

Inspirações Religiosas da Filosofia

*Irio Vieira Coutinho Abreu Gomes**

Resumo: Habermas se defronta com a razão contemporânea ferida e impotente após toda crítica pós-moderna. Uma das principais consequências dessa avaliação foi a inviabilidade da filosofia moral nos fazendo relativizar suas questões. Na tentativa de assegurar uma moral universal, Habermas defende a articulação dos conteúdos vindos das tradições religiosas pela filosofia. Defende que as religiões bíblicas trouxeram para a filosofia temas que são basilares do pensamento moderno. Nessa direção, a religião figura como uma das protagonistas da própria história da razão, e seu esquecimento por parte da filosofia, torna defensável a tese da consequente diminuição de sua capacidade de promoção conceitual. Esse trabalho tematiza a contribuição da religião à filosofia na perspectiva de Habermas. Nele objetivamos mostrar que, ao longo da história da filosofia, muitos foram os momentos em que as intuições religiosas fomentaram conceitos filosóficos indispensáveis à compreensão de nós mesmos e de nossas relações em comunidade. Tendo por metodologia a análise dos textos do Habermas e de comentadores seus sobre a religião, concluiremos que um diálogo revigorado e reatualizado com ela traria novo vigor ao labor filosófico.

Palavras-Chave: Diálogo. Habermas. Religião. Filosofia.

1. Introdução

Habermas tem pela frente o desafio de revitalizar uma racionalidade que se tornou tímida após toda crítica feita pelos herdeiros de Nietzsche, a saber, os filósofos pós-modernos.

Se a modernidade foi construída sob o signo da confiança idolátrica na razão, a pós-modernidade é a constatação de que a idolatria é o caminho do erro. A razão enquanto “obra de nossas mãos” tornou-se razão técnica cuja eficácia é incontestável para problemas relativos a objetos que se submetem ao cálculo e à medida, mas incompetente em assuntos humanísticos. Se a natureza é constituída pelos objetos da ciência da natureza, as humanidades abordam a cultura que não se enquadra nos padrões predefinidos pela ciência; é impossível um conceito de cultura segundo os cânones da cientificidade. O exclusivismo da ciência no campo de batalha das narrativas “verdadeiras”, nos fez desistir de uma ideia de episteme que nos elevasse acima das meras opiniões de igual gravidade no campo dos conceitos não científicos. Dessa forma, as tentativas da filosofia prática sempre acabam por esbarrar no niilismo característico de uma razão que simplesmente cansou.

Nesse trabalho abordo como Habermas encontra na religião uma oportunidade de reanimação da razão. Primeiramente falo sobre a antiga relação entre religião e razão, depois de como a filosofia em geral se revitaliza em presença da religião e termino analisando a problemática da moral.

* Doutor em Filosofia. Professor da UEPB. iriocoutinho@gmail.com.

2. Antiga relação entre Razão e Religião

Ante a realidade da impotência da razão pura contemporânea, ferida pelo relativismo e carente de alguma cosmovisão unificadora, se impõe a pergunta de se é viável ainda alguma relação entre verdade e justiça ou possibilidade de uma moral universalista. Habermas só encontra alguma saída na teologia quando do trabalho da teologia política a partir da tradição bíblica. O próprio Habermas se reconhece como herdeiro e reformador do messianismo judaico próprio dos fundadores da Escola de Frankfurt cuja obra fora “profundamente influenciada e guiada pela de Ernst Bloch, George Lukács, mas também pela de Franz Rosenzweig e Martin Buber” (MENDIETA, 2001, p.15).

A antiga aliança entre razão e fé tem seu proveito registrado na história da filosofia e da teologia. Já com Fílon de Alexandria a fé hebraica se encontrava com os modelos da metafísica platônica. Também o logos na mística cristã e o humanismo italiano se verteram em nominalismo e na *mathesis universalis* da modernidade (cf. HABERMAS, 1999, p.80). Muito conhecida é a contribuição de matriz teísta para o pensamento filosófico de tradição aristotélico – platônica. Habermas chama a atenção para o suporte bíblico também ao antiplatonismo (individualismo, romantismo, existencialismo, nominalismo, empirismo, materialismo histórico) que pode ser entendido a partir da interconexão entre razão e memória na teologia de Metz e na soteriologia mesma. Essas filosofias figuram como possibilidades de reassumir virtualmente a herança salvacionista das religiões. Com elas geram-se na filosofia ideias práticas que não poderiam ser possibilitadas apenas pelas estruturas filosóficas de então.

