

DOI: 10.20911/21799024v13n1p9/2022

## **Religião como problema filosófico: Alguns aportes de Nietzsche, Habermas, Panikkar e Puntel**

**Hugo França de Souza** <sup>1</sup>

**Luiz Carlos Sureki** <sup>2</sup>

**Resumo:** A religião é um fenômeno humano, ato de sua criatividade e expressão da sua cultura. Enquanto muitos filósofos viram a religião como uma fonte de inspiração para a vida, outros a viram como um entrave ao desenvolvimento humano. O presente artigo procura sondar alguns traços da relação entre filosofia e religião. Partindo da filosofia antirreligiosa de Nietzsche, apresentamos a proposta filosófica pós-metafísica de Habermas em termos de sua pretensão de “traduzir” o discurso religioso no debate público. Um conceito elementar de “religião” é então apresentado com aportes de Panikkar. Por fim, uma crítica à pretensão de Habermas quanto à tradução do conteúdo semântico da religião será apresentada a partir da Filosofia Estrutural-Sistemática de Puntel.

**Palavras-chave:** Nietzsche. Habermas. Religião. Metafísica. Filosofia Estrutural-Sistemática.

**Abstract:** Religion is a human phenomenon, an act of its creativity and expression of its culture. While many philosophers saw religion as a source of inspiration for life, others saw it as an obstacle to human development. This article seeks to probe some features of the relationship between philosophy and reli-

---

1 Mestrando em Filosofia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia - FAJE (MG). E-mail: hugofranca1985@hotmail.com.

2 Doutorando em Filosofia pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos - Unisinos, São Leopoldo (RS). E-mail: luizsureki@hotmail.com.

gion. Starting from Nietzsche's anti-religious philosophy, we present Habermas' post-metaphysical philosophical proposal in terms of his pretension of "translating" religious discourse into public debate. An elementary concept of "religion" is then presented with contributions from Panikkar. Finally, a critique of Habermas' claim regarding the translation of the semantic content of religion will be carried out based on Puntel's Structural-Systematic Philosophy.

**Keywords:** Nietzsche. Habermas. Religion. Metaphysics. Structural-Systematic Philosophy.

## Introdução

O contexto filosófico atual é marcado por uma pluralidade de escolas, correntes e tendências. Vivemos na era da fragmentação do discurso filosófico. Os quadros referenciais teóricos se multiplicaram e a dimensão sistemática da filosofia ficou esvaziada (PUNTEL, 2008, p.1). Deste modo, o tema "religião", cuja visão de totalidade do mundo havia outrora encontrado expressão teórica em quadros referenciais filosóficos abrangentes, hoje se encontra fragmentado numa diversidade de abordagens setoriais: analítica, fenomenológica, hermenêutica, transcendental, personalista, existencialista, estruturalista, etc.

Se, por um lado, "a análise do fenômeno religioso é um elemento imprescindível para uma compreensão adequada das sociedades da modernidade tardia" (OLIVEIRA, 2013, p. 10), por outro lado, a filosofia não tem especificado e situado com clareza o lugar temático que a análise do fenômeno religioso ocupa no todo do seu discurso.

A religião é sem dúvida um fenômeno muito antigo. Ela precede a filosofia. Como um conjunto de crenças, expressas por mitos e ritos, com mandamentos, normas e preceitos, a religião oferece uma visão de mundo (cosmovisão), uma compreensão do todo da realidade, organiza e rege a vida social e garante a identidade do sujeito. Trata-se de um fenômeno humano, ato de sua criatividade e expressão da sua cultura.

Também é preciso dizer que a religião não é tema exclusivo da filosofia. Com seu estudo se ocupam ainda diversas ciências, tais como história, sociologia, psicologia, dentre outras. Merecem destaque atualmente as *Ciências da Religião*, que, sob perspectivas e métodos diversos, se voltam para o fenômeno religioso a fim de investigar e averiguar o impacto de uma religião ou de religiões no e para o contexto geral e/ou específico da sociedade.

No que diz respeito à filosofia, a religião, e muito especialmente o Cristianismo, constitui um de seus principais campos de reflexão. A razão para tanto é que na cultura ocidental é quase impossível separar a religião da própria filosofia. Também é verdade que enquanto muitos filósofos viram na religião cristã uma fonte de inspiração para a vida, outros a viram como um entrave ao desenvolvimento humano e social, como uma instituição alienante.

Tendo em vista esta relação entre cultura, religião e filosofia, apresenta-

mos brevemente aqui algumas considerações dos filósofos alemães Friedrich Nietzsche (1844-1900) e Jürgen Habermas (1929), sendo o primeiro um representante destacado por sua dura crítica à religião (cristianismo) e o segundo um filósofo atual que percebeu a fundamental importância de tornar compreensível os conteúdos religiosos para a construção da sociedade na era do pós-metafísico. As referências a Raimon Panikkar (1918-2010) atendem à finalidade de nos oferecer uma compreensão de religião o mais elementar possível. Com Lorenz Puntel (1935), apontaremos alguns dos problemas básicos que a abordagem pós-metafísica de Habermas enfrenta ao tratar da religião.

