



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

MAURÍCIO FERNANDES-PEROVANO

A RELIGIÃO E OS LIMITES DA TÉCNICA:
*Aproximações e distanciamentos a partir do pensamento de
Jürgen Habermas.*

VITÓRIA
2014

MAURÍCIO FERNANDES-PEROVANO

A RELIGIÃO E OS LIMITES DA TÉCNICA:
*Aproximações e distanciamentos a partir do pensamento de
Jürgen Habermas.*

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.
Orientador: Prof. Dr. José Pedro Luchi.

VITÓRIA
2014

Dados Internacionais de Catalogação-na-publicação (CIP)
(Biblioteca Central da Universidade Federal do Espírito Santo, ES, Brasil)

P453r Perovano, Maurício Fernandes, 1978-
A religião e os limites da técnica : aproximações e
distanciamentos a partir do pensamento de Jürgen Habermas /
Maurício Fernandes Perovano. – 2014.
117 f.

Orientador: José Pedro Luchi.
Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal
do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais.

1. Habermas, Jürgen, 1929-. 2. Filosofia e religião. 3.
Filosofia - Técnica. 4. Solidariedade. I. Luchi, José Pedro, 1955-.
II. Universidade Federal do Espírito Santo. Centro de Ciências
Humanas e Naturais. III. Título.

CDU: 101

MAURÍCIO FERNANDES PEROVANO

**A RELIGIÃO E OS LIMITES DA TÉCNICA:
APROXIMAÇÕES E DISTANCIAMENTOS A PARTIR DO PENSAMENTO
DE JÜRGEN HABERMAS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Aprovada em 23 de Maio de 2014

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof. Dr. José Pedro Luchi
Universidade Federal do Espírito Santo (UFES)
Orientador

Prof. Dr. Edebrando Cavaliere
Universidade Federal do Espírito Santo (UFES)

Prof. Dr. Agnaldo Cuoco Portugal
Universidade de Brasília (UNB)

AGRADECIMENTOS

B”H

À minha família, importantíssima neste período, por estar ao meu lado sempre!

Ao professor Dr. José Pedro Luchi pela atenção durante todo este período e amizade, tenha estas linhas como rebento de vossa dedicação!

A todos os professores do departamento de Filosofia do CCHN/UFES, importantes em minha formação acadêmica e também humana.

Ao professor Arthur e à Cláudia por facilitarem a vida dos mestrandos nas questões relativas aos documentos e pelas conversas durante as idas ao PPGFIL!

Ao Matheus por semear livros e pelas conversas regadas a muito café!

A todos os amigos e amigas desta minha trajetória no curso de Filosofia desde minha graduação!

À CAPES pelo apoio financeiro indispensável durante todo este período!

O conflito entre cosmovisões naturalistas e ortodoxias religiosas domina o cenário cultural de nossa época. De um lado, os avanços na área da biogenética, da robótica e das pesquisas sobre o cérebro configuram uma compreensão naturalista da pessoa, reificada, que penetra em todos os domínios da vida cotidiana. Tal tendência transmuta-se, quando atinge os arraiais da filosofia, em desafios que podem ser reunidos sob a designação de “naturalismo cientificista”. De outro lado, podemos constatar uma revitalização, inesperada, de tradições religiosas, bem como uma politização, a nível mundial, de comunidades de fé. Tal reavivamento de forças religiosas questiona, de modo fundamentalista, a autocompreensão pós-metafísica da modernidade ocidental, constituindo-se, desta forma, num desafio a uma crítica radical.

Jürgen Habermas

RESUMO

Religião e técnica, ainda que em momentos e pesos distintos na arquitetura do pensamento de Jürgen Habermas, acabam por se constituir como temas dialogais referenciais na obra de tal autor, a partir dos quais estrutura seu pensamento em um crescendo teórico que se estende desde seus primeiros ensaios até seus mais recentes escritos. O objetivo desta dissertação é, a partir de uma revisão bibliográfica, analisar as aproximações encetadas por Habermas acerca destes pólos dialogais explicitando movimentos e aportes teóricos elaborados em cada etapa. Propomo-nos a trabalhar em um primeiro momento o conceito de técnica explicitando a influência herdada da Escola de Frankfurt, bem como suas reconstruções e propostas aos impactos de uma razão instrumentalizada na sociedade. O ponto culminante da análise habermasiana acerca do conhecimento tecnocientífico será o delineamento dos limites ético-normativos de tais conhecimentos e ao mesmo tempo a exposição das patologias e insuficiências de uma razão estratégica, ou unicamente relacionada a fins, o que culmina com sua proposta de um “naturalismo mitigado”. A partir deste horizonte teórico trabalharemos o conceito de religião e sua importância no marco teórico hodierno de Habermas. Por fim, analisamos sua aproximação ao conceito de religião e a importância deste movimento na guinada interpretativa acerca desta, culminando com sua reposição no interior do pensamento de tal autor.

PALAVRAS-CHAVE: Técnica. Sociedade tecnológica. Razão instrumental. Religião. Sociedade “pós-secular”. Solidariedade.

ABSTRACT

Religion and technics, even with different impacts and moments in the architectonic of Jürgen Habermas's thought, end up constituting as referential dialogic themes in the work of this author, from which he structures his thought in a theoretic growing that extends from his early essays to his most recent writings. The objective of this dissertation is, from a literature review, to analyze the approaches performed by Habermas about these dialogical poles explaining movements and theoretical frameworks developed in each step. We propose to work at first the concept of technic explaining the influence inherited from Frankfurt School, as well as their reconstructions and proposals to the impacts of an instrumented reason in society. The culmination of Habermas' analysis about the techno-scientific knowledge will be the delineation of normative ethical limits of such a knowledge and at the same time exposing the pathologies and shortcomings of a strategic reason, or merely related-to-end, which culminates with his proposal of a "mitigated naturalism". From this theoretical horizon will work the concept of religion and its importance in today's theoretical framework of Habermas. Finally, we analyse his approach about the concept of religion and the importance of this movement in the lurch about this interpretative turn about this, culminating with his repositioning inside the thought of such author.

KEYWORDS : Technic. Technological society. Instrumental reason. Religion. "Post-secular" society. Solidarity .

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1 O CONCEITO DE TÉCNICA NO PENSAMENTO DE JÜRGEN HABERMAS	18
1.1 Para uma Filosofia da técnica	18
1.2 A Escola de Frankfurt e as primeiras abordagens de Habermas sobre a técnica	29
1.3 A técnica moderna e o futuro da natureza humana	38
1.4 Habermas e a biotecnologia	44
2 ENTRE UM NATURALISMO MITIGADO E UMA RELIGIÃO TRADUZIDA: O trajeto habermasiano em direção ao problema da religião	55
2.1 Agir comunicativo e as delimitações epistêmico-cognitivas entre o naturalismo e a religião	58
2.2 Razão instrumentalizada e autoinstrumentalização	64
2.3 Entre fé e saber: A articulação entre o conceito de tecnologia e a teoria da religião no pensamento de Habermas	71
3 RAZÃO CARENCIAL, SOCIEDADE “PÓS-SECULAR” E A GUINADA INTERPRETATIVA ACERCA DA RELIGIÃO	76
3.1 Uma aproximação ao conceito de religião no pensamento de Habermas	77
3.2 A linguistificação do sagrado	84
3.3 A guinada interpretativa acerca da religião no pensamento contemporâneo ..	86
3.4 O reposicionamento da religião no interior do pensamento de Habermas	87
3.5 Religião e esfera pública	92
3.6 Sociedade “pós-secular”	94
3.7 Religião, racionalização e a fragilidade da razão	99
3.8 Para uma compreensão da razão enquanto carencial	102

CONSIDERAÇÕES FINAIS	108
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	114

INTRODUÇÃO

Nossa época é caracteristicamente uma era da técnica, na qual a fusão entre o conhecimento científico e o agir técnico alargou as possibilidades materiais da sociedade contemporânea. Tal etapa no desenvolvimento material do Ocidente configura-se como ponto culminante onde a própria técnica se apresenta numa condição basilar enquanto ação humana; condição esta caracterizada por um movimento a partir do qual a própria técnica veio a espalhar-se por todos os âmbitos da vida dos indivíduos.

Uma etapa na qual a técnica já não se desvincula do conhecimento científico, da indústria, da saúde; em suma, de nenhum aspecto importante do cotidiano dos indivíduos; e a fusão entre tais esferas proporcionou uma condição basilar à técnica em nossa contemporaneidade, que já se reconhece como uma *sociedade tecnológica*, ou como uma *era da técnica*.

Vivemos uma época fortemente marcada por um enorme avanço do conhecimento tecnocientífico. Tal condição teve como ponto de partida a primeira metade do séc. XX, momento culminante na história da técnica e da humanidade a partir do qual aquela veio a atingir todos os âmbitos do existir e do agir humanos, instaurando assim, uma cultura fortemente marcada pelo avanço sem precedentes e em larga escala do aparato tecnocientífico.

Uma época em que desfrutamos de um sentimento de total supressão das necessidades, mas de modo paradoxalmente análogo, mergulhamos num universo de incertezas ante à expansão gradativa do ideal técnico. Deparamo-nos com graves problemas trazidos por tal avanço, que a velocidade em que se efetua não proporciona ao homem a possibilidade de estruturação de uma ética concernente a tal problemática.

Assistimos também ao retorno do religioso que, vencendo os limites impostos pelo objetivismo de uma razão *instrumentalizada*, irrompe de forma abrupta no cerne desta mesma sociedade tecnologicamente estruturada; e, contrariando o prognóstico

weberiano¹ acerca do processo de secularização - no qual a religião seria extinta mediante o processo de racionalização, esta apresenta-se como um fenômeno cada vez mais expressivo no interior das sociedades industriais.

Religião e técnica são temas referenciais no pensamento de Jürgen Habermas que, em momentos e impactos distintos, perpassam toda a arquitetura de sua obra. Desde seus ensaios ainda na década de 60 até seus mais recentes escritos podemos notar nitidamente uma recorrência à problemática em torno destes dois pólos dialogais, com os quais Habermas se propõe a articular sua construção intelectual, a saber: 1) propondo uma via de reconstrução do agir humano com base na comunicação e no entendimento, desarticulando assim o cientificismo exacerbado arraigado em uma razão instrumentalizada; e 2) mais recentemente, o reconhecimento da importância da religião e de seus contributos para o processo emancipatório no contexto de uma sociedade secular.

Este segundo aspecto do pensamento de Habermas se instaura a partir da proposta de articulação entre as imagens de mundo religiosas e seculares, estendendo-se de *Fé e saber* (2001) até as suas mais recentes reflexões (2007, 2010, 2012) nas quais contrapõe a uma racionalidade tecno-objetivista que desemboca no naturalismo das neurociências, uma apreciação da religião como fonte de recursos e elementos de solidariedade necessários em uma sociedade onde estes escasseiam, e tal escassez acaba insuflando patologias ao invés da possibilidade de emancipação aos indivíduos.

O fio condutor desta dissertação incidirá sobre momentos e marcos teóricos distintos nos quais Habermas aborda a problemática, condição tanto do fenômeno tecnológico quanto do fenômeno religioso na contemporaneidade, explicitando a trajetória de tal autor desde sua exposição dos limites ético-normativos das tecnociências até sua passagem para uma abordagem profícua acerca da religião.

¹ Segundo Weber a religião gradativamente iria perdendo força diante da onda reflexiva oriunda do processo de racionalização. Ao processo de modernização se seguiria o declínio e o desaparecimento da religião como um modo de valor, crença e prática (Cf. SILVER, 2006, pp. 421 – 434).

Desta forma enxergamos a necessidade de compreendermos as aproximações encetadas por Habermas a ambos os fenômenos, e a importância destes no conjunto de sua obra.

Assim, no primeiro capítulo analisaremos as primeiras abordagens de Habermas acerca do fenômeno tecnológico, no qual ficam evidentes as influências da Escola de Frankfurt em seu pensamento, bem como suas reconstruções teóricas e o gradativo distanciamento dos posicionamentos radicais de alguns autores de tal escola, principalmente Herbert Marcuse. Apontaremos, neste primeiro momento, para o marco teórico que compreende suas reconstruções e distanciamentos a partir de conceitos como o de técnica, ideologia e instrumentalização, um conceito importante que retornará à baila da análise habermasiana em suas obras mais recentes, refletida na *autoinstrumentalização* da espécie mediante a intervenção técnica na própria natureza humana.

Se em um primeiro momento a importância reflexiva recai sobre a *instrumentalização* perpetrada pela razão sobre o mundo, a natureza, num sentido próximo ao conceito de razão instrumental da Escola de Frankfurt; agora Habermas se preocupa com a *autoinstrumentalização* da espécie humana prefigurada no avanço gradativo das intervenções técnicas no âmbito da própria natureza humana corroborando para a *disponibilização* desta às manipulações biotecnológicas.

Também procuraremos ressaltar a importância da filosofia da técnica para uma compreensão do quadro totalmente novo que se instaura a partir de tal fenômeno, que, na medida em que se desenvolve atingindo esferas cada vez mais fundamentais para a existência humana, exigem do filósofo um diálogo com áreas que até então pareciam incomunicáveis, como a biologia e a engenharia (HABERMAS, 2004).

Deste horizonte epistemológico emanarão elementos que propiciarão uma análise, por parte de Habermas, das insuficiências de uma razão instrumentalizada e no qual também podemos enxergar um crescendo teórico desde o seu posicionamento

crítico frente a um positivismo exacerbado - que ganha uma importância ímpar diante da aplicabilidade tecnocientífica e que, ancorado em um agir estratégico, mina gradativamente a via da emancipação promovendo patologias; até sua proposta de uma razão comunicativa que visa a redução das coerções promovidas pela razão instrumental, tentando reconstruir assim o acesso ao entendimento e à emancipação. Neste momento, o conceito de técnica será um elemento importante na estruturação de linhas fundamentais do pensamento de Habermas.

Em *O futuro da natureza humana* (2004) bem como em seus mais recentes escritos como *Entre naturalismo e religião* (2007), a abordagem de Habermas acerca do fenômeno tecnológico se dá a partir de um marco teórico totalmente novo, marcado pelo avanço das biotecnologias e do impacto destas sobre a natureza humana. Abordagem esta que acaba por denotar o *bioconservadorismo* de tal autor, colocando-o frente a críticas argutas, principalmente de Peter Sloderdijk, com o qual viu-se envolvido em uma polêmica em meados de 1999 e 2001.

Após apontar para as patologias oriundas de uma razão instrumentalizada e pela colonização gradativa do mundo-da-vida² pelo mundo dos sistemas, Habermas (2004, 2007) aponta para o perigo latente no processo de *autoinstrumentalização* e *disponibilização* do próprio patrimônio genético humano às manipulações tecnológicas, o que abre um novo tipo de relação no qual está expressa a deterioração da autocompreensão ética da espécie.

O fenômeno inquietante é o desvanecimento dos limites entre a natureza que somos e a disposição orgânica que nos damos. A questão sobre o significado da indisponibilidade dos fundamentos genéticos de nossa existência corporal para a própria conduta de vida e sobre nossa autocompreensão enquanto seres morais compõe a perspectiva a partir da qual observo a discussão atual sobre a necessidade de regulamentação da técnica genética (HABERMAS, 2004, p. 32).

² Utilizaremos em todo o corpo desta obra o conceito mundo-da-vida hifenizado, seguindo uma tendência em meio acadêmico na consideração dos dois substantivos e também como forma de denotar a ligação intrínseca entre tais termos, não se tratando de dois conceitos separados, mas sim, um único conceito na perspectiva de Husserl (Cf. CAVALIERI, 2012, p. 189, nota 28).