Foi por conta da introdução do pensamento oriundo da tradição judaico-cristã na filosofia grega que se oportunizou a modernização da razão que se tornara “ao mesmo tempo comunicativa e historicamente situada” (HABERMAS, 1999, p.93). O idealismo alemão carece da história da salvação com seu Deus criador para seu conceito de Absoluto, também Kant só foi possível após o escrutínio dos conteúdos do cristianismo e sua afinidade com a razão (c.f. HABERMAS, 2001, p.88-89). Eduardo Mendieta em entrevista com Habermas contextualiza uma pergunta mostrando o cristianismo permeando a filosofia:

desde Jacob Böhme e Mestre Eckhart passando por Martin Lutero, Kant, Hegel, Marx e, finalmente, Heidegger, Löwith, Block, Adorno, Horkheimer e, por suposto, Benjamim, quase se poderia dizer que o cristianismo tem sobrevivido em meio à filosofia alemã (MENDIETA, 2001, p.193).

Mesmo a filosofia política que busca uma descentralização ideológica e constrói o multiculturalismo, não pode ser entendida em sua gênese e em seus desenvolvimentos sem os conceitos de pólis dos gregos e de aliança dos hebreus.

3. Religião revitaliza a Filosofia

Para a sorte da religião, não é o Estado que busca uma aliança com ela, mas a razão, pelo menos da maneira como Habermas a concebe. Ele fala de uma carência da razão que é explicada por Brieskorn (2010, p.26) do seguinte modo: “A questão é se a razão perdeu algo que deseja e, de fato, deve recobrar, ou se ela está se desenvolvendo em direção a uma complementação que nunca conheceu e na qual quer amadurecer”. Não há qualquer sinal na filosofia contemporânea que indique a filosofia se dirigindo a algo estranho a ela mesma, na verdade a filosofia parece sem qualquer direção. Destarte, a tese de Habermas é mais bem representada pela primeira alternativa. Então, o que perdeu a razão? Resposta: a fé. Falo no sentido de que perdeu aquelas intuições religiosas que tanto contribuíram para sua formação. O cristianismo promoveu uma real revolução cultural no ocidente, que só pode ser sociologicamente entendida ao atentarmos para:

as formas da consciência moderna, do direito abstrato, a ciência moderna, a arte autônoma, [e notarmos que] não se teriam desenvolvido sem as formas organizativas do cristianismo helenizado e da Igreja romana, sem as universidades, mosteiros e catedrais (HABERMAS, 2001, p.184).

O Deus único e criador do monoteísmo representa um rompimento com qualquer mitologia de então, nos apresentando uma narrativa completamente divergente. No monoteísmo o homem adquire uma referência extramundana e constrói uma moral a partir da palavra de Deus; isso quer dizer que, o ponto de vista da moral é verdadeiro para todos, por ser o ponto de vista de Deus. No mundo monoteísta a natureza é criada por Deus para que o homem a governe com “justiça e santidade” (BÍBLIA, Sabedoria, 9.3), não sendo ela, em si mesma, mas só enquanto criatura divina, sagrada. Isso acaba por tornar possível o entendimento de que a natureza não era regida por criaturas sobrenaturais, mas por leis definidas pelo criador. Essa ideia põe a natureza diante de nós como algo possível de ser decifrado por nós e não mais como enigma. Enquanto seres semelhantes a Deus, somos capazes (até certo ponto) de entender os desígnios do criador para a natureza buscando as leis que regem essa mesma natureza. Desse modo, o cristianismo nos traz duas perspectivas; a científica e a moral universal:

Dessa maneira se abre bidimensionalmente o acesso à penetração racional do mundo: a racionalização cognitiva de uma natureza objetiva em seu conjunto e a racionalização

em termos sócio-cognitivos da totalidade das relações interpessoais reguladas moralmente (HABERMAS, 2001, p.184).

Dependendo de como encaremos a razão a perda poderá ser sentida de uma maneira maior ou menor. Vejamos o caso da ciência positiva, a mesma se deu através de um processo possibilitado pela transposição de ideias originariamente religiosas para o âmbito da pesquisa empírica ainda na Idade Média. Isso é notado no comentário de Cassirer em 1906 no tocante ao nascimento da ciência, cujas condições são dadas a partir do:

efeito conjunto de ‘diversos poderes e forças da cultura do espírito’ os distintos sistemas filosóficos deveriam ter sempre presentes as ‘correntes e forças da cultura do espírito em geral’...[Cassirer desenvolve] a tese de que uma nova autocompreensão ética e um novo sentimento dinâmico de mundo têm sido os motivos decisivos para a compreensão da natureza e da física moderna (HABERMAS, 1999, p.15-16).