## 1. Friedrich Nietzsche

Profundamente inserido em seu tempo, Friedrich Wilhelm Nietzsche é um crítico ferrenho do modo de vida imposto ao homem na sociedade marcadamente cristã. Sua família, tanto da parte paterna quanto materna, vinha de uma tradição religiosa muito consistente. Seus avôs e seu pai eram pastores luteranos. Do jovem Nietzsche se esperava que seguisse o mesmo caminho e se tornasse um pastor.

Mas, com o passar do tempo, Nietzsche vai se distanciando criticamente do pensamento religioso, especialmente do cristianismo. “O cristianismo nasceu para aliviar o coração; mas agora deve primeiro oprimi-lo, para mais adiante poder aliviá-lo” (NIETZSCHE, 2005, p. 90).

Dos muitos temas desenvolvidos nas suas obras, o da religião merece destaque. “É certo que o filósofo se coloca como crítico ferrenho da religião, notadamente do cristianismo e do papel desempenhado pela noção de Deus” (SOUZA, 2015, p. 24). Conhecedor das Sagradas Escrituras, Nietzsche, a partir de sua crítica, chama atenção para o cumprimento do real papel da religião na vida do ser humano e acusa o cristianismo de não ter oferecido uma vida saudável para o homem. “A neurose religiosa se manifesta como uma forma de ‘ser mau’: quanto a isso não há dúvida” (NIETZSCHE, 2009, p. 123).

Segundo Nietzsche, a religião cristã passou a qualificar o que seria algo natural para o homem como profundamente mau. Deste modo, ela força o ser humano a sempre se ver como alguém impotente diante do que lhe é próprio por natureza. Os dogmas religiosos fazem mal ao homem. “Quanto mais diminuir o império das religiões e de todas as artes da narcose, tanto mais os homens se preocuparão em realmente eliminar os males” (NIETZSCHE, 2005, p. 79).

A Nietzsche se unem outros filósofos críticos da religião como Feuerbach, Marx e Freud, que igualmente reconhecem que a religião tem causado um grande mal ao ser humano de modo que deveria ser combatida e mesmo, se possível, eliminada. Tal eliminação despertaria as potencialidades do homem e o levaria a ser responsável por suas próprias atitudes, ações e decisões.

O cristianismo, segundo Nietzsche, com suas práticas religiosas, não foi capaz de conduzir o ser humano à maturidade. Antes o inseriu numa realidade decadente. “Em suma, o cristianismo contaminou o Ocidente com sua *décaden-*

ce, pois fez proliferar uma vontade de perecimento” (MARTON, 2016, p. 362). A religião não oferece ao ser humano a descoberta de suas potencialidades.

A decadência é a destruição, tanto do próprio indivíduo quanto da sociedade e cultura porque não proporciona referências sólidas para o crescimento e sentido da vida do homem. É um profundo processo de esgotamento que vai do indivíduo à sociedade e desta para aquele.

Esse processo de esgotamento foi provocado pela religião ao impor ao homem fatigantes obrigações, exigências, normas, preceitos, mandamentos a serem cumpridos. O homem, por sua vez, precisava sacrificar sua vida na realidade terrena para receber uma vida feliz no além-mundo, no mundo “metafísico”, como se tal mundo pudesse ter alguma realidade. “Assim, o além passou a servir como justificativa para a vida terrena conforme os preceitos morais do cristianismo. Essa obediência moral, contudo, teria conduzido quase toda a civilização ocidental à negação da vida terrena” (MARTON, 2016, p. 164).

A negação da vida na imanência tem sua origem na filosofia clássica, e de forma singular com o platonismo. Herdeiro dessa tradição, o cristianismo deixou de valorizar a realidade terrena concreta, e, conseqüentemente, passou a estimular o homem, situado em uma realidade certa, a buscar uma vida incerta. “Segundo Nietzsche, Platão errou ao descobrir um mundo além do sensível porque lhe faltou a coragem de enfrentar a realidade concreta” (ZILLES, 2019, p. 73).

Assim, tanto a filosofia platônica quanto o cristianismo, com suas pretensões de verdade na defesa de um mundo suprassensível, estavam segundo Nietzsche, cometendo um equívoco, pois permaneciam abandonando o que realmente é verdadeiro: a vida no mundo concreto. “Platonismo e cristianismo se unem numa idêntica e ilusória pretensão de dizer a Verdade e de algum modo dominá-la” (VALADIER, 2009, p. 300). Platão teria chegado a defender tal realidade metafísica porque não fora capaz de reconhecer a vitalidade que existe no próprio ser humano. Esse erro platônico foi seguido pela religião cristã e precisa ser corrigido. “É, portanto, somente após a morte da religião que é possível uma ressurreição do divino, segundo um aforismo póstumo” (VALADIER, 2009, p. 301).

