação de todos os afetados enquanto participantes do discurso prático. Ao mesmo tempo, o imperativo categórico é despromovido a um princípio de universalização “U” que, em discursos práticos, assume o papel de uma regra argumentativa: - no caso de normas válidas, os resultados e as consequências colaterais que previsivelmente decorrem de uma observação geral para a satisfação dos interesses de cada um tem de poder ser aceites por todos sem coação Habermas. (HABERMAS, 2014c, p. 108).

O processo discursivo habermasiano busca ser mais amplo e inclusivo, pois os participantes do discurso são, antes de tudo, livres e, como afetados, têm iguais oportunidades de diálogo e, também, buscam a cooperação para chegar a acordos que sejam desejáveis para ambas as partes.

O discurso prático se opõe ao puro formalismo kantiano e exige a formação da opinião e da vontade, garante também princípios universais de comunicação por meio de acordos normativos que se encaixam nas próprias condições de validade. A formação do discurso se dá a partir de sujeitos dotados de habilidades comunicativas e, também, de ação, porque tais sujeitos são constituídos como indivíduos pertencentes a uma comunidade linguística que, por sua vez, é particular, sendo naturalmente integrados ao mundo da vida.

O processo de formação de identidades comunicativas dos indivíduos é formado pelo processo de entendimento mútuo por meio da linguagem, de forma que também o papel do mundo da vida se torna fundamental nessa nova perspectiva ética e intersubjetiva. Assim, quanto mais há uma clarificação e autodeterminação nas suas

estruturas sociais, há também uma implicação em integração mútua, como Habermas (2014c) justifica:

Os sujeitos dotados de capacidades de fala e de ação são antes constituídos como indivíduos unicamente pelo facto de, como membros de uma comunidade linguística sempre particular, crescerem integrando-se num mundo da vida intersubjetivamente partilhado. Nos processos comunicativos de formação. A identidade do indivíduo e a do coletivo formam-se e conservam-se numa igualdade de origem. Pois com o sistema de pronomes pessoais incorpora-se no uso da linguagem orientado para o entendimento, inerente à interação socializadora, uma coação inflexível no sentido da individuação; no entanto, é pelo mesmíssimo médium da linguagem cotidiana que se faz sentir a intersubjetividade socializadora. (HABERMAS, 2014c, p. 111).

A teoria da comunicação como princípio moral segue, assim como no cristianismo, uma ideia de compaixão que reconhece as necessidades e fragilidades do outro (HABERMAS, 2014c), levando também em conta as tradições humanitárias fundamentadas no cuidado, na necessidade de preservar a vida, ou seja, no reconhecimento do outro. Desse modo, a moral comunicativa implica em uma necessidade de reconhecimento e responsabilidade, como Apel (2004) justifica, ao reconhecer as partes envolvidas nos discursos pragmáticos que, por sua vez, implicam em maior socialização e exigem o respeito e a efetivação dos direitos humanos. Tal fato tem como consequências uma relação que sai da subjetividade da moral kantiana para a intersubjetividade do reconhecimento mútuo em uma formação de um ambiente comunitário.

Pontuamos aqui que a teoria da ação comunicativa habermasiana não anula, de forma alguma, as pretensões de validade, bem como a normatividade. A sua teoria a torna pragmática, emprestando seu conteúdo moral e racional, e levando o entendimento para o reconhecimento de acordos práticos, afim de se chegar ao consenso.

A razão transcendental não consegue chegar ao mundo real e da prática da negociação e do mundo da vida. A ética do discurso surge como tentativa de superação do eu monológico kantiano e de uma ética egoísta centrada em máximas de ação artificial que já parecem prontas.

O problema surge pelo fato de o discurso habermasiano se aproximar do kantiano pelos juízos pré-estabelecidos, em que o entendimento é levado a cabo da

universalidade, tendo que preencher determinados requisitos em meio à discussão pública de forma intersubjetiva.

O problema do formalismo moral está tanto da ética transcendental (E.T) quanto na ética do discurso (E.D), pois ambas são formalistas, utilizam de juízos tautológicos e são procedimentais, o que também pode gerar implicações negativas na prática e na vida cotidiana, haja vista que conteúdos pré-estabelecidos soam como artificialidade. Isso torna a E.D contraditória, porque conteúdos vêm antes dos problemas morais que deveriam ser discutidos de forma consensual e empírica, e não por máximas e princípios racionais. É por isso que o próprio Habermas dá razão a Hegel quando critica o formalismo kantiano.