Concluída essa marcha, a ciência empírica passou a se desenvolver por si mesma, não mais necessitando do referido apoio. Por outro lado, se falamos da razão prática e da nossa atual incapacidade de ir além de um acordo débil para o sustento de nossas sociedades unidas, a derrota da razão é patente. A tentação de separação se amplia na proporção direta do aumento de privação de acesso a itens de consumo básico por parte da população, o aumento da humilhação dos menos favorecidos gera o ensaio de saída de cena dos mais abastados: por que devo permanecer com ele? Por que devo mudar meu estilo de vida? Valores? Qual o valor dos valores? (Nietzsche). Os menos favorecidos não tem a companhia dos mais favorecidos em seu drama, e a razão parece tímida para exigir a união entre eles quando a única possibilidade para tanto é o abrir mão daquilo que é meu. A linguagem racional analítica sufocada pelo niilismo além de impotente é estranha à força ilocucionária indispensável “para uma fundamentação da esperança a que só se pode dar fôlego na linguagem religiosa” (HABERMAS, 2001, p.106).

O cristianismo não pode ser visto apenas como um precursor ou catalizador das formas modernas de consciência e convivência social, mas contém em si, as razões e motivações para tanto:

O universalismo igualitário, de onde procede as ideias de liberdade e convivência solidária, assim como as de forma de vida autônoma e emancipada, moral da consciência individual, direitos humanos e democracia, é diretamente uma herança da ética judaica da justiça e da ética cristã do amor. Inalterada em substância, essa herança tem sido assimilada uma e outra vez de maneira crítica e interpretada de novo. Qualquer outra coisa seria palavraria pós-moderna (HABERMAS, 2001, p.185)

Não é que Habermas busque a instrumentalização da religião para fins de fomento à filosofia moral, afinal, não reduz a religião a um moralismo; por outro lado defende o reconhecimento de que nossa própria racionalidade está permeada de religião, não é por outro motivo que a falência de uma é a falência da outra. Traçar uma fronteira rígida de distinção

entre razão secular e religiosa, como muitas vezes se tenta fazer, não é possível, dado que ambas possuem elementos trazidos da outra. Segundo Reder (2010, p.45):

Para Derrida, fé e razão, como formação intelectual, são intrinsecamente interdependentes. A fé, como tematização da transcendência ou experiência do outro, ganha acesso ao domínio da razão, e a fé - justamente por conta da ambivalência da religião - depende inerentemente da reflexão racional.

No âmbito social, na formação do cidadão em geral, o religioso e o secular estão implicados e um não pode ser reduzido ao outro. A ideia da superação e/ou substituição da religião pela filosofia iluminista, da superioridade da filosofia em relação à religião, o entendimento da religião como ilusão/engano, a esperança de que pela ciência ou pelo fim das desigualdades sociais via luta política nos livraríamos dela; não reverbera mais na imensa maioria dos autores contemporâneos, a não ser nos seguidores (religiosos?) desses antigos autores ou naqueles que querem ser esses pensadores (anacronismo) hoje.

Enquanto a linguagem religiosa levar consigo conteúdos semânticos inspiradores, ou seja, conteúdos semânticos que nos resultam imprescindíveis, que escapam (até o momento?) à capacidade de expressão da linguagem filosófica e que resistem a serem traduzidos a discursos racionais, a filosofia, inclusive em sua forma metafísica, nem poderá substituir nem eliminar a religião (HABERMAS, 2001, p.103)

Não seria aqui um ponto para se pensar que aquilo que chamamos razão, e que procuramos distinguir de tudo aquilo que não consideramos razão (como se ainda estivéssemos na modernidade de Kant), não é na verdade aquilo que nossa cultura situada na geografia e na história considera razoável? Pois, tudo o que consideramos racional, não é unicamente herança da razão técnica, mas também dos ensinamentos que a tradição da religião nos legou ao longo de milênios. Disso podemos afirmar que há uma racionalidade própria da religião. Mesmo a razão que nos capacita às obras de engenharia e medicina, recebeu da cosmovisão religiosa elementos sem os quais seu sucesso não seria possível, e isso indica que a razão científica também é devedora da razão religiosa. Chamamos de racionais as decisões que tomamos após reflexão ponderada concretizada em nossas ações e, se a forma dessa reflexão é filha da lógica grega quando buscamos cuidadosamente a coerência de nossos raciocínios em conformidade com nossas ações (o contrário disso fere o princípio de contradição comprometendo o procedimento racional); os conteúdos valorativos e sua hierarquização são frutos das múltiplas influências sociais que recebemos, dentre elas a religiosa.