À primeira vista parece que para Nietzsche a eliminação do erro religioso coincide com a eliminação da própria religião, já que esta não é capaz de oferecer dignidade à vida senão que apenas impõe sofrimento e dor. “Enfim, o sofrimento, a invidia e a sensação de impotência seriam os elementos a partir dos quais teria sido engendrada a revanche fictícia do cristianismo” (MARTON, 2016, p. 164). O homem precisa descobrir-se dentro de um mundo real como alguém livre e que tem força para realizar-se como tal neste mundo concreto. A religião, contrariamente, na visão de Nietzsche, foi capaz de eliminar da vida do homem o desejo de felicidade e realização.

Ao criticar a religião, Nietzsche está a reconhecer que o ser humano é marcado pela dimensão de finitude, mas que isso não elimina sua capacidade e potência de transformação do mundo em que se encontra inserido. Cabe ao

homem olhar o mundo terreno de forma positiva, sem ter que carregar o peso do pecado ou da culpa por algum suposto erro cometido nas origens e herdado por todos os homens. "Nietzsche é o grande defensor do finito, do mundano e do presente. Deve-se viver o aqui e agora do indivíduo e do instante histórico" (ESTRADA, 2003, p. 179).

Ao contrário da religião cristã que alimentava na vida do homem uma realidade transcendente, Nietzsche vai defender uma vida inserida na realidade terrena, uma vida que, por um lado, enfrente a dor, o sofrimento, a morte, e que, por outro lado, também aceite gozar de alegria, felicidade, liberdade e tudo que a realidade concreta tem a oferecer.

No entanto, é difícil afirmar se Nietzsche desejava mesmo eliminar a religião. Ele pertencia a uma família profundamente religiosa e era conhecido por citar as Escrituras constantemente em suas rodas de conversa. É mais provável que seu desejo fosse o de purificar a religião, de modo que ela realmente pudesse cumprir sua missão, defendendo a vida vivida num mundo concreto e aliviando o peso da existência do homem. No fundo, Nietzsche se pronuncia contra a visão metafísica que a religião reivindica e que, assim, transfere para o transcendente, para o além-mundo, para um mundo estranho, a possibilidade da realização do homem-no-seu-único-mundo real e concreto.

Considerando o fim da metafísica, também Habermas em nosso tempo propõe que abandonemos o mundo do além, do transcendente, e desçamos à terra do mundo imanente da vida e do cosmos. Disso trataremos sucintamente a seguir.

## 2. Jürgen Habermas

Até por volta da década de 1990, Habermas não tinha dado ao tema da religião um lugar relevante no seu discurso filosófico. Até então situava a religião fazia no âmbito privado, individual, de modo que esta não oferecia uma contribuição efetivamente relevante no âmbito da nova sociedade emergente.

No entanto, nos últimos anos, Habermas percebeu e tentou aprofundar a importância que a religião (ainda) tem na e para a sociedade no sentido de que ela pode sim oferecer à esfera pública orientações relevantes diante de várias questões, como "um *common sense* democraticamente esclarecido" (PINZANI, 2009, p. 121) que havia sido deixado de lado ou sendo abandonado pelo Estado.

Se por um lado a razão (instrumental) e o avanço científico produziram verdadeiras revoluções em vários setores da sociedade, como economia, tecnologia etc., por outro lado também causaram enormes danos no que toca ao convívio social e cultural. Segundo Habermas, a religião dispõe de meio de preservação de valores fundamentais, tais como o do sentido da vida. Daí a importância de dar voz à religião nos debates públicos. "A sociedade secular não pode renunciar ao importante recurso de criação de sentido representado pela religião" (PINZANI, 2009, p. 121).

Entretanto, a inclusão da “voz religiosa” no espaço público da comunicação não está isenta de alguns problemas. A religião, respectivamente o religioso, precisa ter clareza sobre seu discurso, suas afirmações, de modo que seus recursos/valores possam ir além daqueles que à religião pertencem, ou seja, o discurso não pode ficar restrito ao círculo dos seus fiéis integrantes. A contribuição da religião deve oferecer também algum sentido para aqueles que afirmam não ter alguma ligação religiosa. “A religião representa um importante recurso para a criação de sentido também para cidadãos que não creem ou possuem outras crenças” (PINZANI, 2009, p. 122).

Uma certa dificuldade no entendimento do discurso proferido por religiosos e por cidadãos seculares é previsível. Por isso diz Habermas que “em certas questões políticas, o discurso religioso pode possuir ‘conteúdos de verdade’ que deveriam, em seguida, ser traduzidos para uma linguagem secular acessível a todos” (PINZANI, 2009, p. 122). As fronteiras não devem ser motivo de impedimento no que aponta para crescimento da sociedade de forma consciente e com o seu devido sentido. Limites sempre haverá, mas não significa que não possam ser vencidos pela unidade. “Logo, o estabelecimento de fronteira controversa deve ser compreendido como uma tarefa cooperativa em que se exija dos dois lados aceitar também a perspectiva do outro” (HABERMAS, 2013, p. 16).