Outra questão que se mantém em uma linha tênue é a do universalismo abstrato e dos juízos abstratos para ética do discurso. O universalismo kantiano e a ética do discurso formulam princípios morais universais, se envolvendo em uma problemática, porque vivemos em sociedades pluralistas com interesses e pensamentos diferentes e isso impõe um certo limite à ética kantiana e à ética do discurso, pois elas deveriam levar a cabo essa diferenciação em sociedades plenamente plurais.

As sociedades modernas têm a característica de serem plurais e as chamadas minorias buscam o reconhecimento. Desse modo, uma ética puramente universal deveria lançar filtros para a realização de direitos iguais, porque deveriam levar em consideração os interesses particulares, como no caso os interesses de cidadãos religiosos.

Destarte, a objeção de Hegel é plenamente crível quanto ao rigorismo da ética kantiana e às próprias dificuldades que também a ética do discurso enfrenta, como o próprio Habermas (2014c) sugere:

(B) Noutro sentido, porém, Hegel continua igualmente a ter razão. Éticas de tipo kantiano especializam-se em questões da *justificação*, deixando sem resposta as questões de *aplicação*. É necessário um esforço suplementar para *anular* a abstração das respectivas situações específicas e caos individuais que, no processo justificativo, começa por ser inevitável. Nenhuma norma contém as regras da sua aplicação. Também a ética do discurso tem de enfrentar o difícil problema de ver se a aplicação de regras a caos particulares não exige uma espécie de prudência ou da faculdade do juízo reflexiva que encontre vinculada às convenções locais da situação hermenêutica de partida, e assim iluda a pretensão universalista da razão fundamentadora. (HABERMAS, 2014c, p. 119).

Outra questão, ou problemática, que não pode passar despercebida é a impotência do dever ser, pois sabemos que a ética kantiana conseguiu separar o dever da praticidade, ou seja, a razão do dever não precisaria atingir questões do dia a dia, tornando uma ética limitada no campo da vida. Uma ética deve alcançar problemas do mundo real ou do mundo da vida, sem perder de vista, é claro, os seus conteúdos.

Por isso, há a pretensão de uma ética discursiva de ter em mente um discurso autônomo que leva em conta uma consciência livre, tendo leis fundamentadas, mas sem descartar questões objetivas que implicam no cotidiano e não apenas em uma subjetividade, como a razão transcendental. Sob esses aspectos, de uma eticidade discursiva, busca-se um alcance da intersubjetividade com relação à moral, à política e à própria democracia do tipo deliberativa no espaço público. O problema seria como solucionar o uso prático das normas em uma realidade do cotidiano.

Nisso, segundo Habermas (2014c), Hegel estava certo:

(b) Sob outro aspecto, porém, Hegel continua a ter razão, mesmo frente à ética do discurso. Também no discurso prático retiramos as ações e normas problemáticas dos contextos do mundo da vida de uma eticidade substancial, a fim de as sujeitarmos, sem olharmos a motivos disponíveis ou instituições existentes, a uma avaliação hipotética. A ética do discurso também tem de enfrentar o problema de ver como este passo na direção das demundanização das normas, inevitável para levar a cabo a fundamentação, pode ser anulado. Os conhecimentos morais teriam, de fato, de permanecer sem consequências para a prática, se não pudessem apoiar-se no impulso dos motivos e na validade social reconhecida das instituições. Têm, como diz Hegel, de ser transpostas para os deveres concretos do cotidiano. Pelo menos uma coisa é certa: qualquer moral universalista depende de formas de vida que *venham* ao seu encontro. Necessita de uma determinada concordância com práticas de socialização e educativas que, nos adolescentes, criam controles de consciência fortemente internalizados e promovem identidades do eu relativamente abstratas. Uma moral universalista necessita igualmente de uma determinada concordância com tais instituições políticas e sociais em que já se encontram encarnadas ideias jurídicas e morais pós convencionais. (HABERMAS, 2014c, p. 120-121).