No segundo capítulo procuraremos explicitar um panorama marcado pela conflituosa relação entre conhecimento tecnocientífico e fenômeno religioso, que, apontados os limites de ambos, são investidos de uma importância ímpar nas abordagens de Habermas, que enxerga a impossibilidade de prosseguir na via do entendimento enquanto os discursos seculares e religiosos não se propuserem a um mútuo aprendizado.

Se em um primeiro momento notamos uma aproximação ainda “branda” acerca do fenômeno religioso, marcada fortemente pela Teoria Crítica da sociedade, pela tradição marxiana e pela teoria da secularização de Weber, em suas mais recentes abordagens, Habermas (2004, 2007, 2010, 2012) possui diante de si um horizonte referencial totalmente novo propiciado pela acentuação política da relação conflituosa entre as imagens de mundo seculares (moldadas em um naturalismo e marcadas pelo avanço das biotecnologias) e religiosas (polarizadas em uma verdade revelada).

No segundo capítulo o ponto convergente entre fé e razão é o avanço das biotecnologias, e com tal avanço o perigo do esfacelamento da autocompreensão ética da espécie, bem como o choque entre visões de mundo oriundo de um lado, pela exposição de uma imagem auto-objetificada do homem por um cientificismo exacerbado, e por outro, de um enfrentamento a tais imagens no âmbito político por parte de cosmovisões religiosas.

Quando a esfera pública é tomada por questões relativas à manipulação tecnocientífica da vida envolvendo pesquisas no âmbito das células tronco, clonagens, aborto e outras questões bioéticas, ou por questões jurídico-normativas que envolvam as relações sociais em suas mais diversas nuances como, por exemplo, a problemática relativa à busca por uma validade jurídica e religiosa de casamentos entre pessoas do mesmo sexo, os discursos divergem e a busca por uma fundamentação válida segue caminhos distintos.

De um lado, o Estado se fazendo valer de uma visão arraigada no laicismo intenta repudiar discursos religiosos não reconhecendo tais discursos no processo decisório; e de outro lado, as ortodoxias endurecidas e inflamadas se revitalizam fazendo oposição à visão de mundo secular tendo como pano de fundo um conjunto axiológico-normativo emanado de uma verdade revelada.

Habermas se direciona à conflituosa relação entre fé e saber como ponto culminante de suas análises acerca do processo acelerado de modernização das sociedades ocidentais mediante a intervenção tecnocientífica. O fato para o qual Habermas nos chama a atenção é a revitalização inesperada das tradições religiosas no seio de uma sociedade fortemente marcada pela tecnologia, e de uma visão de mundo secular fortemente estruturada no naturalismo (HABERMAS, 2004, 2007).

Nossa análise também incidirá sobre um momento de importância ímpar na estruturação do pensamento de Habermas hodiernamente, expresso em uma tentativa de articulação entre fé e saber, ou seja, delinear os limites de um naturalismo exacerbado que culmina com uma autoinstrumentalização da própria espécie humana, e ao mesmo tempo, diante de uma constatação da insuficiência de uma razão instrumentalizada, enxergar as possibilidades implícitas nos contributos da religião.

Habermas, a partir do horizonte conceitual de *Fé e saber* (2001) se permite uma análise do fenômeno religioso que culmina com uma apreciação da importância de tal fenômeno no âmbito de uma sociedade em vias do esfacelamento de seus vínculos de coesão; e apesar de seu “agnosticismo metodológico”, reposiciona a religião no interior de suas abordagens como fonte de recursos de humanização e solidariedade, já escassos pelo processo gradativo de instrumentalização e disponibilização do próprio patrimônio humano às manipulações tecnológicas.

No terceiro capítulo, percorreremos o itinerário habermasiano em suas abordagens mais recentes acerca do fenômeno religioso e sua importância para uma sociedade, denominada por Habermas, “pós-secular”. Desta forma, iniciaremos por uma

análise das primeiras abordagens de tal autor acerca da religião, nas quais o conceito de religião não se sobressai, ainda estando sob uma forte influência da teoria da secularização proposta por Max Weber.

Ressaltamos a importância de uma análise das primeiras abordagens de Habermas para antes do marco teórico hodierno (que se instaura a partir da década de 90) na busca por uma compreensão de um quadro conceitual que acaba por retornar em seus mais recentes escritos e propostas que, proficuamente, acabam por corroborar com a guinada interpretativa da religião em seu pensamento.

Conceitos como o de *tradução*, por exemplo, podemos enxergar claramente em seus primeiros ensaios, nos quais Habermas (1980) compreende nitidamente a existência de elementos criptoteológicos na arquitetura intelectual dos integrantes da Escola de Frankfurt, e em sua exposição da capacidade de extração de elementos teóricos a partir de textos religiosos, o que Habermas aponta como sendo latente na obra de Gershom Scholem.

Desta forma, hodiernamente, ainda que a partir de um marco teórico distinto e já marcado pelo reconhecimento da importância da religião, a postulação habermasiana de uma necessidade de tradução do discurso religioso para a linguagem secular como representando um ganho no uso cognitivo da razão por parte dos indivíduos religiosos, mostra-se arraigada em linhas gerais desde suas primeiras formulações.

Por fim, discorreremos sobre a abordagem habermasiana acerca da religião a partir do reposicionamento desta em seu pensamento, o que caracteriza uma guinada interpretativa acerca do fenômeno religioso em sua trajetória intelectual, bem como das aporias oriundas de uma relação conflitual entre as cosmovisões religiosas e as visões de mundo seculares.

Esta problemática envolvendo a revitalização inesperada de cosmovisões religiosas desponta nas abordagens de Habermas no momento em que aborda o

fenômeno tecnológico, e se encontra como eixo dialogal referencial de seu pensamento hodiernamente, dedicando-se a uma análise das perspectivas de visões de mundo religiosas e sua importância para o mundo-da-vida. Aqui, Habermas se direciona para um *locus* onde figuram estruturas como a comunicação gestual e o rito, bem como o papel da religião num contexto de sociedade pós-secular (HABERMAS, 2012).

1 O CONCEITO DE TÉCNICA NO PENSAMENTO DE JÜRGEN HABERMAS

1.1 Para uma filosofia da técnica

Filosofia da técnica é um termo cunhado pelo filósofo, teólogo e engenheiro alemão Ernst Kapp³ e apresenta-se como uma disciplina relativamente recente frente à tradição filosófica e se caracteriza pela proposição do fenômeno tecnológico como problema filosófico. Porém, o despertar para tal proposição por parte da filosofia veio tarde, e de forma abrupta e intrinsecamente desafiadora, como afirma Morão (1999):

Aparentemente, a reflexão filosófica acordou tarde para a técnica. Pelo menos para uma sua sistematização teórica. Não se dobrou sobre ela com insistência (ou só o fez de modo esporádico e incoativo em afirmações soltas) [...] A natureza e a complexidade do “ecossistema tecnológico” hoje implantado e cada vez mais dominante encerra implicações várias: resultado da cientificação progressiva da técnica (com a sua conseqüente e enorme capacidade evolutiva), operou uma transformação radical do trabalho, da vida social, do tempo livre e de quase todos os aspectos da nossa cultura; levou à unificação da Terra e dos homens, substituiu cada vez mais o “meio natural” pelo “meio técnico”, suscita o problema da direcção do futuro, exige regulações de um sentido da existência, em contraste com o que tal processo civilizacional e histórico tem aparentemente de “destino”, pois a técnica deixou de ser a fonte e o conjunto de artefactos para se tornar o nosso habitat, a nossa envoltura e complemento indispensável. Sob determinada perspectiva, o elemento “técnico”, porque demais presente, tornou-se, de certo modo, invisível – circunstancia que, aliada ao fim do romantismo da ciência e ao discernimento da problematicidade e da convulsão do ideal baconiano, não pode senão desafiar à reflexão e convidar à compreensão do sentido do fenômeno novo, porque total, do conúbio da ciência e da técnica. Já não basta, pois, viver o mundo da técnica; é preciso pensá-lo e geri-lo (pp. 15 – 16).

Diante dos problemas oriundos do avanço tecnológico sobre, praticamente, todos os âmbitos da existência humana, a filosofia não pode se furtar a uma reflexão acerca

³ Ernst Kapp (1808 – 1896) foi um filósofo, teólogo e engenheiro alemão. Precursor dos estudos acerca de uma filosofia da técnica, compreendendo-a como uma projeção orgânica do homem. Embora possamos buscar ressonâncias da reflexão sobre a técnica nos fragmentos de Anaxágoras (500 a. e. c.), e encontrar toda a tradição filosófica ocidental se deparando com tal aporia, foi apenas em 1877 com a obra de Kapp que podemos datar como a primeira obra a dedicar-se exclusivamente a tal problemática. A expressão “filosofia da técnica” foi cunhada em sua obra *Linhas fundamentais para uma filosofia da técnica* de 1877. Kapp entendia a tecnologia como sendo uma extensão ou uma *projeção* dos órgãos humanos. Desta forma, Kapp enxergava as ferramentas como uma projeção dos braços e pernas, a ferrovia como uma projeção do sistema circulatório, e o telégrafo como uma projeção do sistema nervoso. Esta compreensão *projeccionista* da técnica é importante para a filosofia da técnica desde Kapp, ganhando notoriedade com Marshall McLuhan, para quem os meios de comunicação seriam extensões do humano. Habermas também em *Teoria e Práxis* desenvolve uma compreensão da técnica como extensão dos órgãos humanos (Cf. Habermas, 1987b, p. 320).

dos problemas daí resultantes. Neste contexto, o filósofo deve refletir sobre as possibilidades implícitas na dinâmica da *tecnificação*, não tendo mais um “bom motivo para abandonar esse objeto de discussão dos biólogos e dos engenheiros entusiasmados pela ficção científica” (HABERMAS, 2004, p. 22).

A intervenção técnica produziu alterações tão profundas em praticamente todos os âmbitos da existência humana e na estrutura social, que a filosofia já não se pode permitir esquivar-se da questão da técnica.

No contexto presente, sente-se que a filosofia de nenhum modo pode ficar indiferente à tecnificação acelerada do mundo; é imperativo seu tentar compreender tal dinâmica, clarificar a nossa situação e guiar o desenvolvimento ulterior numa direção racional. A multiplicação da bibliografia sobre este tema, sobretudo desde meados do séc. XX, manifesta essa preocupação (MORÃO, 1999, p. 20).

Para além das distopias e nefastos prognósticos⁴ que se projetaram acerca do avanço tecnológico desde o século passado - principalmente no Ocidente, a técnica seguiu caminho, palmilhando passo a passo os âmbitos mais recônditos da vida e da existência humanas. Mesmo antes de findar o século XX, a técnica moderna já havia se estruturado de tal forma que passou a possuir uma penetração na sociedade contemporânea e na estrutura nuclear da vida dos indivíduos em tal sociedade, até então expressos unicamente em periódicos de ficção científica ou em novelas do gênero.

Hoje, já não nos é necessário enumerar as grandes obras da engenhosidade humana para percebermos o quanto estamos envoltos pela tecnologia, para isto basta-nos uma rápida olhada ao nosso redor e veremos o número de interações que estabelecemos com o ideal técnico em nosso cotidiano. “A relação existente entre a vida humana e a técnica chega a ser tão constante e íntima, que poderíamos dizer que

⁴ O avanço acelerado do conhecimento tecnocientífico foi acompanhado por uma crítica pessimista, que a *Kulturkritik* alemã esboçou desde os dias de Nietzsche, que apresentava o fenômeno técnico como uma potência destruidora, “devoradora de homens” (Nicholaus Götz), “declínio” da civilização ocidental (Oswald Spengler), e “encobrimento do ser” (Heidegger).

a técnica é, para aplicar um termo romântico a uma realidade pouco romântica, o *Zeitgeist*, o espírito da época” (FERRATER MORA, 2007, p. 964).

O século XX, sem dúvida, foi o palco onde assistimos ao desenvolvimento da técnica em larga escala. Da industrialização gradativa e massiva dos utensílios à conturbada ascensão basilar da técnica, prefigurada no anúncio de mapeamento do genoma humano⁵ e nas experiências no campo da biotecnologia, apresentando ao homem um panorama totalmente novo repleto de problemas para os quais a ética tradicional nem sequer possui os pressupostos necessários para tal quadro do agir humano, constituindo-se como uma “terra de ninguém”, como nos aponta Jonas (2006, p. 21):

Nenhuma ética tradicional nos instrui, portanto, sobre as normas do “bem” e do “mal” às quais se devem submeter as modalidades inteiramente novas do poder e de suas criações possíveis. O novo continente da práxis coletiva que adentramos com a alta tecnologia ainda constitui, para a teoria ética, uma terra de ninguém.

Tal qual Janus⁶ a técnica sorri apresentando-nos suas duas faces. Duas faces e direções diametralmente opostas. Uma mostrando-nos todo o universo de possibilidades que se abre ao homem mediante sua aplicação responsável, e outra deixando-nos atônitos ante ao risco do aniquilamento, não mais da espécie humana apenas, mas, de toda espécie de vida no planeta. “[...] o homem se tornou perigoso não só para si, mas para toda a biosfera” (JONAS, 2006, p. 229).

O fenômeno técnico encontra-se presente em nossas vidas de tal forma que já não podemos prescindir dos problemas trazidos por tal fenômeno. Resta ao homem a

⁵ O projeto genoma humano foi iniciado oficialmente pelo Instituto de saúde dos Estados Unidos da América em 1990 e finalizado em 2013, somando um gasto de 2,7 bilhões de dólares e 13 anos de trabalho (Cf. SOUZA, 2004, p. 24).

⁶ Divindade do panteão romano, representada como possuindo duas faces, uma voltada para o passado e outra voltada para o futuro. É uma divindade solar ligada às festividades que marcavam o início de cada ano, daí o nome do mês de Janeiro, e sua posição no calendário ocidental como um mês entre o ano que passou e aquele que ainda está por ser transcrito. Tal analogia é propiciada pela bipolaridade de aspectos inerentes à técnica moderna. A tecnologia aparenta induzir a mudança social de duas maneiras: através da criação de novas oportunidades para os indivíduos e as sociedades. Ela possui ambos os efeitos, positivo e negativo, e usualmente ao mesmo tempo e um em virtude do outro. Em todas estas áreas, a tecnologia é vista como tendo duas faces (Cf. MESTHENE, 1993, pp. 73 – 88).

liberdade e, sobretudo, a responsabilidade em suas escolhas e em seu agir. Nenhum campo da existência e do agir humano permanece incólume ante o avanço tecnológico, e principalmente a partir do século XX, a questão da técnica passou a representar um ponto importante nos debates e reflexões de diversos intelectuais e campos do conhecimento.

O conceito de técnica é um tema importante sobre o qual transita o pensamento de Habermas e, apesar da distinção entre marcos teóricos, é notória a importância de tal conceito para a estruturação de seu pensamento e, principalmente, para o crescendo teórico que engloba sua construção intelectual e culmina com suas abordagens acerca dos perigos oriundos de uma disponibilização do patrimônio genético humano às manipulações biotecnológicas.