Para que as fronteiras sejam abertas é necessário que tanto a religião quanto o mundo ou sociedade secular tenham disposição para realizar uma autorreflexão, identificando e saindo de seus mundos impedidos de (outros) acesso. “A moral do igual respeito por cada um vale independentemente de qualquer tipo de contexto religioso” (HABERMAS, 2007, p. 239). Se a sociedade alimenta cada vez mais uma divisão entre religião e mundo secular, ela corre o risco de sua própria destruição. “A autoridade dos mandamentos divinos tem um eco na validade incondicional dos deveres morais que [os demais] não podem deixar de escutar” (HABERMAS, 2013, p. 17).

Habermas destaca que existe na religião a conservação de deveres morais que passam a ser elementos incondicionais para a construção de sentido da vida. A religião é guardiã de conteúdo ético que, se aprovado, ou seja, reconhecido na sua pretensão de verdade, enriquece a própria sociedade, crentes e não crentes.

Desde aí decorre também a crítica quando a religião permanece presa a um fundamentalismo que não contribui para a edificação do corpo social abrangente ou quando o Estado relega a religião ao status de instituição irracional e sem fundamento. “O atual fundamentalismo religioso que pode ser observado dentro e fora dos muros do cristianismo, confere inusitada atualidade, triste, à intenção daquela crítica da religião” (HABERMAS, 2007, p. 237). “Cidadãos religiosos e seculares devem, portanto, passar ‘por processos de aprendizagem complementares’” (PINZANI, 2009, p. 122). Para isso, passa a ser fundamental o reconhecimento de limites. “Não cabe à razão traçar limites à religião, já que a experiência religiosa indica à razão o espaço que ela não pode ultrapassar” (HABERMAS, 2007, p. 265).

É preciso que a religião possa adequar o seu discurso em uma linguagem acessível aos ouvintes, já nem todos eles participam ou têm conhecimento do

discurso religioso. "São eles [os religiosos] que têm de traduzir as suas convicções religiosas para uma linguagem secular antes de tentar, com seus argumentos, obter o consentimento das majorias" (HABERMAS, 2013, p. 15). Habermas afirma que "nas sociedades modernas, as religiões não podem se movimentar num universo fechado, regido somente à luz de suas respectivas verdades, tidas como absolutas" (OLIVEIRA, 2009, p. 64).

É aqui que surge um problema para o qual Habermas não pode dar uma resposta satisfatória. Trata-se do fundamento metafísico da religião. Numa sociedade pós-metafísica, onde as ciências ocupam os diferentes campos do saber, caberá à filosofia ocupar-se do mundo da vida humano, assumir uma função mediadora entre as teorias científicas e o mundo cotidiano das pessoas, traduzir os discursos religiosos em linguagem compreensível, favorecer a interação dos sujeitos falantes na e para construção da sociedade. Dos vários aspectos ou dimensões da religião se ocupam as Ciências da Religião.

As grandes religiões possuem uma visão de totalidade do mundo a partir da qual o que Habermas chama "mundo da vida" é situado e compreendido. O pensamento pós-metafísico, diz Habermas, trabalha com um conceito de mundo diferente da tradição metafísica. O todo do irrestrito da totalidade do mundo (metafísica) é substituído pelo mundo vivido das práticas cotidianas, o que significa uma restrição temática radical da filosofia. (OLIVEIRA, 2019, p. 242). A razão é concebida agora como uma forma de justificação pública e a tarefa da filosofia é reconstruir as condições universais do entendimento mútuo. (Ibid., p. 243).

A abordagem filosófica de Habermas está sempre circunscrita às práticas do mundo vivido. Mesmo que afirme haver o mundo objetivo como totalidade dos objetos (entes objetivos), a esfera do mundo da vida, como horizonte transcendental, nunca é ultrapassada. O mundo objetivo está restrito ao mundo vivido e é relativo a ele. Habermas introduziu, pois, uma distinção entre o mundo natural (objetivo) e o mundo da vida, mas o fez sem oferecer uma explicação adequada da relação entre esses dois polos distintos ou de sua unidade. (PUNTEL, 2013, p. 214).

Assim, entre a dimensão do intersubjetivo (mundo da vida) e a dimensão da realidade (mundo objetivo) permanece um abismo semelhante àquele que encontramos na filosofia transcendental de Kant entre o sujeito cognoscente e a "coisa-em-si". Segundo Puntel, o que Habermas chama "destranscendentalização" do sujeito, que agora desce à terra da práxis comunicativa cotidiana, não resolve o problema. Para resolvê-lo teria que tomar o mundo natural e o mundo da vida como (as) duas subdimensões de uma dimensão universal e compreensiva: (o) Mundo (com maiúscula) (PUNTEL, 2013, p. 215).