Para Habermas, a atitude da moderna razão que virou as costas para a metafísica e a religião tem como consequência a impossibilidade de autocompreensão da razão moderna, dada a insuficiência explicativa do secularismo exclusivo, que em sua “pureza racionalista” é incapaz

de perceber a origem comum entre filosofia e religião na era axial, e entre mito e linguagem. Esses são elementos que habilitaram ao ser humano transcender o meramente sensível gerando as primeiras formas de conhecimento abstrato:

Cassirer quer explicar porque ao início da antropogênese, linguagem e mito surgiram originariamente 'do mesmo ato fundamental da elaboração espiritual, isto é, da concentração e elevação da simples intuição sensível' linguagem e mito são 'ramos distintos de um e mesmo impulso de conformação simbólica' (HABERMAS, 1999, p.20)

Mito e linguagem provém de um extrato comum. O mito se origina como uma descarga de tensão emocional, um espanto com a realidade que se apresenta, o mito nos faz envolver com ele numa relação existencial-emocional nos movendo no drama do desconhecido e condensando nossas primeiras impressões do significado do real como medos, incertezas, emoções, noções e vivências com o mundo natural. Ao encontrar-se com a linguagem a imagem mítica será articulada progressivamente objetificando-se sempre mais a fim de ser compreendida numa visão de conjunto.

4. Religião em cooperação com a Filosofia Moral

Da mesma forma que o mito municia a linguagem em suas proposições, a religião injeta ânimo à razão e à sociedade secular, ao alertá-la para o necessário incremento à solidariedade e justiça vitais às sociedades políticas. A religião é sensível à percepção de um passado ferido, trágico e doloroso que reclama por redenção, reparo, alívio. Isso implica num futuro repleto de passado moldando uma escatologia soteriológica. Não está aqui a gênese das ideias que almejam uma justiça salvadora que busca compensar, ainda que em parte, o dano causado ao cidadão lesado física ou psicologicamente? O modelo de um fim dos tempos salvador das religiões judaico-cristãs intima a filosofia a uma antecipação, sempre incompleta, dessa promessa na forma das muitas elaborações intelectuais da Filosofia Política e do Direito. Uma olhada na genealogia comum entre filosofia e religião pode nos fazer reavaliar as relações entre elas percebendo seu vínculo complementar, isso significa que:

elas se suplementam uma à outra e têm dependência mútua. As tradições religiosas constituem uma reserva onde se extrai uma razão que deseja aprender, e a razão secular tem a habilidade e a tarefa de traduzir os conteúdos das religiões tradicionais em sua própria linguagem (RICKEN, 2010, p.52).

Habermas faz isso em sua palestra quando da recepção do prêmio da associação de livreiros da Alemanha, argumentando a favor da proibição da manipulação genética de seres humanos. Faz sua defesa segundo Gênesis 1,27 que fala da semelhança entre o homem e Deus, donde a essência do homem está na liberdade a ele conferida por Deus. Isso significa que

podemos entender que a essência do homem não vem dele mesmo, mas de Deus, conseqüentemente, é proibido ao homem fazer-se criador, ou, moldar outro homem a seu critério.

Um teólogo como esse, convertido filosoficamente, seria algo como a denúncia de que ao realizar a manipulação genética a pessoa gerada teria sua essência natural adulterada, isso implica que de certa forma essa pessoa seria determinada por outrem sendo o princípio de igual liberdade maculado na origem, conseqüentemente, essa pessoa moldada geneticamente seria ferida em sua consciência de liberdade. É como se o acaso da minha constituição genética me livrasse de culpar alguém por atitudes minhas, essa aleatoriedade me livra do peso de condenar alguém pelo que sou, me livra do sentimento de autocomiseração não me permitindo abrir mão de minhas responsabilidades. Por exemplo, se sou gerado a partir dos genes de alguém que foi uma vez condenado pela lei à prisão, posso pensar que não cometeria as ações condenáveis que cometo se meu manipulador não me tivesse “feito”, que a culpa pelo que sou é dele e não minha. É bem verdade que alguém que não tivesse sido manipulado geneticamente, e tivesse entre seus progenitores um condenado pela lei poderia pensar que é um fora da lei por uma questão genética, mas isso é muito diferente daquele que foi manipulado. O manipulado seria um ressentido que sempre pensaria que não necessariamente estaria ali se aquela ação deliberada, calculada, orquestrada, não tivesse ocorrido. Ter sido criado por um método artificial, onde alguém propositadamente escolhe minhas características a seu bel prazer, ou por objetivos meramente científicos, ou porque tem certa concepção de melhoramento da raça humana, sempre trará a sensação de que sou algum tipo de coisa e que, enquanto tal, não sou livre. Enfim, se não fui criado pelo acaso, ou por Deus que nos cria livres, é quase mandatório pensar que não sou livre.