Ao analisar o conceito de tecnologia, Habermas (1987b, 1987a, 2004, 2007, 2013) irá desenvolver uma reflexão que delineará os limites da experiência tecnocientífica, ou seja, ele irá retomar a indagação kantiana⁷ acerca dos limites do conhecimento no contexto da práxis científica, o que o direciona para a constatação de um enfraquecimento da participação dos indivíduos no âmbito decisório acerca da aplicabilidade de tal práxis, bem como de uma carência ético-normativa nas ciências modernas que acaba por apresentar um agravo à liberdade humana, limitando, portanto, o processo de emancipação.

Em suas primeiras abordagens acerca do fenômeno tecnológico, Habermas (1987b, 1987a) apresenta-se profundamente influenciado pela Escola de Frankfurt⁸, principalmente pela Teoria Crítica da sociedade, proposta por Theodor Adorno e Max Horkheimer como uma resposta, ou antes, como uma suspeita em relação a uma razão

⁷ A própria noção de uma teoria crítica da sociedade como esboçada pela Escola de Frankfurt já denotava uma derivação da filosofia crítica kantiana, na delimitação das possibilidades e limites tanto do conhecimento como também do progresso. O projeto habermasiano também segue esta linha genealógica que desembocará no criticismo kantiano, porém, Habermas compreende um caminho para além da crítica “derrotista”, sua intenção ao apontar as insuficiências da razão será no intuito de restabelecer a razão a partir do autoreconhecimento de seus limites.

⁸ *Institut für Sozialforschung* (Instituto de pesquisa social), também conhecido como Escola de Frankfurt, teve sua inauguração em 1929 tendo como precursores Theodor Adorno e Max Horkheimer.

*instrumentalizada*⁹ e a um sistema tecnocientífico e administrativo oriundo desta. Os impactos e, principalmente, as implicações sociais das modernas tecnologias ocuparam lugar de destaque nas reflexões de tal escola.

A reflexão habermasiana acerca do fenômeno tecnológico é instaurada a partir de *Teoria e práxis* (1987b) e acentuada em *Técnica e ciência como “ideologia”* (1987a), em ambas as obras se sobressai uma crítica contundente à utopia romântica marcuseana. Seguindo uma linha teórica de seus precursores, Habermas (1987b; 1987a) irá apontar para as aporias oriundas de um positivismo agudizado, bem como de uma técnica e uma ciência calcadas unicamente em um processo objetificante, arraigado em uma razão instrumentalizada propiciadora de uma ideia de progresso equivocada.

Assim, Habermas irá enxergar o progresso tecnocientífico com certa cautela, nem abraçando uma *tecnofobia*, que já se mostrara arraigada na filosofia e na sociologia desde a *Kulturkritik* (Nietzsche, Spengler, Heidegger, Jünger, Freyer), nem uma *tecnofilía*, mas procurando compreender, sobretudo, o processo de ruptura e abandono de esferas do mundo-da-vida perpetrado por uma razão unicamente relativa a fins (*Zweckrationalität*). A busca por um momento de ruptura caracteriza um ponto importante no pensamento habermasiano e que ao mesmo tempo irá diferenciá-lo da Escola de Frankfurt.

Habermas não abandona o conceito de razão proposto pelo Iluminismo, mas antes, procura reabilitá-lo. Todo projeto habermasiano é um resgate e reabilitação de uma razão nos moldes do Iluminismo. Por isto, antes de atacar a razão, e também a

⁹ Aqui utilizamos o conceito de razão instrumental no sentido expresso por Horkheimer de uma razão operacionalizada pela aplicação do conhecimento tecnocientífico no intuito de fazer valer a máxima baconiana *scientia potestas est*, logo esta razão se direciona à natureza no intuito de dominá-la a partir de seu conhecimento num processo *objetificante* que culmina com a *instrumentalização* gradativa da natureza e, em sua fase acentuada empurra o próprio homem para o campo de tal problemática através de uma *autoinstrumentalização* da espécie. “O esclarecimento comporta-se com as coisas como o ditador se comporta com os homens. Este os conhece na medida em que pode manipulá-los. O homem de ciência conhece as coisas na medida em que pode fazê-las” (Cf. ADORNO & HORKHEIMER, 1986, p. 24).

técnica e a ciência como seus frutos, Habermas irá procurar uma via de reabilitação desta mesma razão enxergando tanto suas potencialidades quanto suas insuficiências; porém, jamais abandonando-a.

A partir de uma ruptura e abandono de esferas do mundo-da-vida, a própria razão passou a se apresentar como instrumento de dominação do homem sobre a natureza, e posteriormente de dominação sobre si mesmo num processo de auto-objetificação. O homem passa a ser paradoxalmente condicionado por suas próprias criações numa relação marcada por uma violência objetificante que dissolve a autocompreensão ética na confusa dialética da dominação, na qual “o controle da natureza está ligado à violência introjetada dos homens sobre os homens, à violência do sujeito sobre si mesmo” (HABERMAS, 1980, p. 141).

Todo e qualquer aparato técnico em contato com o homem, não apenas requer deste uma adaptação como também passa a determiná-lo, a condicioná-lo. Há uma interação entre o homem e suas obras, entre a objetividade do aparato técnico e a própria existência humana, e de forma acumulativa tal aparato se desenvolve historicamente numa contribuição gradativa e linear do capital de informações e interações de gerações anteriores.

Desde alguns séculos, a ciência e a técnica se converteram em um processo linear: nosso saber e nosso poder se acrescentam em tais campos de forma acumulativa. Cada geração se apóia nos ombros da anterior. Posto que no marco de referência, metodicamente fixado, do progresso tecnocientífico as teorias já em desuso e os procedimentos já desbancados são precisamente etapas no caminho do êxito, nos entregamos confiantemente à acumulação de nosso capital de informações científicas e instrumentos técnicos (HABERMAS, 1987b, p. 314).

Devemos estar cientes de que ao falarmos de técnica, ou tecnologia, estamos nos referindo a determinado universo no qual estamos inseridos, e no qual experimentamos todas as nuances de uma nova ecologia cognitiva¹⁰ instaurada pela

¹⁰ Aqui utilizamos o termo ecologia num sentido lévysiano para nos referirmos às novas relações com o conhecimento instauradas pelas novas tecnologias (Cf. LÉVY, 1998, p. 160).

expansão deste mesmo ideal técnico, quer seja no campo do social, psicológico, econômico e até mesmo religioso.

Em toda a história da técnica, que, por conseguinte é a história do próprio homem, temos uma projeção cada vez maior das ações deste. Assim, começamos por projetar nossas mãos e braços com o tacape e a pedra, e hoje enxergamos a disponibilização do próprio material genético humano à manipulação biotecnológica e seus múltiplos desdobramentos.

O conceito de *projeção* é uma chave de leitura importante para a filosofia da técnica e reflete uma compreensão do fenômeno tecnológico que, genealogicamente, irá retornar a Hegel e ao romantismo alemão. Tal conceito tornou-se importante para o pensamento filosófico alemão acerca do fenômeno técnico, estendendo-se também para outros países e pensadores diversos.

Ao compreender o fenômeno técnico como *projeção*, Habermas (1987b) se aproxima de um dos principais conceitos da filosofia da técnica expressa na obra de Ernst Kapp intitulada *Linhas fundamentais para uma filosofia da técnica*¹¹ (1877), que influenciado pelo romantismo alemão e pelo neo-hegelianismo, compreendia toda a construção técnica como uma projeção gradativa dos órgãos do corpo humano.

A uma relação intrínseca que se estabelece entre os instrumentos e os órgãos, relação que deve ser descoberta e enfatizada – se bem que a mesma é mais um descobrimento inconsciente que uma invenção consciente – é que nos instrumentos o humano se reproduz continuamente a si mesmo. Como o fator de controle é o órgão cuja utilidade e poder devem ser aumentados, a forma de um instrumento só pode ser derivada deste órgão. A riqueza das criações do espírito brota, pois, da mão, do braço e dos dentes. Um dedo dobrado se converte em um gancho, a palma da mão em um prato, em espada, em lança, em remo, em pá, em rastelo, em arado, em feitiço, se observam diversas posições do braço, da mão e dos dedos, cuja adaptação à caça, à pesca, à jardinagem e aos trabalhos agrícolas, é facilmente visível (KAPP *apud* MITCHAM, 1989, p. 30)¹².

¹¹ Ver nota 03 na página 18.

¹² Tradução nossa.

Kapp compreendia o desenvolvimento das técnicas como um longo processo de transformação das técnicas originárias, a partir da projeção de atividades do organismo humano, em direção a uma autoconsciência. O desenvolvimento *inevitável* como projeção do próprio organismo humano seria responsável, na compreensão neo-hegeliana de tal autor, por um processo gradativo de autoconsciência, tal projeção orgânica se constituiria como *medium* para tal processo.

Para Habermas, o conceito de projeção aparece como indício de uma relação histórica na qual estaria prefigurado o avanço de uma razão puramente instrumental, ou estratégica, que de forma gradativa acelerou o processo circular de ação auto-objetificante, num crescendo desde a projeção dos órgãos sensório-motores até a projeção do cérebro humano como ápice de tal processo.

É como se a história da técnica fosse uma projeção paulatina da ação racionalmente adequada a fins e controlada segundo seu êxito em objetos de produção automática. Progressivamente temos imitado, mediante máquinas, todas as funções de que se compõe o processo circular da ação instrumental: Primeiro as funções dos órgãos executores (mão e pé), logo as funções dos órgãos dos sentidos (olho e ouvido); finalmente as do órgão de controle (cérebro) (HABERMAS, 1987b, p. 321).

Apesar da proximidade com o pensamento de Kapp, Habermas cita textualmente a Arnold Gehlen, buscando assim na antropologia filosófica deste autor uma compreensão da técnica como superior a determinada época ou classe, atrelada ao homem desde sua origem, sendo tão velha quanto este; como afirma Gehlen (1960, p. 15): “a técnica é velha como o homem, pois é pelos vestígios da utilização de instrumento de trabalho que podemos concluir seguramente que certos achados arqueológicos se relacionam com o homem”.

Para Gehlen, a técnica estaria atrelada à própria história humana, não podendo ser desvinculada desta. Uma história da técnica se confunde com a própria história do homem, que perpassando uma relação metabiológica, se constitui enquanto relação necessária à própria estabilização antropológica que atravessa toda a história cultural humana, como afirma Habermas (1987b, p. 317):

Arnold Gehlen foi o primeiro a fazer notar a lógica interna do desenvolvimento técnico: “esta lei expressa um acontecer interno a técnica, um desenvolvimento não desejado como um todo pelo homem; atravessa e abarca sob corda, por assim dizer, ou instintivamente, toda a história da cultura humana. E além disso, de acordo com esta lei, não pode haver nenhum desenvolvimento da técnica para além da autonomização mais completa possível, pois já não é possível indicar outros âmbitos funcionais humanos que se possa objetivar.

O conceito de técnica em Gehlen está estritamente atrelado à sua teoria antropológica, na qual o homem será compreendido como um “ser carencial” (*Mängelwesen*), e para contornar esta condição o homem utiliza-se da técnica, dominando a natureza e libertando-se das correntes da necessidade, o que também se constrói como uma relação paradoxal na qual ambos (homem e técnica) serão compreendidos como portadores de uma *natureza artificial*.

O interesse de Habermas na antropologia filosófica de Gehlen dá-se no tocante a compreensão desta acerca da linguagem como *instrumentum* da abertura do homem ao mundo, e em sua compreensão metabiológica da técnica prefigurada como uma segunda natureza, “como o feliz signo de uma estabilização antropológica necessária” (HABERMAS, 1987b, p. 321), na qual se pode enxergar uma evolução cuja lógica interna, mediante a uma projeção gradativa, acaba por propiciar a integração entre o organismo humano e seus dispositivos técnicos. Habermas (1987a, p. 75), citando textualmente Gehlen, aponta:

E se com Arnold Gehlen, considerarmos que a lógica imanente da evolução técnica se funda em que o círculo funcional da ação racional teleológica se dissocia progressivamente do substrato do organismo humano e se transfere para o nível das máquinas, então, essa intenção tecnocraticamente orientada pode compreender-se como uma etapa última de tal evolução. O homem, não só pode já, enquanto *homo faber*, objetivar-se integralmente pela primeira vez e enfrentar as realizações autonomizadas nos seus produtos, mas pode igualmente, enquanto *homo fabricatus*, integrar-se nos seus dispositivos técnicos, se conseguir reproduzir a estrutura da ação racional teleológica no campo dos sistemas sociais.

Habermas, retomando a antropologia filosófica gehleniana, compreende todo o aparato tecnológico como estando em uma relação de integração evolutiva necessária com o organismo humano, na medida em que o homem se reproduz e se integra a suas

construções técnicas transferindo para elas a ação racional teleológica; o que o remete novamente ao conceito de técnica como *projeção* tal qual formulado por Kapp.

Gehlen considera o nascimento da técnica moderna como um umbral na evolução da espécie humana: os novos aparatos pertencem ao organismo humano como a carapaça aos crustáceos [...] Gehlen recomenda um marco categorial que defina “a interação entre população e técnica como um processo metabiológico de novo tipo” (HABERMAS, 1987b, p. 321).

Desta forma, Habermas compreende que a técnica está atrelada à própria história humana, não podendo ser relacionada a determinada época ou classe social. Aqui reside um ponto importante da crítica de Habermas aos frankfurtianos e, principalmente, a Herbert Marcuse. Para estes, a técnica veio a transformar-se em força de produção, culminado em suporte ideológico para a manutenção da dominação. Assim, acabaram por atrelar o conceito de técnica ao conceito de ideologia.

Há, gradualmente, uma diferenciação do posicionamento técnico do homem frente ao mundo. Em um primeiro momento, o homem possui conhecimentos técnicos que aplica ativamente em sua luta pela vida, em uma *tática vital*¹³ no processo de diferenciação com outros animais e em sua adaptação à natureza. Porém, com o desenvolvimento tecnológico, principalmente experimentado nas sociedades ocidentais, o homem abandona sua adaptação inicial ativa para uma adaptação passiva, na qual gradativamente veio sendo destituído do âmbito decisório acerca da aplicabilidade dos conhecimentos tecnocientíficos, creditando a responsabilidade por tal à figura de especialistas (HABERMAS, 1987a).

Habermas compreende a existência de uma subordinação gradativa do conhecimento tecnocientífico aos ditames de um capitalismo, que acaba por atrelar a práxis científica à lógica predatória do mercado e da especulação econômica. Quando o conhecimento tecnocientífico é regido unicamente pela lógica da oferta e da procura, tal conhecimento se converte em mero instrumento de dominação e de suporte ao próprio

¹³ O conceito de *tática vital* (*Tätigkeit des Lebens*) será utilizado por Oswald Spengler em sua compreensão da técnica espalhando-se em obras como *O homem e a técnica* e *O declínio do Ocidente*.

capitalismo, o que já fora exposto por seus precursores na Escola de Frankfurt em sua Teoria Crítica da sociedade.

Desde o final do século XIX, impõe-se cada vez com mais força a outra tendência evolutiva que caracteriza o capitalismo tardio: a cientificação da técnica. No capitalismo sempre se registrou a pressão institucional para intensificar a produtividade do trabalho por meio da introdução de novas técnicas. As inovações dependiam, porém, de inventos esporádicos que, por seu lado, podiam sem dúvida ser induzidos economicamente, mas tinham ainda um caráter natural. Isso modificou-se, na medida em que a evolução técnica é realimentada com o progresso das ciências modernas. Com a investigação industrial de grande estilo, a ciência, a técnica e a revalorização do capital confluem num único sistema. Entretanto, a investigação industrial associa-se a uma investigação nascida dos encargos do Estado, que fomenta em primeiro lugar o progresso científico e técnico no campo militar. Daí as informações refluem para as esferas da produção civil de bens. Deste modo, a ciência e a técnica transformam-se na primeira força produtiva e caem assim as condições de aplicação da teoria marxiana no valor-trabalho.(...). Como variável independente, aparece então um progresso quase autônomo da ciência e da técnica, do qual depende de fato a outra variável mais importante do sistema, a saber, o crescimento econômico (HABERMAS, 1987a, pp. 72 – 73).