A ética do discurso, mesmo buscando saídas para o discurso prático e uma descentralização progressiva, parece também acabar fazendo o mesmo caminho das suas críticas impetradas a Hegel e a Kant, como as críticas à razão transcendental e à razão absoluta. A ética discursiva também possui os seus limites, pois, mesmo que ela se apresente como um contraponto, ainda existem muitas semelhanças. O

principal problema diz respeito à questão de a sociedade ser extremamente pluralista. Assim, de que forma manter acordos de modo imparcial, como, por exemplo, os cidadãos religiosos e não religiosos se uma ética universal e procedimental pode encontrar muitos desafios e cair no formalismo kantiano? Será que a ética habermasiana não cairia no mesmo formalismo kantiano, que se resume a ideias que, na prática, poderiam facilmente serem criticadas?

Destarte, seria este o desafio que a ética do discurso enfrenta e que, no campo da religião no espaço público, se torna ainda mais complexa de se resolver mediante a ideia do melhor argumento que implica, assim, em discussões práticas para problemas que, no caso da religião, são amplamente complexos, pois lidam com dogmas ou verdades de fé e com preceitos doutrinários que, muitas vezes, vão de encontro às constituições de várias nações democráticas.

Sociedades democráticas são amplamente pluralistas e com as mais diversas visões de mundo e uma só solução não conseguiria resolver todos os problemas. Seria preciso fazer da ética do discurso uma mediação para os conflitos, sem esquecer de natureza religiosa. A complexidade deve ser mediada pela racionalidade descentralizada, mas deve-se levar em consideração aquilo que o próprio Hegel desenvolvia como ideia de reconhecimento do outro, como foi bem aprimorado pela ética do discurso.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em conclusão, podemos afirmar que finalizamos uma teoria de religião e política e sua motivação no espaço público? Não, pois o recrudescimento da religião e sua influência em sociedades amplamente secularizadas caminha para a pós-secularização, sendo, portanto, um movimento bem recente. Habermas, em *Entre o Naturalismo e a Religião*, vem refletindo sobre este fenômeno religioso e justificando a sua contribuição ética na formação do estado moderno como base pré-política, tomando força a partir do 11 de setembro de 2001.

Os ataques de um grupo religioso fundamentalista aos Estados Unidos representaram uma grande mudança de paradigma entre a fé e o saber, que parecia já superada pela filosofia moderna. A nova perspectiva que se tinha da religião entrou em rota de colisão com o mundo moderno. O ataque às torres gêmeas seria o ápice dessa reviravolta no mundo ocidental moderno. Habermas, em *Dialética da Secularização*, só vê uma saída para a convivência dos que professam ou não a fé que seria o diálogo nutrido através da solidariedade dos cidadãos de estado por meio da dialogicidade da razão comunicativa.

Desse modo, Habermas, em *Mudança Estrutural da Esfera Pública*, compreende o espaço público como o lugar privilegiado para o diálogo que, segundo ele, tem suas origens na burguesia, a qual, juntamente com a imprensa, faz uma ligação com as instituições de estado.

Nessa perspectiva, o debate público tem como característica influenciar o poder sistêmico e toda a sociedade, por isso o discurso tem de ser racional, comunicativo e argumentativo, galgando a validade nos acordos pré-estabelecidos entre os afetados.

Desse modo, o modelo de racionalidade habermasiano leva em consideração o modelo da pragmática transcendental desenhado por Apel. Esse modelo se diferencia pelo próprio desempenho da relação entre a moral e a política, uma vez que as normas e o poder político fazem parte do discurso. Em Habermas, o direito e a moral influenciam o poder político, portanto são construídos no discurso. Dessa forma, podemos aferir que os discursos se apresentam como fundamento da própria consciência moral e do agir comunicativo. Assim, a teoria da ação comunicativa almeja a pragmática em seus discursos, partindo para uma superação da subjetividade da razão transcendental na tentativa de sua descentralização.

Por outro lado, para a superação de uma razão transcendental presa ao monologismo, do tipo sujeito-objeto e, posteriormente, para a intersubjetividade das relações a partir de uma razão descentralizada, seguindo a ideia da metacrítica de Hegel, em *Conhecimento e Interesse*, partimos da análise do racionalismo kantiano e dos escritos do jovem Hegel sobre religião que possuíam visões diferentes, mas que são a base para a constituição de *O Discurso Filosófico da Modernidade*. Daí compreendemos também que a intersubjetividade se opõe à razão instrumental, pois esta apenas mede a relação dos sujeitos em sujeito-objeto, o que teria levado ao ponto mais alto na reflexão weberiana da racionalização e secularização com a perda de sentido.