5. Conclusão

Quero terminar esse trabalho com a seguinte pergunta: por que um olhar renovado ao texto bíblico, ao modo de Habermas, é capaz de chamar a atenção das pessoas para a violação do princípio de solidariedade? Habermas aposta numa renovada construção intelectual que incrementaria nossos ideais de solidariedade e nos motivaria a exercê-la. A religião age em nós e nos move à formação de conceitos filosóficos quando faz com que nos questionemos acerca de dado acontecimento e nos exige uma resposta para nos defrontarmos com o episódio. Essa resposta pode vir da articulação filosófica originada daquela motivação religiosa.

Não há aqui qualquer tentativa de substituição da religião quando realizada a apropriação filosófica. Aquilo que é fornecido pela religião é estranho à filosofia e não poderia ser diferente. A filosofia é uma tarefa puramente intelectual, um exercício de investigação meramente racional acerca de um dado problema filosófico. Como poderia ela, para dar um exemplo, nos consolar da injustiça, da dor, da perda para a morte, da doença. Mesmo no campo exclusivamente intelectual a filosofia também não consegue responder à pergunta mais radical da ética, a saber, “por que temos de ser morais?”. Nesse último ponto, Habermas concorda com Horkheimer que é vão salvar um sentido incondicional sem Deus, aqui a filosofia se obscurece e são as luzes da religião que brilham.

Referências

BÍBLIA. Bíblia do Peregrino. São Paulo: Paulus, 2011.

BRIESKORN, Norbert. On the Attempt to Recall a Relationship. In: HABERMAS, Jürgen; et al.: An Awareness of What is Missing: Faith and Reason in a Post-Secular Age. Cambridge: Polity Press, 2010. páginas 24-35.

HABERMAS, Jürgen. La fuerza libertadora de la figuración simbólica. La herencia humanista de Ernst Cassirer y la biblioteca Warburg. In: HABERMAS, Jürgen: Fragmentos Filosófico-Teológicos: De la impresión sensible a la expresión simbólica. Madrid: Trotta, 1999. páginas 11-38.

_____. Um arquitecto com trazes de hermeneuta. El camino del filósofo Karl-Otto Apel. In: HABERMAS, Jürgen: Fragmentos Filosófico-Teológicos: De la impresión sensible a la expresión simbólica. Madrid: Trotta, 1999. páginas 77-88.

_____. Israel o Atenas: ¿a quien le pertenece la razón anamnética? Johann Baptist Metz y la unidad em la pluralidad multicultural. In: HABERMAS, Jürgen: Fragmentos Filosófico-Teológicos: De la impresión sensible a la expresión simbólica. Madrid: Trotta, 1999. páginas 89-100.

_____. Excurso: Transcendencia desde dentro, transcendencia hacia el más acá. In: HABERMAS, Jürgen: Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad. Madrid: Trotta, 2001. páginas 87-120.

MENDIETA, Eduardo e HABERMAS, Jürgen. Un diálogo sobre lo divino y lo humano. Entrevista de Jürgen Habermas a Eduardo Mendieta. In: HABERMAS, Jürgen: Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad. Madrid: Trotta, 2001. páginas 183-208.

MENDIETA, Eduardo. Introducción. La lingüistificación de lo sagrado como catalítico de la modernidad. In: HABERMAS, Jürgen: Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad. Madrid: Trotta, 2001. páginas 11-50.

REDER, Michael. How far Can Faith and Reason be distinguished? Remarks on Ethics and the Philosophy of Religion. In: HABERMAS, Jürgen; et al.: An Awareness of What is Missing: Faith and Reason in a Post-Secular Age. Cambridge: Polity Press, 2010. páginas 36 -50.

RICKEN, Friedo. Postmetaphysical Reason and Religion. In: HABERMAS, Jürgen; et al.: An Awareness of What is Missing: Faith and Reason in a Post-Secular Age. Cambridge: Polity Press, 2010. páginas 51 – 58.