Habermas está interessado em uma reabilitação da razão como via para a emancipação, e desta forma, compreende que o problema centra-se em uma relação unilateral do homem com a natureza mediada unicamente por uma razão instrumentalizada. E para tal aporia, a proposta habermasiana não será uma extinção da razão instrumental, mas sua inserção no âmbito de uma razão comunicativa. Para Habermas não se trata de uma fuga da razão ou de uma crítica derrotista que não enxerga na própria razão possibilidades para sua reabilitação.

Habermas compreende que a razão estratégica possui sua importância, e desta forma, sua pretensão será buscar uma possibilidade de reinserção desta no âmbito do mundo-da-vida, do qual esta gradativamente veio a desacoplar-se e ao mesmo tempo, numa relação objetificante, colonizá-lo.

Habermas (1987b, p. 334) compreende tanto a técnica quanto a ciência como importantes esferas da existência humana, assim como o são a arte e a religião. Desta forma, Habermas enxerga um enrijecimento no cerne de tais esferas o que acabou por converter-se em patologias nas sociedades modernas. Para tal autor, o desafio

proposto pelo conhecimento tecnocientífico é o de vincularmos mediante ao discurso político racional o potencial social de saber e poder tecnocientíficos com o saber e o querer práticos.

1.2 A Escola de Frankfurt e as primeiras abordagens de Habermas sobre a técnica

A trajetória intelectual de Habermas iniciou-se sob forte influência da Escola de Frankfurt e em seu posterior afastamento dos posicionamentos pessimistas de Adorno e Horkheimer (DEWS, 1992, p. 01), porém, tal afastamento não significa necessariamente um abandono das linhas gerais do pensamento de tais autores, pois Habermas irá, em vários momentos de sua construção intelectual, denotar nuances oriundas de tal escola, principalmente, no período anterior à segunda guerra mundial (WHITE, 1999, p. 05).

Toda a “esperança secreta¹⁴” dos integrantes da Escola de Frankfurt, bem como de outros pensadores, ruiu ante ao sombrio quadro esboçado pela técnica no início do século XX. A esperança se diluiu no pessimismo com o qual a geração que vivenciou as atrocidades perpetradas em nome do progresso se referia ao avanço tecnocientífico. A geração do pós-guerra foi marcada por este pessimismo e por uma visão negativa da técnica, visão esta estritamente ligada à experiência negativa da mesma (BRUSEKE, 2001, p. 115).

A primeira geração de frankfurtianos¹⁵ desenvolveu uma compreensão negativa acerca do fenômeno técnico, pois, o positivismo (a crítica tradicional) já trazia em si

¹⁴ Em tal esperança estaria prefigurado o ideal compartilhado por Benjamin, Adorno, Horkheimer, Bloch e, principalmente agudizado no pensamento de Marcuse, de uma mudança radical que restauraria a harmonia entre homem e natureza e que culminaria com o advento de uma nova ciência e uma nova técnica (Cf. ARCHTERHUIS, 2001, p. 71; FEENBERG, 1996, p. 47).

¹⁵ Aqui entenda-se os primeiros integrantes da Escola de Frankfurt (Adorno, Horkheimer, Marcuse, Fromm, Löwenthal, Pollock, Kirchheimer).

desde Bacon e Descartes a lógica da “violência” com a qual foi assaltado o homem na moderna sociedade industrial.

Conhecimento e poder mesclaram-se historicamente, impossibilitando de forma paradoxal ao homem a emancipação, jogando-o numa dialética opressora na qual cada vez mais conhecimento sobre a natureza era compreendido como poder sobre esta, instaurando um processo de instrumentalização gradativa que culmina com a perda da liberdade dos indivíduos diante de estruturas institucionalizadas e totalitárias (ADORNO & HORKHEIMER, 1986).

Compreendiam que a crença no poder da ciência e da razão que, de certa forma moldaram as sociedades ocidentais, acabaram por direcionar tais sociedades para um horizonte marcado pela dominação, pelo medo e pela hecatombe. Desta forma acabaram por compreender que as promessas da ciência e da técnica expostas na crença exacerbada no progresso não se realizaram; e também compreenderam todo o processo de produção do capitalismo como regido por uma ideologia que proporcionava a manutenção do *status quo* das classes dominantes (ADORNO & HORKHEIMER, 1986; MARCUSE, 1979).

Assim, ao enxergarem os limites de uma razão instrumentalizada e de uma ciência marcada por interesses, apontaram patologias na sociedade moderna, geradas a partir de uma reversão no avanço do Iluminismo. Ao invés da emancipação, o projeto emancipatório da *Aufklärung* acabou por se deparar com uma dialética negativa na qual a razão gradativamente se *instrumentalizou*.

Tendo cedido em sua autonomia, a razão tornou-se um instrumento. No aspecto formalista da razão subjetiva, sublinhada pelo positivismo, enfatiza-se a sua não referência a um conteúdo objetivo; em seu aspecto instrumental, sublinhado pelo pragmatismo, enfatiza-se a sua submissão a conteúdos heterônomos. A razão tornou-se algo inteiramente aproveitado no processo social. Seu valor operacional, seu papel de domínio dos homens e da natureza tornou-se o único critério para avaliá-la. (HORKHEIMER, 2002, p. 26).

Com uma exposição do caráter instrumental da razão, principalmente expresso no avanço da ciência e das técnicas, evidenciaram que o projeto de emancipação não atingiu seu *telos*, pois o conceito de liberdade estaria atrelado ao projeto do Iluminismo, e, mediante a perda daquela em detrimento da dominação gradativa do homem sobre a natureza e também sobre si mesmo, acabou por instaurar-se, na compreensão negativa característica de tais autores, uma *escravidão*.

A aporia com que nos defrontamos em nosso trabalho revela-se assim como o primeiro objeto a investigar: a auto-destruição do esclarecimento. Não alimentamos dúvida nenhuma - e nisto consiste nossa *petitio principii* - de que a liberdade na sociedade é inseparável do pensamento esclarecedor. Contudo, acreditamos ter reconhecido com a mesma clareza que o próprio conceito deste pensamento, tanto quanto as formas históricas concretas, as instituições da sociedade com as quais está entrelaçado, contém o germe para a regressão que hoje tem lugar por toda parte. Se o esclarecimento não acolhe dentro de si a reflexão sobre este elemento regressivo, está selando seu próprio destino. Abandonando a seus inimigos a reflexão sobre o elemento destrutivo do progresso, o pensamento cegamente pragmatizado perde seu caráter superador e, por isto, também sua relação com a verdade. (ADORNO & HORKHEIMER, 1986, p.13).

Tendo como eixo um projeto crítico arguto a Escola de Frankfurt esboçou uma de suas maiores contribuições: a Teoria Crítica da sociedade. Tal teoria, primeiramente esboçada por Horkheimer em *Teoria crítica e teoria tradicional* (1937), postulava o desprendimento epistemológico de todo e qualquer dogmatismo, até mesmo de seus próprios pressupostos, diferenciando-se assim da *crítica tradicional* que possuía como pano de fundo as determinações estagnadas da ciência e do positivismo.

A Teoria Crítica da sociedade constituiu-se como um “guarda-chuva” teórico que abrigou em seu interior os posicionamentos dos integrantes da Escola de Frankfurt, possuindo como eixos originários tanto a filosofia crítica kantiana quanto a tradição marxiana de uma crítica à ideologia.

De um lado a proposta da Teoria Crítica seria levar a cabo uma compreensão das possibilidades e dos limites da faculdade racional, no qual a razão assumirá, num sentido kantiano, uma postura auto-reflexiva ou “transcendental”, a qual Horkheimer irá

contrapor a uma “*crítica tradicional*”. Por outro lado, a abordagem a partir da tradição marxiana de uma crítica a ideologia explicitou uma relação conflituosa marcada por interesses por detrás do conhecimento científico e dos modos de produção calcados num projeto de dominação ideológica.

Precisamente a partir destes dois eixos, e principalmente a partir da crítica à ideologia, Habermas irá propor um diagnóstico das patologias sociais, e assim como outros integrantes da Escola de Frankfurt irá esboçar críticas contundentes ao positivismo e ao cientificismo exacerbado propagado no Ocidente desde Descartes e seu *Discurso do método*. A crítica ao caráter irrestrito de uma crença na ciência foi o fio condutor da Teoria Crítica que, de certa forma, estendeu-se a praticamente todos os seus integrantes e gerações posteriores, incluindo entre tais o próprio Habermas.

Ao denunciarem a dialética negativa da razão e sua subsequente instrumentalização presente no cerne das sociedades industrializadas e cientificamente estruturadas, os frankfurtianos expuseram o processo de racionalização, principalmente, o *desencantamento do mundo* como eixos sobre os quais transitava uma noção de progresso marcada pela redução da autonomia em detrimento de uma razão estratégica, promovendo uma dissociação entre os avanços proporcionados pelo conhecimento tecnocientífico e sua aplicação sobre a natureza, e o progresso moral e social (ADORNO & HORKHEIMER, 1986, p. 19).

Habermas aponta para a relação paradoxalmente empobrecida entre um eu exultante que se lança sobre a natureza no intuito de dominá-la, fazendo uso de um “espírito instrumental” e sua auto-objetificação mediante a introjeção desta violência com a qual se lança sobre a natureza, relação esta na qual acaba “mutilado” por este mesmo espírito instrumental, desembocando na inércia social.

A vitória do espírito instrumental é a vitória da introversão do sacrifício, isto é, da privação, tanto quanto da história do desdobramento das forças produtivas. Na metáfora do controle sobre a natureza ressoa esse nexo entre o poder de manipulação técnica e a dominação institucionalizada: o controle da natureza está ligado à violência introjetada dos homens sobre os homens, à violência do sujeito sobre sua própria natureza (HABERMAS, 1980, p. 141).

As primeiras abordagens de Habermas acerca do fenômeno tecnocientífico centraram-se na problemática relação estabelecida entre uma razão instrumentalizada e seu domínio sobre a natureza, e também sobre o próprio homem, denotando ainda uma aproximação intelectual de tal autor com a Escola de Frankfurt; expressa principalmente em sua crítica ao positivismo e ao cientificismo propagados por uma crença cega nos ideais de progresso, como aponta Habermas (1987b):

O progresso técnico se converte, nas sociedades altamente industrializadas, em motor de um crescente nível de vida para a grande massa da população, mas tal nível é ao mesmo tempo expressão de uma crescente regulação da vida através da administração ou da manipulação. A técnica perdeu sua inocência própria de uma mera força produtiva, pois não serve já em primeiro termo para a pacificação da luta pela existência: junto com o bem estar, aumenta também a repressão. Com a satisfação das necessidades materiais cresce a concorrência pelo status sob condições de escassez artificial, cresce a regulamentação do trabalho e do tempo livre, cresce o perigo de auto-destruição atômica (p. 324).

Para Habermas, o positivismo era o abandono do processo reflexivo, refigurado em uma teoria da ciência destituída da experiência da reflexão, ou seja, ocorre um abandono gradativo da ciência em relação ao mundo da experiência centrando-se na análise dos dados; desta forma “a consciência comum do positivismo não pode nem sequer perceber hoje em dia a dimensão em que a subjetividade se transforma historicamente: como se os homens das cavernas de Altamira e das cápsulas lunares fossem os mesmos” (HABERMAS, 1980, p. 141).

A herança do pessimismo da Escola de Frankfurt contribuiu em parte para uma visão negativa da técnica, expressa na construção intelectual de seus integrantes, principalmente em Marcuse. Habermas (1987b, 1987a) irá compreender a aporia tecnológica em um viés diferente da visão dos outros frankfurtianos, compreendendo que o que está em jogo não é a técnica em si, ou o conhecimento científico, mas antes, os limites destes; e, principalmente, os impactos desta no âmbito sócio-cultural.

Assim Habermas aponta para a possibilidade de uma reversão no processo de instrumentalização sob a forma de uma reinserção da razão estratégica no âmbito de

uma racionalidade comunicativa caracterizada por um princípio geral de discussão e a ausência de coerções, afirmando que ao invés da busca por uma nova técnica e uma nova ciência seria, ao contrário, necessário ao homem aprender a dominar seu próprio destino social, relacionando-o com o conhecimento tecnocientífico na tentativa de amainar os impactos negativos deste.

Com as consequências sócio-culturais não previstas do progresso técnico a espécie humana recebeu o desafio não apenas de planejar seu destino social, como também de aprender a dominá-lo. Este desafio proposto pela técnica não pode ser confrontado por sua vez unicamente com a técnica. É bem mais necessário colocar em marcha uma discussão politicamente eficaz, que coloque em relação, de modo racionalmente vinculante, o potencial social de saber e poder técnicos com nosso saber e querer práticos (HABERMAS, 1987b, p. 334).

Com esta compreensão, Habermas aponta para as insuficiências da utópica tentativa de buscar uma nova ciência e uma nova técnica, como proposta para o processo de instrumentalização, presente na construção intelectual da Escola de Frankfurt e, principalmente, no pensamento de Herbert Marcuse.

Assim como não é admissível a idéia de uma nova técnica, também não pode pensar-se de um modo conseqüente a idéia de uma nova ciência, já que, no nosso contexto, ciência deve significar sempre a ciência moderna, uma ciência obrigada a manter a atitude de uma possível disposição técnica: tal como para a sua função, assim também para o progresso científico-técnico em geral, não existe substituto algum que seria “mais humano” (HABERMAS, 1987a, p. 53).

Para Habermas isto não é possível, pois não se teria nada para colocar no lugar destas; logo, a questão não está centrada na possibilidade de uma construção de uma nova ciência e de uma nova técnica, mas antes, reside na construção de vias discursivas que proporcionem a possibilidade de submeter o agir estratégico tecnocientífico ao agir comunicativo, no qual se desvele, no lugar de uma alteração radical da técnica e da ciência tal qual proposta por Marcuse, uma relação fraternal (*brüderliche*) com a natureza.

Em vez de tratar a natureza como objeto de uma disposição possível, poderíamos considerá-la como o interlocutor de uma possível interação. Em vez da natureza explorada, podemos buscar a natureza fraternal. Na esfera de uma intersubjetividade ainda incompleta, podemos presumir subjetividade nos animais, nas plantas e até nas pedras e *comunicar* com a natureza, em vez de nos limitarmos a *trabalhá-la*, com rotura da comunicação. E, para dizer o mínimo

que dizer se pode, essa idéia conservou um atrativo peculiar, a saber, que a subjetividade da natureza, ainda agrilhoadada, não se poderá libertar antes de a comunicação dos homens entre si não estar livre da dominação. Só quando os homens comunicarem sem coação e cada se puder reconhecer no outro, poderia o gênero humano reconhecer a natureza como um outro sujeito – e não, como queria o Idealismo, reconhece-la como o seu outro, mas, antes reconhecer-se nela como sendo noutro sujeito (HABERMAS, 1987a, pp. 52 – 53).