Retomando o tema da religião, Habermas diz que esta é ainda indispensável na vida cotidiana para normalizar a comunicação com o extracotidiano, que (ainda?) não desapareceu, e então sublinha que é preciso traduzir o conteúdo semântico da religião no discurso racional moderno, ou seja, no discurso pós-metafísico. Ora, como observou Puntel (2013, p. 217-219), o discurso moderno pós-metafísico proposto por Habermas é extremamente restrito, pois é deter-

minado pela racionalidade comunicativa, que, como tal, não é adequada para traduzir a linguagem religiosa. Como seria, por exemplo, a tradução da palavra "Deus"?

### 3. Habermas e sua leitura de Nietzsche

Em sua obra "O discurso filosófico da modernidade", Habermas discute os aspectos estruturantes do pensamento moderno colocando a filosofia nietzschiana como "ponto de viragem" ou como uma espécie de ruptura entre o moderno e o pós-moderno. Habermas observa que a era moderna gira primordialmente sob o signo da razão e da liberdade subjetiva.

Com efeito, a partir da Aufklärung fora quebrada a dependência do espírito religioso que vigorou durante toda a Idade Média, as forças religiosas foram debilitadas, e um novo processo começava a tomar corpo. Kant havia anunciado com otimismo a "saída do homem da situação de menoridade", e reclamado do homem ilustrado a "coragem de fazer uso do próprio entendimento" - *sapere aude!* ("Was ist Aufklärung?", 1784). Hegel, por sua vez, apresentava ao mundo o *Espírito Absoluto* afirmando que o racional é real e o real é racional (Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften – 1817) e que a história da filosofia se tornava a chave da filosofia da história. (HABERMAS, 1998, p. 132).

Habermas observa que Nietzsche foi incansável ao fazer notar que a consciência moderna estava deformada pelo historicismo; que o homem moderno dotado de conhecimento histórico perdera a *força plástica*, ou seja, a sua capacidade de se autoafirmar, aquele poder ativo que expande e que é capaz de criar e de restabelecer o que já foi perdido; e que percorrendo um caminho equivocado, as ciências do espírito ficaram presas a um ideal de objetividade que não condizem com o real: "elas neutralizaram os padrões necessários à vida e difundem um relativismo paralisante". (HABERMAS, 1998, p. 91).

Ao adentrar no discurso da Modernidade, continua Habermas, Nietzsche acaba por alterar radicalmente aquilo que a ela antes pertencia como argumento: a razão. Para Nietzsche, a Modernidade é incapaz de resgatar o valor e a ação perdida pelo homem. Por isso, a nova razão intuída e proclamada por Nietzsche - como a encontramos por exemplo em sua obra "O nascimento da Tragédia" -, chama-se *vontade de potência*. Para Habermas, o pensamento de Nietzsche configura uma teoria da vontade de poder. (HABERMAS, 1998, p. 124).

Habermas escreve que Nietzsche anuncia um deus que está por vir, um deus que a muito fora esquecido: Dionísio. Em seu lugar o homem colocou Apolo, o deus da perfeição, da razão... (HABERMAS, 1998, p. 98). Nesse sentido, Nietzsche "profetiza" o futuro dionísico. O caminho a ser trilhado é o da arte, o da ação artística do criar que permite ao homem romper as fronteiras do seu próprio limite. A vida se encontra por trás da arte, e o belo é o estimulante da vontade de poder. (LIMA, 2013, p. 232).

Habermas questiona a originalidade nietzschiana no que concerne à sua consideração dionisíaca da história porque, ao que lhe parece, o culto a Dioní-

sio na Modernidade teve seu auge no primeiro romantismo, como revelam as comparações entre Dionísio e Jesus Cristo feitas por pensadores como Hölderlin, Novalis e Schelling (LIMA, 2013, p. 232).

A crítica radical à razão paga um preço elevado pela sua despedida da Modernidade. "Nietzsche tinha dirigido o olhar dos seus sucessores tão insistentemente para os fenômenos do extracotidiano que este olhar desliza, desdenhoso, por sobre a práxis cotidiana como algo meramente derivado ou inautêntico". (HABERMAS, 1998, p. 311).

Em todo caso, para Habermas, o paradigma da filosofia da consciência encontra-se esgotado e os sintomas desse esgotamento devem dissolver-se na transição para o paradigma da compreensão, ou ainda melhor, da intercompreensão. A atitude de participantes numa interação linguisticamente mediada permite uma *outra* relação do sujeito consigo próprio, diferente daquela atitude simplesmente objetivante que um observador assume em relação a entidades no mundo (exterior). "O paradigma do conhecimento de objetos tem de ser substituído pelo paradigma da compreensão mútua entre sujeitos capazes de falar e de agir". (HABERMAS, 1998, p. 266-277).