No entanto, Habermas deixa lacunas com o seu pensamento e sua teoria da ação comunicativa. Se, por um lado, ele busca desenvolver uma teoria pragmática da razão descentralizada, por outro, ele mesmo reafirma a razão transcendental dos acordos a serem válidos no discurso, como no formalismo kantiano.

Por conseguinte, ao refletirmos a religião mediante a teoria da ação comunicativa, também chegamos à conclusão de que a mesma não leva em conta a complexidade de assuntos ligados à religião, como, por exemplo, o aborto, a eutanásia, as células embrionárias, as uniões entre pessoas do mesmo sexo, entre outros. Eles não poderiam ser resolvidos somente em acordos do tipo racional mediante o direito, mas também parece ser relevante e extremamente desafiador o fato de os cidadãos religiosos terem que traduzir suas ideias a todo custo aos cidadãos de Estado, se tornando um peso. Tal fato nos leva a crer que o discurso racional habermasiano nos parece uma idealização, por querer resolver problemas de natureza religiosa em estados democráticos por meio do melhor argumento, o que nos parece equivocado.

Com isso, encontramos uma saída para esta problemática da religião no espaço público, partindo da ideia da própria descentralização da razão que vai na direção da intersubjetividade das relações, como o próprio Habermas enfatiza. O discurso prático leva em consideração sempre o outro como alguém que possui as suas necessidades e suas opções e modos de viver. A intersubjetividade da teoria da ação comunicativa propicia este olhar total sobre o sujeito que se reconhece e reconhece o outro.

A teoria comunicativa parte da própria intersubjetividade, refletindo sobre o fato de a religião da solidariedade ser capaz de se contrapor ao sistema e à sua

racionalidade. A solidariedade dos cidadãos de estado fortalece o exercício da vida comunitária mediante a justiça e ao direito, criando-se laços institucionais. Isso conectaria os próprios cidadãos que tanto são crentes, ou não, como os agnósticos, gnósticos, ateus etc. Guiados por uma racionalidade descentralizada, no Estado, os sujeitos, de forma discursiva, poderiam se auto reconhecerem neste processo de reaprendizagem, com as suas diferenças e suas identidades particulares, sem causar o prejuízo em detrimento do outro.

REFERÊNCIAS

- ABEDIN, M. J. Relationship between Secularism and Democracy: Liberal View. **Journal of Humanities and Social Science (IOSR-JHSS)**, v. 24, n. 11, p. 45-54, 2019.
- ADORNO, T.; HORKHEIMER, M. **Dialética do esclarecimento**. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.
- ANSELMO, S. **Proslogion**. Lisboa: Texto Editora, 1995.
- ALMEIDA, N. E. S.; RAMOS, J. P. S. As Concepções de Essência e Existência em Descartes e Sartre. **Anais do XX Seminário de Iniciação Científica**, n. 20, 2016.
- APEL, K. O. **Transformação da Filosofia II: O a Priori da Comunidade de Comunicação**. Trad. Paulo AstorSoethe. São Paulo: Edições Loyola, 2000.
- APEL, O.; OLIVEIRA, M. A.; MOREIRA, L. (Orgs.). **Com Habermas, contra Habermas: Direito, Discurso e Democracia**. São Paulo: Landy, 2004.
- ARAÚJO, L. B. L. **Pluralismo e Justiça: estudos sobre Habermas**. São Paulo: Edições Loyola, 2010.
- ARAÚJO, P. S. Religião na esfera pública: uma perspectiva pós-metafísica e política em Jürgen Habermas. **Sapere Aude**, v. 6, n. 12, 2015.
- BADER, V. Post-secularism or liberal-democratic constitutionalism. **Erasmus Law Review**, v. 5, p. 5, 2012.
- BELLOSO, J. M. R. **Os Sacramentos: símbolos do Espírito**. Trad. José Afonso Beraldin. São Paulo: Paulinas, 2005.
- Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: PAULUS, 2002.
- DESCARTES, R. **O discurso do método**. Trad. J. Guinburg e Bento Prado Júnior. Abril Cultural, 1973.
- DESCARTES, R. **As paixões da alma**. Trad. Ciro Mioranza. São Paulo: Lafonte, 2012.
- ESQUIVEL, J. C.; TONIOL, R. The presence of religion in the Latin American public space. Notes for a debate: La presencia de la religión en el espacio público latinoamericano. Apuntes para la discusión. **Social Compass**, v. 65, n. 4, 2018.
- ESSEN, G.; STRIET, M. **Kant e a teologia**. Trad. Werner Fuchs. São Paulo: Edições Loyola, 2010.
- FAGGION, A. L. B. Refutação do argumento ontológico, ou filosofia crítica versus filosofia dogmática. In: Pinzani, A. (org.). **Comentários às obras de Kant [Teoria da razão pura]**. Florianópolis: NEFIPO, 2012.