O ponto culminante da crítica de Habermas a Marcuse encontra-se em sua compreensão de técnica e, conseqüentemente, na implicação desta no conceito de ideologia. Para Marcuse (1979), assim como para Adorno e Horkheimer (1986), a ideologia seria o *modus operandi* da dominação perpetrada por meio do conhecimento tecnocientífico.

Hoje a dominação eterniza-se e amplia-se não só mediante a tecnologia, mas como tecnologia; e esta proporciona a grande legitimação ao poder político expansivo, que assume em si todas as esferas da cultura. Neste universo, a tecnologia proporciona igualmente a grande racionalização da falta de liberdade do homem e demonstra a impossibilidade 'técnica' de ser autônomo, de determinar pessoalmente a sua vida. Com efeito, esta falta de liberdade não surge nem irracional nem como política, mas antes como sujeição ao aparelho técnico que amplia a comodidade da vida e intensifica a produtividade do trabalho. A racionalidade tecnológica protege assim antes a legalidade da dominação em vez de a eliminar o horizonte instrumentalista da razão abre-se a uma sociedade totalitária de base racional (MARCUSE, 1979, p. 154).

Marcuse (1979) potencializa o conceito de ideologia da Escola de Frankfurt ao propor uma transformação radical, tanto da ciência quanto da técnica, como possibilidade de um restabelecimento harmônico entre homem e natureza diante do avanço desenfreado da técnica, que, com o alargamento dos modos de produção capitalista, concentrava nas mãos de determinados grupos o poder deliberativo sobre a aplicação de tais conhecimentos.

Desta forma, Marcuse, assim como outros pensadores da Escola de Frankfurt, propunha uma mudança radical como resposta ao crescente poder do homem sobre a natureza (que também é poder sobre si mesmo), e tal mudança nutria-se do conceito marxista de *reconciliação* entre o homem e a natureza. Porém, Habermas compreende tal perspectiva como uma utopia romântica, enxergando em seu cerne uma precariedade marcada pela inexistência de substitutos, como aponta:

[...] é tão precária a idéia de uma nova técnica quanto é precário pensar conseqüentemente em uma nova ciência, caso a ciência deva significar, no nosso contexto, a ciência moderna comprometida com a atitude da possível manipulação técnica: tanto para a sua função, como de resto para o progresso técnico-científico, não há substituto que seja mais humano (HABERMAS, 1987a, p. 318).

Habermas se nutre conceitualmente da antropologia filosófica gehleniana, compreendendo uma impossibilidade de dissociação entre a técnica e o próprio homem. Desta forma, não há uma possibilidade de substituição por uma nova técnica e uma nova ciência, uma vez em que estas se encontram como produtos da razão e atreladas à própria história do homem, constituindo até mesmo, metabiológicamente, seu próprio modo de existência (GEHLEN, 1960; HABERMAS, 1987b).

Habermas ao abordar o conceito de ideologia, ao mesmo tempo em que enxerga uma debilidade na utópica proposta marcuseana distancia-se de tal proposta, bem como da crítica da ideologia (*Ideologiekritik*) elaborada pela Escola de Frankfurt ao compreender a ciência e a técnica como neutras¹⁶ e pertencentes a uma esfera também importante para a emancipação e parcela da própria existência humana; a saber: o mundo sistêmico.

Desta forma, Habermas (1987a) enxerga não uma necessidade de transformação radical do aparato teórico e prático prefigurado no saber tecnocientífico, mas uma transformação na estruturação social oriunda de tais processos centrada no próprio agir humano, que deve abandonar a instrumentalização e direcionar-se para um âmbito comunicativo com vistas ao entendimento.

Em *Técnica e ciência como "ideologia"*, Habermas (1987a) compreende que a utópica transformação proposta por Marcuse no quadro da técnica e da ciência não apresentava uma solução satisfatória, pois ainda estava atrelado ao conceito de

¹⁶ Tal compreensão foi exposta por Andrew Feenberg. Uma outra crítica acerca da abordagem habermasiana do pensamento de Marcuse é a de Thomas McCarthy que compreende a posição de Habermas como apenas uma versão mais branda da teoria marcuseana (Cf. FEENBERG, 1996; MCCARTHY, 1978).

ideologia tal como proposto pela Teoria Crítica da Escola de Frankfurt. Para Marcuse, assim como para Adorno e Horkheimer, a razão instrumentalizada construiu um círculo vicioso que se consolidara a partir do conceito de ideologia. A partir desta, seria possível a dominação e a manutenção do *status quo* da classe dominante.

Para tais pensadores, era necessária uma transformação radical a partir da qual se pudesse restabelecer a harmonia entre o homem e a natureza, mediante o surgimento de uma *nova* ciência e uma *nova* técnica. Habermas (1987a) aponta a utópica tentativa de restabelecimento da relação harmoniosa entre o homem e a natureza, presente nas contribuições de pensadores sociais – principalmente na Escola de Frankfurt, como uma utopia romântica originária de elementos criptoteológicos ínsitos na construção intelectual de tal escola.

Habermas irá lançar em *Técnica e ciência como “ideologia”* as linhas mestras de sua *Teoria do agir comunicativo* reformulando o conceito de trabalho, racionalidade e ideologia, desembocando numa compreensão da neutralidade tanto da técnica quanto da ciência, distanciando-se da perspectiva marcuseana (e também da Escola de Frankfurt) compreendendo que o que está em jogo não é uma transformação radical da técnica e da ciência, mas antes uma transformação no próprio agir humano.

A técnica, portanto não estaria atrelada a momento histórico algum ou poderia ser determinada por uma ou outra classe, mas antes estaria manifesta na própria história como meio para a construção de um Eu intersubjetivo, o que Hegel já escrevera em suas preleções em Jena.

A dialética da autoconsciência de Hegel ultrapassa a relação da reflexão solitária, em prol da relação complementar dos indivíduos que se conhecem. A experiência da autoconsciência já não figura como originária. Para Hegel, resulta antes da experiência da interação, em que Eu aprendo a ver-me com os olhos do outro sujeito. A consciência de mim mesmo deriva de um entrelaçamento das perspectivas. Só com base no reconhecimento recíproco se forma a autoconsciência, que se deve fixar no reflexo de mim mesmo na consciência de um outro sujeito (HABERMAS, 1987a, p. 15).

A técnica, desta forma, estaria configurada pelo trabalho e pelo instrumento com os quais o Eu, enquanto categoria originária, estaria em uma relação intersubjetiva, e, irrompendo a solidão do Eu kantiano, se construiria a partir de tal relação. Para Hegel, diferentemente da compreensão kantiana, o Eu nunca se encontra *pronto*, mas se constrói a partir da articulação da linguagem, do trabalho e da interação.

1.3 A técnica moderna e o futuro da natureza humana

O conceito de mundo-da-vida (*Lebenswelt*) é uma chave de leitura importante na tradição filosófica ocidental, e denota a abrangência do pensamento de Edmund Husserl, que, extrapolando os limites da filosofia, expandiu-se para o campo das pesquisas sociais. Tal conceito é caro também ao pensamento de Habermas que procura, a partir deste, trilhar uma trajetória desde o abandono do paradigma do Sujeito e seu discurso monológico, para um diálogo intersubjetivo, tendo no mundo-da-vida o pano de fundo para sua teoria do *agir comunicativo* (LUCHI, 1999; OLIVEIRA, 1999).

Para isto, Habermas irá iniciar uma reformulação do conceito de mundo-da-vida, que a partir de então, se encontrará em uma relação dialética com a ação comunicativa. Para a teoria habermasiana do agir comunicativo, a problemática da linguagem superou a problemática do sujeito, e com esta compreensão Habermas intenta superar a filosofia egológica da consciência retomando o mundo-da-vida enquanto *locus* estruturado e reproduzido a partir de ações comunicativas.

[...] o mundo da vida se reproduz através de ações comunicativas, de forma que valores, normas e especialmente o uso da linguagem orientada para o entendimento mútuo sejam postos sob o fardo da integração apenas numa sociedade que satisfaça as exigências intencionalistas de uma socialização comunicativa pura (OLIVEIRA, 1999, p. 133).

O conceito de mundo-da-vida foi cunhado por Husserl em sua obra *Die Krisis*¹⁷. Porém, podemos notar traços de conceitos anteriores que possivelmente corroboraram com a cunhagem de tal conceito por tal autor. Um dos conceitos mais utilizados na época é o expresso pela esfera cultural do protestantismo “vida cotidiana” (*Alltag*) e também conceitos oriundos da biologia.

O mundo-da-vida husserliano apresenta fortes traços da influência do pensamento de Ernst Mach principalmente do conceito de “aspecto natural do mundo” (*natürlich Weltsich*) e do “conceito de mundo humano” (*menschliche Weltbegriff*) de Avenarius, ambos se direcionaram para um horizonte comum: a retomada daquilo que fora esquecido (para utilizar uma linguagem husserliana) pelas ciências (CAVALIERI, 2012).

As conquistas da ciência durante o período de formação da modernidade deixaram marcas indeléveis no desenvolvimento intelectual do Ocidente, ampliando a autonomia aos indivíduos. Porém, um fato expressivo neste desenvolvimento foi a redução do caráter normativo e da inserção no âmbito da vida cotidiana exercidos até então por visões de mundo arraigadas na tradição judaico-cristã (CAVALIERI, 2012).

O avanço da ciência e também da técnica acabou por representar um problema que começa a ser esboçado com Kant (problema dos fundamentos da ciência) e que atinge seu auge na fenomenologia husserliana. Desta forma, o conceito de mundo-da-vida de Husserl, assim como suas protoformulações¹⁸, estaria denotando o distanciamento que as ciências realizaram em relação ao mundo da experiência.

Husserl parte da constatação de um afastamento por parte das ciências em relação ao mundo-da-vida. As ciências acabaram por entrar em crise, pois

¹⁷ **Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzedentale Phänomenologie:** Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie (1936).

¹⁸ Husserl ao cunhar o termo *Lebenswelt* teve alguns precursores como o conceito de mundo-do-homem (*menschliche Welt*) dentre outros que já articulavam uma constatação de um certo afastamento da ciência em relação ao mundo da experiência, ou um esquecimento deste (Cf. CAVALIERI, 2004, pp. 78 – 105).

gradativamente perderam a relação com o mundo do evento, da experiência (*Erlebnis*). É importante frisarmos aqui que a crítica de Husserl não é direcionada às ciências em si, mas a este afastamento em relação ao mundo-da-vida, que culmina com a perda do horizonte teleológico.

Husserl compreende as ciências em um aspecto indiciário, elas são índices de uma crise que se caracteriza como uma crise de sentido, uma crise ética instaurada a partir de um deslocamento, de um desvio nas sociedades modernas em relação ao mundo-da-vida, como aponta Cavalieri (2012, p. 133):

Há um ofuscamento do sentido da história humana, o que fez com que a ciência perdesse seu significado para a vida. É uma crise de projeto do mundo-ético-político, pois, ao submeter-se aos meios científicos a humanidade desinteressou-se por seus fins. É uma crise teleológica; é a perda da teleologia. A humanidade orientou seu caminhar por uma estrada que levou a um desvio do ideal de compreensão universal do homem. Prendendo-se à contingência dos fatos e dos bens técnicos, o homem afastou-se do horizonte de compreensão de si como sujeito.

Desta forma, presenciamos a escalada de um ideal científico prefigurado no positivismo, que encontra seu estágio último em um naturalismo radical que intenta, sobretudo, uma naturalização errada do espírito, dissolvendo este na radicalidade de um monismo que desemboca em um solipsismo, o que caracteriza o movimento interno à filosofia do Sujeito ou da consciência.

Tal movimento das ciências naturais possui uma origem metafísica, pois se distancia gradativamente do mundo da experiência encaminhando-se para uma teorização que exclui de seu horizonte o mundo-da-vida. A partir de uma mudança brusca na visão de mundo, a fundamentação da verdade do conhecimento deslocou-se do mundo da experiência para vincular-se, independentemente dos dados deste, ao âmbito da razão e da reflexão. Desta forma, as ciências modernas projetaram-se para além da experiência, substituindo os dados visíveis por uma regularidade abstrata fundada em uma concepção matemático-galileana de natureza.

Em nossa contemporaneidade, vivenciamos os efeitos do forte desprendimento em relação à natureza, já visualizamos o quão débil é nossa relação a partir da visão empobrecedora que empreendemos acerca da natureza. A natureza não é uma coisa da qual podemos prescindir, a razão está condenada a reconhecer-se como também sendo um “bocado de natureza”.

A natureza não é essa coisa da qual o pensamento científico trata como um livro com caracteres matemáticos. É aquilo com o qual posso estabelecer uma relação muito original e originária, portanto fundadora [...] O homem não pode prescindir do encontro tanto com o outro como com o mundo e consigo mesmo (CAVALIERI, 2012, p. 443).

A via habermasiana se aproxima da via husserliana na medida em que retoma o mundo-da-vida como universo no qual se dá sua teoria do agir comunicativo, somente pode haver entendimento no mundo-da-vida, que para J. Habermas será o mundo vivido, experienciado, já construído, pré-reflexivo, que se estrutura como uma realidade na qual o indivíduo possui consciência de si, é a esfera topológica na qual os agentes da comunicação interagem partilhando suas pretensões, sensibilidades, experiências individuais, falam, comunicam, interagem. Trata-se de uma estrutura onde comunitariamente os agentes se relacionam visando o entendimento – enquanto ainda não colonizado pelo mundo dos sistemas.

Habermas retoma o conceito de mundo-da-vida husserliano num sentido de contraposição à lógica dos sistemas (economia e política) que intentam a todo custo colonizar aquele, lógica esta também prefigurada no positivismo e no avanço desenfreado da técnica que se lança sobre a sociedade de forma a ameaçar a autocompreensão ética do homem, ao colocar este no campo da disponibilidade técnica a partir das modernas técnicas de manipulação genética.

O século passado foi palco de importantes debates acerca da técnica. De um lado *tecnóforos* como Heidegger, Spengler e outros que assistiam ao progresso técnico com certa cautela e, por que não dizer, uma certa repulsa, vendo no avanço desenfreado proporcionado pela técnica, direcionada irresponsavelmente, o encobrimento do ser e o subsequente declínio de todo o Ocidente. De outro lado

tecnófilos como Ortega y Gasset, Friedrich Dessauer e outros, que analisavam o desenvolvimento tecnológico de seu tempo com entusiasmo, tendo a técnica como *instrumentum* através do qual a humanidade pode, não apenas vencer as dificuldades impostas pela natureza, mas também reformá-la visando a satisfação de suas necessidades¹⁹.

A imagem descrita por Aldous Huxley em seu hipotético *Admirável mundo novo*, alerta-nos para uma problemática instaurada ainda na primeira metade do século XX; onde foram questionados os limites da experimentação científica, e principalmente das experiências genéticas com o intuito de construir biológica e psicologicamente indivíduos pré-condicionados, mais facilmente adaptáveis à sociedade. Notemos que, historicamente, foi nos regimes totalitários que se deu um grande número de pesquisas em tal intuito.

Desde meados da segunda metade do século XX a problemática acerca do avanço tecnológico atingiu níveis antes inimaginados, assentando-se principalmente no que se refere à dimensão biológica, que esteve presente em importantes debates e reflexões nos mais diversos campos do conhecimento humano. Diante da intervenção técnica do homem na natureza instaurou-se um novo modo de pensar acerca destas intervenções e da alteração drástica no quadro da própria biosfera (JONAS, 2006).