Essa mudança de paradigma da razão centrada no sujeito para a razão comunicacional (intersubjetiva) pode também, segundo Habermas, encorajar a voltar a admitir o contradiscurso que desde o início acompanha a Modernidade, e que tem em Nietzsche uma referência incontestável situando-o no seu fim. O que deve ficar claro é que "o purismo da razão pura não ressuscita na razão comunicativa". (HABERMAS, 1998, p. 281).

#### **4. Mas, o que se entende por "religião"?**

Se a filosofia deve assumir a função mediadora, de intérprete e mesmo tradutora do conteúdo semântico da religião no espaço público, então o filósofo da razão comunicativa deve antes se perguntar por aquela estrutura fundamental da religião que torna possível a compreensão de seu conteúdo, de sua mensagem, de seu discurso, afinal essa "tradução" não deveria, por princípio, ficar restrita ao conteúdo religioso cristão ocidental.

De acordo com Raimon Panikkar, existe em toda cultura algo que se poderia denominar o *predicado humano*, ou seja, a consciência que o homem dessa cultura tem de sua situação no mundo. Panikkar propõe chamarmos essa situação de *x*, ou seja, o enigma do homem tal como se vê a si mesmo, o que acredita ser, coletiva ou individualmente, isoladamente ou como parte de uma realidade maior, etc. Existe também um término ideal ou fim dessa existência humana que podemos chamar de *y*, isto é, o que o homem crê realmente que seja, que deva ser ou que será esse *y*. Em terceiro lugar existe o convencimento de que *x* é distinto de *y*, e que existe um caminho ou relação entre um e outro. Este caminho que leva de *x* a *y* é o que se chama "religião" (PANIKKAR, 2016, p. 236).

As religiões reveladas, como o Cristianismo, sublinham a importância de *y* inclusive para se compreender *x*, enquanto outras religiões mais imanentes ou

mais "racionais" sublinham a dependência de  $y$  à realidade de  $x$ . Em todo caso, religião é o que o homem crê que satisfaz a função de levá-los de  $x$ , sua condição humana tal como eles a veem, a  $y$ , à finalidade ou o fim de sua existência, quer seja chamado de ressurreição, libertação, salvação, sociedade perfeita, paraíso, céu, vida eterna, iluminação, nirvana, ou mesmo o "nada" (que como tal é distinto do que no momento se é) (PANIKKAR, 2016, p. 236).

A relação entre cultura e religião merece ser mencionada neste contexto porque é comumente um tema tratado superficialmente. Em primeiro lugar é preciso dizer que a religião é um fato cultural. Mesmo no seio da ortodoxia mais pura de uma religião diretamente revelada do alto, tal religião não teria sentido se a linguagem divina não fosse igualmente uma linguagem inteligível aos homens de seu tempo; significa dizer: é um fato cultural (PANIKKAR, 2016, p. 238).

Em segundo lugar também é preciso lembrar que a cultura é um fato religioso, pois toda cultura tem a pretensão de ser algo mais que um conjunto de técnicas para se conseguir fins. Não só é o homem o sujeito tanto da cultura como da religião, senão que também cultura e religião perseguem o mesmo fim, a saber, tornar possível a perfeição/realização do ser humano (PANIKKAR, 2016, p. 238).

Em terceiro lugar, Panikkar sublinha que a cultura oferece à religião sua linguagem, e a religião oferece à cultura seu conteúdo último. As doutrinas religiosas são dependentes da situação cultural em que se hão formulado. Mas, ao mesmo tempo, a cultura humana não é senão a cristalização dos esforços realizados pelo homem para alcançar seu fim último e os fins intermediários. Deste modo, a crise da consciência religiosa da humanidade é parte e ao mesmo tempo causa da crise cultural atual (PANIKKAR, 2016, p. 237-238).

Uma cultura pós-metafísica se entende, pois, como aquela que abandonou a sua pretensão de oferecer um fim último ao homem e investiu seu potencial em inumeráveis fins intermediários. Assim a crise da cultura reflete na crise da religião, pois esta era quem oferecia àquela o seu conteúdo último; e a crise da religião reflete na crise da cultura, porque esta já não é mais capaz de resolver seus próprios problemas num emaranhado de fins particulares, setoriais ou mesmo liquefeitos (PANIKKAR, 2016, p. 238).

Em suma, resume Panikkar sua compreensão de religião nos seguintes termos:

Eu considero como religião não só o que circula sob este rótulo, mas tudo o que aspira a desempenhar a função que se diz realizar a religião *strictu senso*. Nesse sentido mais amplo, todo conjunto de ferramentas que visa levar o homem até o fim de sua vida, entretanto concebido este fim, pode ser considerado religião. (PANIKKAR, 2007, p. 444).