FOX, J. The last bastion of secularism? Government religion policy in Western democracies, 1990 to 2008. **Journal of Contemporary European Studies**, v. 20, n. 2, 2012.

GARCIA, V. Jürgen Habermas: uma concepção deliberativa de democracia. *In*: LIRA, Rubens Pinto (org.). **Teoria Política: do Renascimento à contemporaneidade**, João Pessoa: Ed. Universitária. p. 192-207, 2007.

GUYER, P. (org). **Kant**. Trad. Cassiano Terra Rodrigues. São Paulo: Ideias & Letras, 2009.

GUYER, P. Pensamento e ser: A crítica de Hegel a filosofia teórica de Kant. *In*: BEISER, F. C. (org.). **Hegel**. Trad. Guilherme Rodrigues Neto. São Paulo: Ideias & letras, 2014.

HABERMAS, J. **Comentários à ética do discurso**. Trad. Gilda Lopes Encarnação. Lisboa: Instituto Piaget, Editorial Minerva, 1991.

HABERMAS, J. **Passado como futuro**. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.

HABERMAS, J. **Between Facts and Norms**. Cambridge: Mit Press, 1995.

HABERMAS, J. **Direito e democracia: entre facticidade e validade**. Vol. I e II. Trad. Flávio Breno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

HABERMAS, J. **Direito e moral**. Trad. Sandra Lippert. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

HABERMAS, J. **O Discurso Filosófico da Modernidade**. Trad. de Luiz Sérgio Raposa Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HABERMAS, J. **Mudança estrutural da esfera pública: investigação quanto a uma categoria da sociedade burguesa**. Trad. Flávio R. Kothe. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003a.

HABERMAS, J. **Consciência moral e agir comunicativo**. Tradução de Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003b.

HABERMAS, J. **O futuro da natureza humana**. Trad. Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2004a.

HABERMAS, J. **A inclusão do outro**. Estudos de teoria política. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2004b.

HABERMAS, J. **O Ocidente Dividido**. Trad. de Luciana Villas Bôas. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2006.

HABERMAS, J. **Entre Naturalismo e Religião**. Estudos Filosóficos. Tradução de Flávio Breno Siebeneichler: Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

HABERMAS, J; RATZINGER, J. **Dialética da Secularização**: sobre razão e religião. Tradução Alfred J. Keller. Aparecida. São Paulo: Ideias e Letras, 2007.

HABERMAS, J. **Jürgen Habermas-Obras escolhidas**: Teoria da Racionalidade e Teoria da Linguagem. Trad. LumirNahodil, Edições 70, 2010.

HABERMAS, J. **Fé e Saber**. Trad. Fernando Costa Mattos. São Paulo: Unesp, 2013.

HABERMAS, J. **Conhecimento e interesse**. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Unesp, 2014a.

HABERMAS, J. **Técnica e Ciência como “Ideologia”**. Trad. Felipe Gonçalves da Silva. São Paulo: Unesp, 2014b.

HABERMAS, J. **Jürgen Habermas-Obras escolhidas**: Ética do discurso. Trad. LumirNahodil, Edições 70, 2014c.

HABERMAS, J. **Na esteira da tecnocracia**: pequenos escritos políticos XII. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Unesp, 2014d.

HEGEL, G. W. F. The Life of Jesus. *In*: HEGEL, G. W. F. (Org) **Three Essays, 1793-1795**, University of Notre Dame Press, p. 104-165, 1984.

HEGEL, G. W. F. **Early Theological Writings**. Trad. T. M. Knox, University Of Pennsylvania Press, 1971.

HEGEL, G. W. F. **Linhas fundamentais da filosofia do direito**. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2010.

HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do Espírito**. Trad. Paulo Meneses. 9ª Edição. Petrópolis: Editora Vozes, 2014a.