Assim, o desenvolvimento da técnica atinge seu aspecto basilar ao direcionar o destino não mais da vida no aspecto da biosfera, mas da estrutura nuclear da vida do próprio homem. O agir humano sobre a natureza, a partir de então, gerou uma série de novos problemas transformando-se em ameaça (JONAS, 2006, p. 21). A biosfera foi drasticamente alterada, a ponto de já constatarmos a impossibilidade de uma reversão; a partir de então, gradativamente o domínio sobre a natureza veio representando um domínio sobre si mesmo (HABERMAS, 1980, p.141), e desta forma, a própria existência do homem foi sendo disponibilizada às manipulações técnicas.

¹⁹ Cf. ORTEGA Y GASSET, 1956; DESSAUER, 1956. Sobre uma visão de técnica a partir de uma compreensão *tecnofílica*, mesmo estando tais obras situadas historicamente entre uma forte crítica à técnica de caráter negativo.

Esta descoberta, cujo choque conduziu ao conceito e ao nascimento da ciência que é a ecologia, altera a própria concepção que temos de nós mesmos como interventores causais na mais vasta complexidade da vida. Por intermédio dos seus efeitos, traz à luz o *fato* de a natureza da ação humana ter de fato mudado, e um objeto de uma ordem inteiramente diferente – nada menos que toda a biosfera do planeta – ter sido acrescentado àquilo pelo qual somos responsáveis em virtude do poder que sobre ele temos (JONAS, 1994, p. 37 – 38).

A manipulação da natureza, o afã humano de domínio sobre esta, possui como eixo o processo de *instrumentalização*. Processo este já apontado pelos clássicos da sociologia, e principalmente por Max Weber ao denotar a forma de “*desencantamento do mundo*” como expressão operacional da técnica, e da ciência atrelada a esta em sua época (WEBER, 2001a, p. 97). Como resultado do processo de racionalização o Ocidente se viu diante da instrumentalização gradativa da razão e, conseqüentemente, da própria existência humana.

[...] o processo de “racionalização, que para Weber é o específico da sociedade moderna, significa precisamente o processo permanente de instrumentalização da vida humana, tanto individual como social e política. A vida humana em toda a sua dimensionalidade é cada vez mais submetida a condicionamentos da razão tecnológica (OLIVEIRA, 1999, p. 125).

A medida em que o homem lança-se sobre a natureza para dominá-la, obtendo triunfo sobre esta, ao mesmo tempo desloca-se também para o campo da disponibilidade técnica, num jogo dialético no qual cada vez mais poder sobre a natureza significará mais poder sobre si mesmo. Ao mesmo tempo, nota-se uma maior abertura à suas próprias manipulações, o que alavanca o processo de *tecnificação* da vida, no qual enxerga Habermas o perigo de uma perda de referenciais éticos referentes à espécie humana, expresso em um processo de coisificação incito na própria filosofia da consciência.

Habermas partilha o diagnóstico de que a filosofia da consciência se baseia no esquema sujeito-objeto e por isso carrega uma tendência irremediável à dominação da natureza e à transferência dessa dominação ao outro objetivado e à própria natureza interna. A reificação aí embutida se desenvolve como tecnificação das relações intersubjetivas (LUCHI, 1999, p. 451).

Quando nos direcionamos para este momento da abordagem habermasiana sobre a técnica, devemos evitar uma compreensão apressada de que Habermas reprova, ou estaria se posicionando contrariamente a todo e qualquer agir técnico; pois se este fosse o caso, estaria em contradição em relação a abordagens anteriores, mais precisamente com suas afirmações em *Técnica e ciência como “ideologia”*. Tal constatação apressada nos levaria a considerar Habermas como um *tecnóforo* aproximando-o, precisamente onde este se distanciou, do pessimismo matizado na utopia romântica de Adorno & Horkheimer (1986) e Marcuse (1979).

Habermas de forma alguma caracteriza-se como um *tecnóforo*, ao contrário, chega em vários momentos a afirmar o valor da técnica e da ciência, bem como o valor do mundo dos sistemas. A técnica, a ciência, a economia e a política são esferas importantes. O que está em jogo mais acentuadamente neste momento da abordagem habermasiana, no qual é abordado o impacto das manipulações genéticas, é a liberdade, e principalmente a redução gradativa do campo decisório dos indivíduos sobre o conhecimento científico e sua aplicabilidade.

1.4 Habermas e a biotecnologia

Podemos observar a história da ciência e da técnica no Ocidente como uma marcha rumo ao aspecto basilar atingido pelo conhecimento tecnocientífico, em sua manipulação a níveis nucleares da existência humana. Como afirmou Ferrater-Mora (2007, p. 964), para aplicar um termo romântico a uma realidade nada romântica, poderíamos afirmar que a técnica tornou-se o *Zeitgeist* de nossa época.

Desde as manipulações do material genético humano em meados da segunda metade do século XX, a sombra que paira sobre o horizonte normativo da contemporaneidade não é senão uma enorme dúvida e constatação da impotência dos postulados éticos diante do avanço vertiginoso das ciências e das técnicas, de modo a

representar uma redução drástica no campo da liberdade humana (HABERMAS, 2004; JONAS, 2006).

Aquilo que até então se tinha como destino ou acaso, passou a ser uma decisão baseada no interesse e no mercado da “cura” e da “mística” propagada pela indústria da estética e da medicina, que estimulam cada vez mais a retomada da busca pela “fonte da juventude”, e das utopias de tempos remotos acerca da imortalidade, que agora ganham contornos expressivos na exposição de um imaginário mediado pela intervenção salvífica do caráter terapêutico das manipulações biotecnológicas.

A técnica, em seu aspecto basilar, amarra as pontas do destino humano através do discurso terapêutico. Tal discurso é a porta de entrada de toda a sua trajetória rumo a estruturação biológica a níveis nucleares do homem. Movimento este que agora coloca o homem como único e possível construtor de sua historicidade mediante sua intervenção positiva no processo evolutivo, livre de toda e qualquer contingência e do peso de um *destino*, tal qual já despontava no sonho baconiano de um *regnum hominis*²⁰.

Em meados de Julho de 2000 foi anunciado pelo então presidente dos Estados Unidos da América, Bill Clinton, a finalização do processo de mapeamento do genoma humano; isto a partir da Casa Branca em um discurso que mesclou tonalidades distintas. De um lado a euforia da possibilidade de autoinserção do homem como coprotagonista no processo evolutivo, e de outro a irrupção de temores ante a incógnita oriunda da manipulação de seu próprio patrimônio genético.

Desde de seus primeiros trabalhos na década de 80, o projeto de mapeamento do genoma humano desenvolveu-se sob severas críticas e posicionamentos divergentes, em parte devido à proposição da possibilidade de interferência do homem

²⁰ O reino do homem, segundo Francis Bacon, tal seria o objetivo da ciência. Deixando para traz as tradições religiosas, seria mediante ao uso da razão, e sobretudo da ciência aplicada, que o homem poderia instaurar seu reino neste mundo. Tal aspecto do desenvolvimento do conhecimento humano tem como origem o projeto baconiano de um reino do homem na terra e culmina com a condição de copartícipe no processo evolutivo mediante as intervenções no campo biotecnológico e genético.

em sua própria estrutura genética, e desta forma, na própria vida. O homem estaria “aprendendo a linguagem com a qual Deus criara a vida”, afirmou Clinton em seu discurso.

O anúncio de conclusão de uma parte significativa do mapeamento do genoma humano causou um acirramento das tensões entre visões de mundo seculares e cosmovisões religiosas. Isto devido ao posicionamento de tais conhecimentos em uma zona entre uma imagem autoinstrumentalizada do homem, proporcionada por tais experimentos, e as cosmovisões religiosas que contestam e também enfrentam tal imagem. Qualquer experimento que tenha em determinado momento a própria vida em seu horizonte de intervenção acaba por potencializar o acirramento entre as esferas secular e religiosa.

A Alemanha, desde os nefastos acontecimentos perpetrados pelo regime nazista, tem suas discussões acerca do avanço das biotecnologias e intervenções genéticas atravessadas pela memória das experimentações hediondas nos campos de concentração (BROWN, 2004, p. 38). Desta forma, tal país veio, desde então, apostando na estruturação de políticas destinadas à extinção da possibilidade de que tais experimentos venham a ocorrer novamente.

Em 2001, o então presidente da Alemanha, Johannes Rau, apontou para a incógnita expressa nas manipulações biotecnológicas e seu impacto no âmbito da dignidade da vida humana, abrindo um debate no qual, de antemão, assegura o valor da bioética diante de intervenções no patrimônio genético humano. Tais considerações, por parte de Rau, refletem o cuidado e também uma ressonância dos horrores do passado no que tange a possibilidade de manipulação da própria vida, e a busca por medidas no intuito de assegurar um conjunto ético-normativo para as práticas biotecnológicas.

Em 1999, o clima intelectual na Alemanha foi abalado em decorrência de uma polêmica palestra proferida por Peter Sloterdijk. Tal palestra, que tinha o texto principal

intitulado *Regras para o parque humano*, apareceu como crítica de tal autor às malfadadas tentativas de domesticação do homem por parte do humanismo, centrando suas críticas principalmente em autores como Heidegger e Lèvinas.

O acento das críticas à palestra de Sloterdijk recaiu sobre sua proposição de uma *antropotécnica* como possibilidade de planificação do destino humano sob a marca das intervenções genéticas (SLOTERDIJK, 2000, p. 45). Segundo tal autor, não podemos nos esquivar das possibilidades abertas pela manipulação do patrimônio genético humano, mas ao contrário, em uma compreensão transhumanista, podemos dispor de tais manipulações como possibilidade diante do fracasso do humanismo na domesticação do homem.

Sloterdijk compreende que vivenciamos uma “*era técnica*” ou “*antropotécnica*” propiciadora de uma otimização do homem mediante intervenções em seu patrimônio genético. Tal posicionamento rende-lhe críticas severas e acusações de propor um ressurgimento dos horrores eugênicos.

As críticas à palestra proferida por Sloterdijk concentraram-se no uso, por parte de tal autor, do termo “seleção” (SLOTERDIJK, 2000, p. 43), que acabou por deflagrar uma polêmica na qual fora acusado de ressuscitar antigos pesadelos eugênicos, e pela qual recebera o adjetivo de fascista. Sloterdijk tocou de forma arguta em um campo que cristalizara-se como um “tabu” em solo alemão, a saber: as manipulações eugênicas que figuravam como um passado horrendo experienciado com o advento dos campos de concentração.

Todas críticas à exposição de Sloterdijk soaram como um resultado deste “tabu” acerca das intervenções no âmbito de seleção e melhoramento eugênicos. O cuidado com “fantasmas” de um passado horrendo e, somado a isso, as cosmovisões religiosas – tanto do catolicismo quanto do protestantismo, corroboraram com a construção de uma certa cautela e, em certos casos, até repulsa em relação às pesquisas no campo da biotecnologia e da engenharia genética em solo alemão.

O avanço das manipulações biotecnológicas se direciona para uma planificação de características humanas mediante a intervenção genética, e também uma transposição dos limites entre aquilo que *somos*, como fruto de um acaso, e aquilo que tecnologicamente podemos nos *dar*, diminuindo o fulcro do acaso e do fatalismo de uma existência passiva diante da seleção natural com a instauração da possibilidade de manipular o genoma humano. Como afirma Sloterdijk:

Se o desenvolvimento a longo prazo também conduzirá a uma reforma genética das características da espécie – se uma antropotecnologia futura avançará até um planejamento explícito de características, se o gênero humano poderá levar a cabo uma comutação do fatalismo do nascimento opcional e à seleção pré-natal – nestas perguntas, ainda que de maneira obscura e incerta, começa a abrir-se à nossa frente o horizonte evolutivo (SLOTERDIJK, 2000, p. 47).

O desenvolvimento gradativo das experiências no campo das biotecnologias instaurou um horizonte de ação para o homem no qual este se posiciona como copartícipe no processo evolutivo. Com a possibilidade de intervenção em seu próprio patrimônio genético, o homem tem diante de si a capacidade de interir em sua própria constituição a níveis nucleares, mediante o processo de seleção propiciado pelas intervenções biogenéticas.

O texto de Sloterdijk – *Regras para o parque humano* – trata de uma exposição do fracasso do humanismo na domesticação do humano, que inexoravelmente se encontra exposto a duas grandes forças, a saber: *forças bestializadoras* e *forças domesticadoras* (SLOTERDIJK, 2000, p. 46). Para tal autor, o avanço das biotecnologias abriram caminho para um momento ímpar na história da humanidade, no qual o próprio homem está diante da possibilidade de abandonar uma posição passiva diante do processo evolutivo para uma condição na qual pode, positivamente, intervir no próprio processo de seleção.

Sloterdijk enxerga o fracasso do humanismo na tentativa de domesticação do homem, porém, expõe uma certa continuidade em tal processo no advento das experiências no campo genético; e tal como já era apontada por Platão uma seleção

como forma de melhoramento da sociedade, compreende as modernas experiências no âmbito das biotecnologias como possibilidade de seleção e otimização do homem.

Um dos autores que se posicionou contra as propostas de Sloterdijk foi Habermas. Mesmo não estando presente na ocasião da palestra, e mesmo que não tenha mencionado uma única vez o nome e a obra de Sloterdijk em seu livro *O futuro da natureza humana*, subterraneamente tal obra se constitui como uma crítica ao autor de *Regras para o parque humano*. Um fato surpreendente é o desta obra de Habermas aparecer como um marco, divergindo de seus textos produzidos até à época e embrenhando-se por um horizonte conceitual totalmente novo e com um animo acirrado no debate acerca dos impactos das biotecnologias na sociedade contemporânea (FREITAG, 2005, p. 221).

Indiretamente, tal obra se constituiu como um debate entre Habermas e Sloterdijk. Aqui encontramos o eixo nodal, a partir do qual, Habermas (2004) irá entender o avanço da manipulação genética, nos moldes de uma eugenia liberal, como algo ao qual deve-se evitar sob o perigo de ressurgirem ecos de um passado marcado por experimentos que expressaram de forma indelével uma ameaça à dignidade humana.

Habermas entende a moderna tecnologia, prefigurada na manipulação genética, como um estágio do processo de *instrumentalização* já apontado na Teoria Crítica da Escola de Frankfurt. Este estágio seria o ápice de tal processo, pois nela, o limite entre a humanidade e a *coisidade* começa a se dissipar no universo da disponibilidade. O humano passa gradativamente a ser um conjunto biológico disponível à manipulação, assim como o foram todos os artefatos técnicos desde os alvares de nossa engenhosidade técnica, sendo condicionado por tais artefatos.

Habermas compreende o DGPI (Diagnóstico genético de pré-implantação) e alguns pressupostos da eugenia positiva como precursores de uma *autoinstrumentalização* da espécie que, de forma gradativa, visam minar o campo ainda

arenoso de uma normatividade para desembocar em uma eugenia liberal por meio da determinação sobre o patrimônio genético em sua fase pré-pessoal e também como autotransformações propiciadas pelas manipulações biotecnológicas.

Inquietante é a perspectiva de uma prática de intervenções da técnica genética que alteram características, prática essa que supera os limites da relação básica de comunicação entre médico e paciente e entre pais e filhos, e que mina nossas formas de vida normativamente estruturadas por meio da autotransformação eugênica (HABERMAS, 2004, p. 93).