## 5. Filosofia Estrutural-Sistemática: uma crítica a Habermas

Em primeiro lugar é mister esclarecer aqui o que se entende por “Filosofia Estrutural-Sistemática”. Elaborada por L. Puntel, trata-se de um programa filosófico de grande envergadura em cujo centro está a apresentação de um quadro referencial teórico (Theorierahmen / Linguistic Framework), ou seja, os componentes fundamentais de uma teoria para uma filosofia *sistemática*. Não se trata de um sistema filosófico, mas concentra-se no caráter sistemático da filosofia, ou seja, na universalidade ou integralidade da temática filosófica. O qualificativo “estrutural” designa essa filosofia sistemática como teoria das *estruturas* mais universais do universo do discurso ilimitado, ou seja, de tudo o que é dado à teoria filosófica (PUNTEL, 2008, p. 33; 104).

A Filosofia Estrutural-Sistemática se compreende, portanto, como uma atividade eminentemente *teórica*. A teoria filosófica possui uma dimensão expositiva. Ela visa expor o mundo/realidade. A exposição como teoria constitui a dimensão da expressabilidade do mundo (PUNTEL, 2008, p. 100). Suas sentenças teóricas são declarativas e, como tais, levantam a pretensão de verdade. Puntel observa que as sentenças teóricas são regidas pelo *operador teórico universal* de verdade (“é o caso que...”). Quando se trata de sentenças práticas ou estéticas, os operadores são, respectivamente, o prático e o estético, que não têm a abrangência universal que tem o teórico (PUNTEL, 2013, p. 187-188).

Embora Puntel faça algumas referências, quase sempre críticas, a Habermas em diferentes partes de suas obras, concentrou-as sobremaneira no artigo denominado “O pensamento pós-metafísico de Habermas: uma crítica” (REVISTA SÍNTES, v.40, n.127, 2013). Iniciando pelo sentido que Habermas confere à palavra ‘metafísica’ e ao seu próprio pensamento *pós-metafísico*, constata que Habermas praticamente identifica “metafísica” com a filosofia moderna da subjetividade e da consciência, o que não faz jus à rica história da metafísica pré-moderna (PUNTEL, 2013, p. 176-177).

O pensamento de Habermas está baseado no princípio metodológico da razão e racionalidade comunicativa, de modo que tal pensamento se articula em sentenças regidas por um operador teórico *restrito*, a saber, o operador “desde a perspectiva da razão/racionalidade comunicativa é o caso que...” (PUNTEL, 2013, p. 188). Ao circunscrever ao mundo das práticas cotidianas intersubjetivas o seu discurso “pós-metafísico”, Habermas não consegue avançar até o fim na abordagem do tema “religião” porque não pode destituir a religião, o discurso religioso, de seu fundamento metafísico.

Se até a relação que Habermas estabelece entre mundo da vida e mundo natural (cosmos = totalidade dos objetos) é confusa e problemática, mais ainda o seria colocar o tema “Deus” da religião sem antes ter apresentado uma concepção do todo da realidade, do Mundo (com maiúscula) como a dimensão abrangente e primordial da realidade na qual o homem (mundo da vida), o cosmos (mundo físico), Deus/ religião (mundo religioso/divino) pudessem então ser tomados como subdimensões ou mundos (com minúscula).

A Filosofia Estrutural-Sistemática, com seu quadro referencial teórico abrangente, oferece a possibilidade de articular os grandes temas da filosofia. Ela reclama, porém, para início de conversa, a absoluta prioridade da teoria sobre a prática/práxis e uma reformulação semântica da linguagem filosófica. Como teoria, a linguagem filosófica tem como função principal a *exposição* da realidade, o dizer como são as coisas. Assim, a primeira finalidade de uma *teoria* é a de ser verdadeira, não a de buscar consenso entre o maior número de pessoas pela via da formulação do melhor argumento. Com efeito, se a “situação discursiva ideal” é aquela em que os argumentos e as provas são estruturados de tal modo que todo falante competente e racional chegaria ou deveria chegar ao mesmo resultado, então ao estabelecer os critérios para aquilo que se chama de “melhor argumento” termina-se por tornar os próprios “falantes” ou “sujeitos” supérfluos (PUNTEL, 2008, p. 152).

## Conclusão

Com relação a Nietzsche, vimos que Habermas o destaca como um representante do contradiscurso da racionalidade moderna e sua centralidade no sujeito cognoscente. Observa ainda que tanto Nietzsche quanto os seus sucessores não haviam realmente transposto ainda o horizonte da subjetividade, ou seja, a crítica à subjetividade que fizeram era uma autocrítica que estava em última instância circunscrita ao mesmo horizonte da subjetividade. Eles não haviam operado a passagem do paradigma da consciência (subjetivo) para o paradigma da intercompreensão (intersubjetivo) surgido com a virada linguística.