HEGEL, G. W. F. **A razão na história**. Leya, edições 70, 2014b.

HERTZKE, A. D. **The future of religious freedom**: Global challenges. Oxford University Press, 2013.

HUNTER, J. D. The Struggle to Define America. **New York**: Basic Books, 1991.

KANT, I. **Crítica da Razão Pura**. Lisboa: Fundação Calouste, 2000.

KANT, I. **Crítica da razão prática**. Trad. Valério Rohden, Petrópolis: Vozes, 2002.

KANT, I. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Trad. Paulo Quintela, São Paulo: Abril Cultural, 2011.

KANT, I. **A religião nos limites da simples razão**. Trad. Artur Morão, São Paulo: Editora Escala, 2018a.

KANT, I. **Sobre a Pedagogia**. Trad. João Tiago Proença, Piracicaba: Editora Unimep, 2018b.

KRASSUSKI, J. A. **Crítica da Religião e Sistema em Kant**: um modelo de reconstrução racional do cristianismo. Porto Alegre: Edipucrs, 2005.

LEEGE, D. C.; WALD, K. D.; WOOD, R. L. Cambridge Studies in Social Theory, Religion and Politics. **Cambridge University Press**, 2006.

LIMA, E. C. **Direito e Intersubjetividade em Fichte e Hegel**. Trad. Erick Calheiros Lima. São Paulo: Editora PHI, 2014.

LOCKE, J. **Segundo tratado sobre o governo**. Trad. AnoarAiex e E. Jacy Monteiro. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

OLIVEIRA, M. A. **Diálogos entre razão e fé**. São Paulo: Paulinas, 2000.

MACINTYRE, A. C. **Aftervirtue**: a study in moral theory. Ed. 3, 2007.

PANOTTO, N. E. Religião, política y espacio público: Nuevas pistas teórico-metodológicas para el estudio contemporáneo de su relación. **Grupo de Estudios Multidisciplinarios sobre Religião e Incidencia Pública; Religião en Incidencia Pública**, v. 1, n. 1, 2013.

PANOTTO, N. E. Fe que hace la diferencia: prácticas religiosas, ontología (s) y construcción de lo público. Un caso dentro del pentecostalismo argentino. **Revista Liminales. Escritos sobre Psicología y Sociedad**, v. 5, n. 10, p. 73-89, 2016.

PORTIER, P. Democracia e religião no pensamento de Jürgen Habermas. **Numen: revista de estudos e pesquisa da religião**, Juiz de Fora, v. 16, n. 1, p. 59-77, 2013.

RAWLS, J. **Political Liberalism**. New York: Columbia University Press, 1993.

RAWLS, J. **Uma teoria da justiça**. Trad. Jussara Simões; São Paulo: Martins Fontes, 2008.

RIBEIRO, G. B. Técnica e ética em Jürgen Habermas: recusadas práticas de intervenções eugênicas e suas implicações para a fundamentação da ética discursiva. **Aufklärung: Revista de Filosofia**, v. 4, n. 1, p. 49-60, 2017.

RIBEIRO, G.R.P. Da crítica kantiana à prova ontológica cartesiana. **Revista Primordium**, v.1, n. 2, p. 84 – 94, 2016.

ROUSSEAU, J. J. **Do contrato social**. Tradução de Lourdes Santos Machado; Introdução e notas de Paul Arbouse – Bastilde e Lourival Gomes Machado. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

RUBIO, A. G. **Unidade na pluralidade**: o ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs. São Paulo: Paulinas, 2006.

VASCONCELOS, F. A. Religião e política em Habermas: fé e pós-secularização. **Kalagatos**, v. 12, n. 23, p. 225-242, 2015.

WEBER, M. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. Trad. Antônio Flávio Pierucci. São Paulo : Companhia das Letras, 2004.

WOOD, A. W. Hegel e o Marxismo. *In*: BEISER, F. C. (org.). **Hegel**. Trad. Guilherme Rodrigues. São Paulo: Ideias & Letras, 2014.

ZABATIERO, J. P. T. A Religião e a Esfera pública. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, n. 12, p. 139-159, 2008.

ZAGO, J. A. O sonho de Descartes e o despertar de Kant. **Aufklärung - Revista de Filosofia**, v. 3, n. 1, p. 25-45, 2016.