Com o avanço gradativo da tecnologia, principalmente a partir da segunda metade do século XX, assistimos a impotência da ética tradicional diante das aporias oriundas de um agir instrumental sobre o campo daquilo que até pouco tempo parecia indisponível a este, a saber: a própria vida humana. A sociedade contemporânea, tecnologicamente estruturada, se encontra diante de uma problemática relacionada à ausência ou impossibilidade de uma resposta válida normativamente para suas ações no que se refere à disponibilização do patrimônio genético humano às manipulações biotecnológicas.

A resposta a esta problemática já não pode ser buscada numa normatividade ética fundada na metafísica, o que aumenta o abandono de uma possibilidade de se instaurar uma moderação eticamente aceita para tais aporias. A resposta, porém, deve partir da realidade de indivíduos inseridos em uma comunidade lingüística mediada por um pensamento pós-metafísico.

Porém, como se permitir uma moderação diante deste “cenário desabado” de uma sociedade pós-metafísica, onde tanto a Filosofia quanto as visões de mundo religiosas já não conseguem fornecer aos indivíduos uma resposta válida acerca da conduta de vida, e mais precisamente de um modo de “vida correta”?

Mediante o avanço das manipulações biotecnológicas a própria compreensão ética da espécie estaria entrando em colapso, pois a perda da liberdade do indivíduo em sua fase pré-natal já representa um déficit em sua responsabilidade sobre ser si mesmo; pois neste caso, o indivíduo que possui seu material genético disposto à

manipulação já não pode responder por algo que foi decidido antes mesmo de sua existência como indivíduo.

Podemos saber o que é potencialmente bom para os outros? Pode ser que isto seja possível num caso isolado. Mas, mesmo assim, nosso saber permanece falível e só pode ser transmitido sob a forma de conselhos clínicos a alguém que já conhecemos como um ser biograficamente individualizado. As decisões irrevogáveis sobre o *design* genético de um indivíduo que está para nascer são sempre pretensiosas, no sentido de julgar que sabem tudo (HABERMAS, 2004, pp. 121 – 122).

Habermas, nas primeiras páginas de sua obra *O futuro da natureza humana* (2004), retoma a noção kierkegaardiana de “*ser si-mesmo*” como exemplo de uma alternativa válida para a questão da vida correta. Diante da impossibilidade da filosofia, assim como das metanarrativas religiosas, em proporem argumentos ou exemplos válidos para a vida correta, Habermas aponta para a compreensão de Kierkegaard sobre o poder ser si mesmo como possibilidade de rompimento com o processo de *auto-reificação*.

Que exige do indivíduo que ele se *concentre* em si próprio e se liberte da dependência em relação a um ambiente dominador, compõe o contraste desejado. O indivíduo precisa *recobrar* a consciência de sua individualidade e de sua liberdade. Ao se emancipar de uma reificação que ele mesmo se impingiu, ganha ao mesmo tempo distância de si mesmo. Ele recupera a dispersão anômica de uma vida reduzida a fragmentos e confere a própria vida continuidade e transparência (HABERMAS, 2004, p. 09).

Embora a proposição kierkegaardiana seja pós-metafísica, como aponta Habermas (2004, p. 09), ela não é pós-religiosa; pois o “*ser si mesmo*” de Kierkegaard ainda mantêm-se em uma relação direta com o plano teológico. “Kierkegaard está convencido de que a forma de existência ética, produzida a partir de esforço próprio, só pode ser estabilizada na relação do fiel para com Deus” (HABERMAS, 2004, p. 11).

O argumento kierkegaardiano tenta responder a lacuna kantiana da conceituação do postulado moral no intelecto, fundado apenas no conhecimento humano, carente de uma motivação que o transponha para o nível da prática, o que Kierkegaard irá responder com o motivo da salvação.

Somente essa promessa de salvação constitui a ligação motivadora entre uma moral incondicionalmente exigente e a preocupação consigo mesmo. Uma consciência moral pós-convencional só consegue se transformar no núcleo de cristalização de uma conduta de vida consciente quando estiver inserida numa autocompreensão religiosa (HABERMAS, 2004, p. 12).

Habermas está interessado na ética da subjetividade de Kierkegaard. Pois a partir desta construção de si mesmo, surge a responsabilidade consigo mesmo, com o outro (no sentido imanente do próximo, mas também no sentido transcendente de Deus). Habermas (2004, p. 22) aponta a relação teológica desta concepção de Kierkegaard, porém, apropria-se da relação com o outro não como Deus, mas como uma instância indisponível à manipulação humana, e desta forma, indisponível à manipulação biotecnológica, propondo a ética do poder ser si mesmo como uma alternativa ao caráter apropriativo da própria historicidade diluído pela decisão de terceiros sobre o patrimônio genético de alguém, o que pode ser comparado à escravidão, como aponta Habermas:

Escravidão é uma relação jurídica e significa que uma pessoa dispõe de uma outra como da sua propriedade [...] O clone assemelha-se ao escravo na medida em que pode empurrar para outras pessoas uma parte da responsabilidade que normalmente deveria caber a ele mesmo. Justamente na definição de um código irrevogável decreta-se para o clone uma sentença que uma outra pessoa impôs sobre ele antes de seu nascimento (HABERMAS, 2001, pp. 210 - 211).

A problemática referente à aporética condição das biotecnologias, para Habermas (2004), reside na diminuição do campo de liberdade dos indivíduos “projetados” e concebidos mediante a manipulação genética; e também na fragilidade normativa com experiências neste campo. Habermas procura salvaguardar a natureza humana de uma exposição à disponibilidade biotecnológica procurando como eixo argumentativo a noção de liberdade, no qual esta será “vivenciada como parte de algo naturalmente indisponível” (HABERMAS, 2004, p. 80).

Para Habermas, as experiências no campo das biotecnologias em seu aspecto positivo, apresentam uma redução da liberdade oriunda da instauração de uma instância de decisão (*Entscheidungskompetenz*), na qual determinado sujeito passa a

deter a decisão sobre a história pessoal de outro, quando pode determiná-lo a partir de experiências em estado fetal.

O clone assemelha-se ao escravo na medida em que pode empurrar para outras pessoas uma parte da responsabilidade que normalmente deveria caber a ele mesmo. Justamente na definição de um código irrevogável decreta-se para o clone uma sentença que uma outra pessoa impôs sobre ele antes de seu nascimento (HABERMAS, 2001, p. 211).

Habermas entende o avanço das biotecnologias como carente de uma normatividade e de uma postura moral aceitável. As manipulações genéticas, sem um caráter normativo válido, caminhariam para uma eugenia liberal que ameaça a autocompreensão ética da espécie.

Com as intervenções na genética humana, a dominação da natureza transforma-se num ato da autodominação, que altera nossa autocompreensão ética da espécie – e que poderia afetar condições necessárias para uma conduta de vida autônoma e uma compreensão universalista da moral (HABERMAS, 2004, pp. 66 – 67).

Para Habermas, a manipulação técnica da vida é uma autoinstrumentalização, que se instaura a partir do enfraquecimento normativo e da diluição dos limites entre a pesquisa terapêutica e o aperfeiçoamento genético. O eixo nodal da preocupação de Habermas em suas abordagens acerca das modernas manipulações biotecnológicas e genéticas centra-se na possibilidade de um enfraquecimento do caráter participativo dos indivíduos no campo decisório e do amainamento da preocupação moral em relação a tais manipulações, como afirma tal autor:

O caminho para as inovações é aberto não apenas pelos interesses dos pesquisadores nas suas reputações e tampouco apenas pelos interesses dos fabricantes envolvidos no sucesso econômico. As novas ofertas aparentemente vão ao encontro dos interesses dos compradores. E esses interesses frequentemente são tão convincentes que com o passar do tempo a preocupação moral empalidece (HABERMAS, 2001, p. 209).

Há um perigo prefigurado na mescla de biotecnologias e mercado econômico. As experiências no campo da manipulação do material genético humano iriam rapidamente

tornar-se uma ferramenta de produção e manutenção de riqueza, de um lado; e por outro aumentariam ainda mais a exclusão.

2 ENTRE UM NATURALISMO MITIGADO E UMA RELIGIÃO TRADUZIDA: O trajeto habermasiano em direção ao problema da religião

Religião e técnica são temas que ganharam envergadura na sociologia desde o século XVIII mostrando-se importantes nas análises acerca das sociedades humanas, e da mesma forma, tornaram-se temas importantes para a filosofia que, embora tenha trabalhado de forma esparsa em tais temas, acabou consolidando-os enquanto disciplina filosófica em tal época, tanto na filosofia da religião de Kant quanto na filosofia da técnica de Ernst Kapp.

Tais temas mostraram-se vitais diante da estruturação tecnológica gradativa das sociedades modernas, principalmente no Ocidente, e também pela inesperada expressão de vitalidade da religião no interior de tais sociedades, o que acaba por potencializar os debates acerca das relações entre *crer* e *fazer*, ou em outras palavras entre *fé* e *saber*, em nossa contemporaneidade.

Habermas tornou-se um nome recorrente nos debates acerca desta relação, não apenas em solo alemão como também em âmbito internacional, oferecendo aportes teóricos ricos, bem como propondo vias de compreensão que evidenciam possibilidades e também limitações em ambos os lados. Porém, como é um pensamento em vias de construção, está assim sujeito a reconstruções e críticas as mais diversas.

Religião e técnica, tematicamente, se espraiam pela obra de Habermas abrangendo momentos e pesos distintos. Embora tenha esboçado uma aproximação a tais temas desde a década de 60, em sua obra *Teoria e práxis* (1963) tal aproximação não avança, permanecendo no âmbito de uma exposição de elementos criptoteológicos tanto na construção intelectual da Escola de Frankfurt, bem como de uma possível estruturação do idealismo alemão desde Schelling a partir de tais elementos (HABERMAS, 1987b, pp. 163 – 215). E no caso da técnica, uma abordagem das relações desta com o progresso, ainda arraigado em linhas teóricas do próprio *Instituto*

de pesquisa social, que culmina com um esboço de uma crítica ao romantismo utópico de Herbert Marcuse. Crítica esta que irá ser retomada e trabalhada em uma obra posterior intitulada *Técnica e ciência como “ideologia”* (1968).

No marco teórico de seu *Opus Magnum, Teoria do agir comunicativo* (1981), notamos uma recorrência de Habermas à temática referente à religião e à técnica, porém, diferentemente de suas abordagens anteriores, enxergamos um crescendo teórico que acentua a importância de tais esferas para a efetivação de uma razão comunicativa. Habermas, a partir de sua virada paradigmática de uma filosofia da consciência para uma filosofia da linguagem, aponta para os elementos ricos presentes na fluidificação de uma linguagem sagrada para o âmbito de um consenso, e também para os potenciais de emancipação implícitos na inserção de uma razão instrumental no contexto de uma razão comunicativa.

Habermas desenvolve uma compreensão funcionalista da religião como elemento portador de uma normatividade que possa assegurar a coesão social, isto expresso em um conceito importante no interior de tal obra, a saber: a *linguistificação do sagrado* (HABERMAS, 2002b, p. 110); ao passo que em relação à técnica empreende uma crítica a uma razão instrumentalizada e a um positivismo que ameaçam as bases epistêmicas da via emancipatória (HABERMAS, 2002a, p. 464).

Porém, a construção intelectual de Habermas mudou principalmente a partir de 2001, e mais precisamente, a partir dos ataques terroristas às torres gêmeas nos Estados Unidos da América em 11 de setembro deste mesmo ano. Anteriormente, Habermas já vinha trabalhando esta compreensão funcionalista da religião em debates e entrevistas na década de 90, evidenciando uma crescente importância dispensada a tal tema e sua permanência nas sociedades modernas, principalmente, daquelas industrializadas e tecnocientificamente estruturadas, que supostamente, desde a hipótese weberiana, teriam passado por um processo de secularização.

Habermas (2002b) em um momento ao referir-se à religião mostra-se influenciado pela hipótese da secularização, ou seja, que o gradativo avanço de ondas reflexivas nas sociedades modernas levaria a um “desencantamento do mundo” como resultado empírico da dissolução da religião como norma ou valor, e um enfraquecimento de sua inserção na vida cotidiana dos indivíduos. Para Weber, assim como para a sociologia da religião posterior a ele, isto representava um fato do qual não se poderia esquivar, a religião estava fadada a tornar-se algo obsoleto, um rastro do passado povoado por imagens místicas do qual o homem gradativamente se libertaria.

O conceito de *linguistificação do sagrado* exposto por Habermas em sua *Teoria do agir comunicativo* (1981) remete a este viés weberiano, uma vez em que o conteúdo normativo que emana do sagrado, enquanto *mysterium tremendum*, se fluidificaria cada vez mais em uma linguagem cotidiana na forma de um consenso. Habermas compreende em tal obra, assim como Weber, a existência de elementos religiosos na base da própria modernidade²¹, porém, não ultrapassa os limites de uma compreensão funcionalista da mesma.

No crescendo teórico que compreende desde *Teoria e práxis* (1963) até *Teoria do agir comunicativo* (1981), Habermas manteve-se como se o problema referente à religião fosse solucionado a partir da perspectiva weberiana da secularização. A religião se apresenta no marco teórico de tais obras como um elemento importante à coesão social, porém, ao referir-se à estrutura axiológica da religião, Habermas se mantém mais opaco que o próprio Kant, afirmando que não devemos “nem combatê-la nem apoiá-la” (HABERMAS, 1990b).

Este quadro teórico, assim como o posicionamento de Habermas frente à religião mudou significativamente a partir de 2001, culminando com um reposicionamento desta

²¹ Weber vinculou o advento do capitalismo enquanto “a mais decisiva força da nossa vida moderna” como suportado por elementos oriundos não dele em si, mas do impulso religioso protestante. Portanto, a análise da vida econômica passa, segundo Weber, pela vida religiosa, o *modus* da fé protestante e sua resignificação do conceito de vocação, no qual o trabalho longe de figurar como castigo, seria agora compreendido e vivenciado como benção, teriam exercido um impacto enorme no surgimento do capitalismo (Cf. WEBER, 2001b, p. 27).

no interior da arquitetura de seu pensamento. Apesar de desenvolver uma análise apreciativa da religião, o faz a partir de sua compreensão funcionalista, interessando-se, sociologicamente, pelos elementos existentes no interior da religião potencialmente contributos na reabilitação de fraturas no tecido social. Habermas se mostra interessado em tais elementos, porém, livres do cerne dogmático da religião.

2.1 Agir comunicativo e as delimitações epistêmico-cognitivas entre o naturalismo e a religião

O período em que Habermas foi assistente de Adorno o marcou profundamente, e de modo especial a figura deste, que foi reconhecido por nosso autor como sendo o único gênio que conheceu (LIMONE, 2014). Como seus precursores da Escola de Frankfurt, Habermas se reporta à tradição kantiana (HABERMAS, 2007, pp. 31 – 90), e assim, tanto suas abordagens acerca do conhecimento tecnocientífico quanto sobre o fenômeno religioso se darão em perspectivas que nos permitem evidenciar contornos teóricos arraigados na filosofia de Kant, principalmente em sua compreensão de razão enquanto prática. Razão para Habermas significará razão prática no sentido kantiano (HABERMAS, 2010, p. 40); porém, mais abrangente em seu aspecto comunicativo e, transcendentemente, já desfeita de seu caráter *forte* tal qual expresso nos alvares do projeto Iluminista.

Habermas aponta em seus precursores frankfurtianos, bem como em Weber, uma compreensão limitada do conceito de racionalidade, a qual tais autores compreendem unicamente como expressa em uma razão estratégica, ou relativa a fins. Desta forma, acabam por excluir a possibilidade de uma reabilitação da razão a partir de si mesma, empreendendo uma fuga para âmbitos distintos desta.