Enquanto para Nietzsche estava claro que a religião (cristianismo) era um grande empecilho no processo emancipativo do homem, Habermas, sobretudo nas últimas décadas, passou a considerar a importância da presença da religião, respectivamente, do discurso religioso (especialmente o ético) no debate público. Dado a possível estranheza do discurso religioso em termos de compreensão por parte de seculares, não-religiosos ou religiosos de outras religiões, Habermas sugere *traduzir* seu conteúdo semântico racionalmente, tornando-o inteligível à toda comunidade. E a filosofia é, segundo Habermas, a que estaria mais apta a realizar essa tradução.

A fim de nos aproximarmos do desafio levantado por Habermas em termos de traduzir o conteúdo religioso filosoficamente, mencionamos a compreensão de religião de Panikkar. Com ele percebemos que antes mesmo de se adentrar em discussões sobre conteúdos religiosos específicos ou dogmáticos é preciso ter presente a tríplice estrutura fundamental da religião ( $x \rightarrow y$ ): o caminho ( $\rightarrow$ ) que conduz  $x$  (homem) a  $y$  (fim/finalidade). Além disso, ficou claro a relação especial que existe entre religião e cultura, de modo que crise da cultura e crise da religião caminham juntas.

Por fim, com Puntel e sua Filosofia Estrutural-Sistemática apontamos alguns limites no quadro referencial adotado por Habermas que é o da razão comunicativa circunscrito ao mundo da vida. Vimos que falta a Habermas aquela dimensão abrangente e primordial que pode ser denominada de *Mundo*, na qual

o mundo da vida (humano), o mundo cosmos (totalidade dos entes objetivos existentes) e a visão religiosa (mundo divino/Deus) podem, então, ser abordadas adequadamente como subdimensões daquela dimensão primordial. Mas isso supõe, para além da ontologia (ciência do ente enquanto ente), a elaboração de uma teoria do Ser como tal e como um todo, e, portanto, uma metafísica que Habermas, com seu pensamento pós-metafísico, não pode admitir.

## Referências

ESTRADA, Antonio Juan. *Deus nas tradições filosóficas: Da morte de Deus à crise do sujeito*. Vol. II. São Paulo: Paulus, 2003.

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

HABERMAS, Jürgen. *Fé e Saber*. São Paulo: Unesp, 2013.

HABERMAS, Jürgen. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. Lisboa: Dom Quixote, 1998.

LIMA, Márcio José. *O Nietzsche de Habermas*. Uma breve consideração acerca do quarto capítulo de "O discurso filosófico da Modernidade". In: *Griot – Revista de Filosofia*, v.8, n.2 (dez. 2013), p. 226-238. Disponível em: <https://www3.ufrb.edu.br/seer/index.php/griot/article/view/558/277>. Acesso em: 02 jul. 2020.

MARTON, Scarlett. *Dicionário Nietzsche*. São Paulo: Loyola, 2016. (Coleção Sendas & Veredas).

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

OLIVEIRA, Juliano Cordeiro da Costa. *Jürgen Habermas e o pensamento pós-metafísico*. *Revista de Humanidades*, Fortaleza, v.24, n.1, 2009, p. 60-73.

OLIVEIRA, Manfredo A. *A metafísica do Ser primordial*. L. B. Puntel e o desafio de repensar a metafísica hoje. São Paulo: Loyola, 2019.

OLIVEIRA, Manfredo A. *A religião na sociedade urbana e pluralista*. São Paulo: Paulus, 2013. (Coleção Temas de Atualidade).

PANIKKAR, Raimon. *Mito, Fe y Hermenéutica*. Barcelona: Herder, 2007.

PANIKKAR, Raimon. *Religión y Religiones*. Em: *Obras Completas II*. Barcelona: Herder, 2016.

PINZANI, Alessandro. *Habermas*. Porto Alegre: Artmed, 2009.

PUNTEL, Lorenz. *O pensamento Pós-Metafísico de Habermas: uma crítica*. Sínte-

se – Rev. de Filosofia, Belo Horizonte, v.40, n.127, 2013, p. 173-223.

PUNTEL, Lorenz. *Estrutura e Ser*. Um quadro referencial teórico para uma filosofia sistemática. São Leopoldo: Unisinos, 2008.

RICARD, Marie-Andrée. *A morte de Deus e a nova destinação do homem segundo Nietzsche*. In: LANGLOIS, L. e ZARKA, Y.C. (org.) *Os Filósofos e a Questão de Deus*. São Paulo: Loyola, 2009. p. 275-291.

SOUSA, Mauro A. *Religião em Nietzsche: "eu acreditaria somente num Deus que soubesse dançar"*. São Paulo: Paulus, 2015.

VALADIER, Paul. *O divino após a morte de Deus segundo Nietzsche*. In: LANGLOIS, L. e ZARKA, Y.C. (org.) *Os Filósofos e a Questão de Deus*. São Paulo: Loyola, 2009. p. 293-306.

ZILLES, Urbano. *Discurso sobre o fim da metafísica*. São Paulo: Paulus, 2019.