Habermas, ao contrário, centra-se na busca por uma reabilitação da razão compreendendo-a em seu aspecto comunicativo; isto a partir de uma virada pragmático-linguística em seu pensamento, no qual abandona gradativamente o

paradigma da consciência para direcionar-se para uma teoria da comunicação, para interações intersubjetivas linguisticamente mediadas e para um conceito de razão comunicativa. Habermas compreende existir um *locus* na linguagem cotidiana racionalmente direcionado ao entendimento, como aponta Aragão (1992):

[...] Habermas acredita que, na estrutura da linguagem cotidiana, está embutida uma exigência de racionalidade pois, com a primeira frase proferida, o homem já manifestava uma pretensão de ser compreendido, uma busca de entendimento (p. 82).

Desta forma, abandona uma visão de razão substancialista para uma compreensão procedimentalista desta. A razão, em seu aspecto pós-metafísico, já não se posiciona de maneira tão forte como prefigurada na filosofia kantiana, mas desvela-se no discurso, na busca por argumentos racionalmente válidos pelos participantes, no qual ambos se direcionam ao entendimento. Não há mais um fundamento último como experimentado em tradições metafísicas anteriores, após uma dessublimação da Filosofia e também do enfraquecimento das metanarrativas, a razão já não se apresenta autotelicamente, já não pode sustentar uma condição basilar, mas passa a compreender suas insuficiências.

O conceito de razão comunicativa está inserido no mundo-da-vida, e desta forma, Habermas procura salvaguardar seu direcionamento ao entendimento a partir de estruturas que não são mediadas pela razão estratégica, mas ínsitas no próprio mundo-da-vida. Desta forma, diferentemente de seus precursores, nosso autor irá compreender dois aspectos de razão presentes no conceito de racionalidade.

De um lado, uma razão estratégica, que se articula mediante as esferas da economia e da política, na dinâmica de seus meios, respectivamente, o dinheiro e o poder; e de outro, a razão comunicativa, que ancorada no mundo-da-vida, se estrutura linguisticamente em direção ao entendimento, na qual, segundo aponta Habermas (2002a, p. 366) em contraposição àquele primeiro conceito de razão:

Falo, ao contrário, de ações *comunicativas* quando os planos de ação dos atores envolvidos não são coordenados por um cálculo egocêntrico de resultados,

senão pelos atos de entendimento. Na ação comunicativa os participantes não se orientam primeiramente a seu próprio êxito, mas antes, perseguem seus objetivos individuais sob a condição de que seus respectivos planos de ação possam harmonizar-se entre si sobre a base de uma definição compartilhada da situação. Assim, a negociação das definições é um componente essencial da tarefa interpretativa requerida pela ação comunicativa²².

Na razão estratégica, o que está em jogo não é o entendimento, mas os interesses individuais. As interações mediadas por esta razão são relacionadas ao ganho e à eficácia unicamente.

O modelo de *ação racional relativa à fins* parte de uma orientação primária do ator para a consecução de uma meta suficientemente precisa em relação a seus fins concretos, que elege os meios que parecem mais adequados na situação dada, e que considera outras consequências previsíveis da ação como efeitos colaterais do êxito. O êxito vem definido como a realização no mundo do estado de coisas desejado, que em uma situação determinada pode ser gerado casualmente através da ação ou da omissão calculadas [...] A uma ação orientada ao êxito chamamos instrumental [...] (HABERMAS, 2002 a, p. 365).

Habermas concorda com seus precursores ao compreender tal aspecto da razão como instrumental e ameaçador, principalmente em seu aspecto totalitário; porém, distancia-se destes quando tais autores a compreendem com o próprio processo de racionalidade, e desta forma, não enxergaram uma saída senão por uma alteração radical em tal processo que resultaria em uma nova técnica e uma nova ciência. Para Habermas isto não é possível, uma vez em que não há substitutos a estas, compreendendo a razão estratégica como importante ao próprio processo de racionalização, bem como à evolução social.

Seu distanciamento de tais autores se dá no momento em que compreende no interior do processo de racionalização um aspecto fundamental negligenciado por tais autores, a saber: a razão comunicativa. Habermas compreende que as ações não são unicamente marcadas por uma relação racional-estratégica, mas desvela um aspecto importante, seu caráter comunicativo centrado nas interações linguisticamente relacionadas ao entendimento mútuo entre os participantes do discurso.

²² Grifo do autor.

Podemos enxergar um movimento na obra de Habermas que parte 1) de um reconhecimento dos limites epistêmicos da própria razão e, por conseguinte, da técnica e da ciência, que mediante a um processo de cientifização, acabou por elevar esta última à condição *sine qua non* de toda interpretação das estruturas da realidade. O que o leva a compreender as insuficiências e patologias da razão; e, diante da exposição dos limites desta, 2) se direciona para uma tentativa de resgatar as possibilidades de uma reabilitação da razão mediante a busca de elementos que acabaram por tornarem-se escassos nesta, porém, necessários para sua reabilitação e continuação do projeto emancipatório. Aqui Habermas irá não apenas compreender a importância da religião como também irá reposicioná-la no interior de seu pensamento.

No que se refere ao conhecimento tecnocientífico, Habermas traça um crescendo teórico que possui como ponto de partida a Teoria Crítica da sociedade e a tradição marxista de crítica à ideologia (DEWS, 1992, p. 01). Ambas por sua vez, expressam ora explicitamente, ora subterraneamente um *locus* de matiz kantiano que se refere a um delineamento dos limites de tais conhecimentos.

A Teoria Crítica da sociedade expôs de forma arguta e contundente os perigos existentes por detrás de uma crença cega em uma razão instrumentalizada e no progresso tecnocientífico, o que teve como resultado os trágicos acontecimentos do século XX, principalmente o advento do nazismo em solo alemão. Para os expoentes da Escola de Frankfurt houve um rompimento com o projeto emancipatório do Iluminismo culminando com a violência e a barbárie ao invés da emancipação.

Tal crítica ao mesmo tempo em que expôs os limites epistêmicos de uma razão instrumentalizada, apresentou-se como garantia da liberdade, uma vez que, no âmbito cognitivo distanciou-se da crítica tradicional por colocar sob o crivo de uma crítica arguta até mesmo seus pressupostos. Assim, ao denotar uma via crítica de compreensão da sociedade, tal crítica já denotava uma busca pelos limites de uma razão que se desvencilhou de seu projeto original e do avanço tecnocientífico e seus

impactos sobre o tecido social na forma de auto-objetificação, dominação ideológica e adestramento psicológico através dos *mass media*.

Ao assumir o domínio sobre a natureza e também sobre o próprio homem, a razão instrumental dissolveu o projeto emancipatório numa forma de dominação racional mediante a aplicabilidade tecnocientífica, negando assim sua dimensão libertária. Habermas aponta para as potencialidades da Teoria Crítica, porém enxerga que, em decorrência da influência kantiana, ela manteve um conceito de razão subjetiva desembocando desta forma em uma visão derrotista da razão que teve como proposta uma fuga para a experiência estética (Adorno), para a natureza (Marcuse) ou para a religião (FEENBERG, 1996, p. 46).

Desta forma, Habermas acaba por propor um conceito de razão que se liberte da subjetividade solipsista (entendida aqui num sentido kantiano) e também que não caia no derrotismo por vezes até utópico de uma possibilidade de fuga do âmbito da razão para esferas como a arte, a religião e a natureza, que tornou-se um caminho recorrente em críticas, que, abandonando a razão, encontraram tais esferas como último reduto possível da expressão humana diante da tecnificação ou instrumentalização da vida.

Assim o conceito de razão proposto por Habermas como comunicativa ultrapassa o pessimismo de seus precursores ao direcionar-se para a linguagem e a competência cognitiva dos atores do discurso. Ao chegar a este conceito de razão, Habermas pretende ao mesmo tempo em que se dirige para uma compreensão da evolução social, oferecer oposição à autoridade de uma razão instrumental ou estratégica.

A influência da Escola de Frankfurt, desta forma, é notória no âmbito de exposição dos limites de uma razão que perdera seu propósito em decorrência de uma gradativa instrumentalização, apresentando seu caráter exploratório e de dominação a partir da aplicabilidade tecnocientífica. Influência esta que se estende também sobre o pensamento de Habermas, que compreende a tecnificação da vida como um processo

perigoso tanto no contexto de uma fragmentação dos laços sociais mediante uma agudização e polarização da capacidade decisória sob os critérios de uma tecnocracia (2013), quanto como ameaça de dissolução da autocompreensão ética numa eugenia liberal mediada pelo mercado (2004, 2007).

Os precursores de Habermas compreendiam o projeto iluminista como primordialmente “desencantamento do mundo”. Às ondas reflexivas que se abateriam sobre as modernas sociedades ocorreria uma aquisição de conhecimentos científicos e uma deflação e dissolução do mito em uma visão científica do mundo, na qual estaria implícita a noção de progresso. Porém, ao contrário da emancipação expressa em tal projeto, o saber produzido direcionou o homem para uma relação mediada pela autoridade da razão instrumental, prefigurada no conhecimento tecnocientífico.

No sentido mais amplo do progresso do pensamento, o esclarecimento tem perseguido sempre o objetivo de livrar os homens do medo e de investi-los na posição de senhores. Mas a terra totalmente esclarecida resplandece sob o signo de uma calamidade triunfal. O programa do esclarecimento era o desencantamento do mundo. Sua meta era dissolver os mitos e substituir a imaginação pelo saber (ADORNO & HORKHEIMER, 1986, p. 19).

Desta forma a abordagem habermasiana acerca do conhecimento tecnocientífico sempre esteve em uma busca de compreensão dos limites da aplicabilidade de tais conhecimentos desvinculados de uma apreciação por parte da sociedade em geral, bem como dos perigos implícitos na perda gradativa de participação no âmbito decisório acerca dos rumos da técnica e de uma ciência que passaram a se auto-regularem mediante uma razão instrumentalizada que expressa uma relação ditatorial com o seu objeto e também com o homem.

Habermas se direciona ao fenômeno tecnológico em um primeiro momento que podemos compreender desde a década de 60 até meados da década de 90, a partir de críticas e reconstruções nas quais ao mesmo tempo em que expõem os limites da própria razão tal como seus precursores, mas também busca uma via que escape ao derrotismo e ao pessimismo destes, e procura ao invés de uma fuga, propor uma reabilitação da razão ainda nos moldes do Iluminismo; porém, evitando um retorno à um

conceito de razão “forte” e tampouco aceitando os irracionalismos oriundos das críticas argutas a esta (ARAÚJO, 1996, p. 178).

Habermas desenvolve um conceito de razão que se caracteriza por uma fusão do caráter prático no âmbito comunicativo, ou seja, compreende a razão no sentido de razão prática kantiana, porém, realiza uma transição deste para um caráter comunicativo, mais abrangente e inclusivo em seu sentido argumentativo-prático. É uma razão que em seu caráter pós-metafísico encontra-se como autoconsciente de suas insuficiências.

Habermas compreende a razão no sentido da razão prática kantiana retomando seu nicho moral, porém, compreende que tal sentido de razão ainda é um pressuposto da filosofia do Sujeito, no qual está expressa a necessidade de um sujeito que autotelicamente compreende o mundo e a história em uma relação solipsista. Desta forma, se direciona para um conceito de razão que, ultrapassando tal relação, possa resgatar o *locus* inclusivo de uma mutualidade do entendimento mediada pela intersubjetividade, pela interação e ausência de pressões no percurso argumentativo.

Em um segundo momento, Habermas enxerga na expansão das manipulações genéticas um perigo à própria autocompreensão ética da espécie humana. Neste ponto, Habermas compreende que ocorre uma propagação de visões auto-objetificantes do homem por critérios oriundos de um naturalismo exacerbado que acaba por reduzir todo fulcro do real à linguagem científica e potencializar o processo de instrumentalização.

2.2 Razão instrumentalizada e autoinstrumentalização

O conceito de *instrumentalização* perpassa todo o conjunto da obra habermasiana desde os tempos da Escola de Frankfurt até sua reflexão atual acerca dos limites ético-normativos da biotecnologia (2004, 2007), bem como do perigo de

esfacelamento dos vínculos sociais diante da estruturação tecnocrática (2013), sendo agudizado hodiernamente pela constatação de uma autoinstrumentalização presente na disponibilização do próprio patrimônio humano às manipulações biotecnológicas, que dissolve as fronteiras entre os discursos terapêuticos e a intervenção técnica no âmbito da vida, como aponta Habermas (2004, p. 70): “[...] a manipulação estendida ao patrimônio hereditário do homem anula a distinção entre ação clínica e produção técnica”.

Habermas enxerga um perigo na manipulação genética, pois nisto está expressa a condição de *instrumentalização*, prefigurado desde a filosofia de Max Weber e, posteriormente assinalado por Adorno em suas críticas. O processo de instrumentalização é a privação da subjetividade, caracterizando-se pelo movimento paradoxal no qual a objetificação, ou disponibilização da natureza às manipulações técnicas representa também uma objetificação do próprio homem. O movimento dialético negativo exposto por Adorno é um ponto ao qual retorna Habermas (2007, p. 225) na tentativa de delinear “os limites de uma intervenção prática na natureza subjetiva que torna esta última disponível”.

Habermas, assim como Adorno, reporta-se ao conceito weberiano de racionalidade. Weber atrela o processo de instrumentalização como desenvolvido a partir da racionalização, e, por conseguinte inserido no campo da ação social. Para Weber a racionalidade ocidental é um desenvolvimento da estrutura conceitual instaurada por Sócrates²³, porém, que atingiu limites muito amplos na modernidade, da qual configurou-se como base epistemológica, culminando com uma fusão entre a técnica e a ciência.

Para nosso autor o intervencionismo estatal e a transformação da ciência e da técnica em forças produtivas e ideológicas acabaram por alterar as formas de

²³ Para Weber (1993, p. 30) o processo de racionalização foi instaurado no Ocidente a partir da compreensão socrática da importância do conceito como *instrumentum* do conhecimento, mas que tomou contornos diferentes e veio a desenvolver-se a partir do progresso tecnocientífico experimentado na modernidade. Desta forma, experimentamos um processo milenar de racionalização, do qual o progresso tecnocientífico é apenas um fragmento.

legitimação do poder, posicionando-se como base de legitimação indispensável ao capitalismo. Ocorreu uma mescla entre ciência e técnica com o intuito de expansão do progresso e do bem estar que tinha como pano de fundo uma dominação racional, tanto da natureza quanto do próprio homem (FREITAG, 1988, p. 95).

A partir de tal mescla houve uma instrumentalização gradativa da razão mediante um afastamento de seu projeto originário de emancipação, ao qual os intelectuais da Escola de Frankfurt apontaram e experimentaram como sendo os resultados históricos da barbárie e expressos nos horrores da segunda guerra mundial, desenvolvendo assim uma visão extremamente negativa e pessimista da razão, não se permitindo uma saída, exceto para uma crítica derrotista.

A denúncia de uma relação dialeticamente negativa da razão encontrara na própria história seu resultado empírico, a instauração estratégico-racional da barbárie expôs o caráter autoritário e dominador da razão. Habermas compreende o afastamento da razão de seu projeto, porém sem fugir ou cedendo ao pessimismo, mas antes, centrando-se na tentativa de reparar as patologias oriundas de tal afastamento na modernidade, que segue para ele como um projeto inacabado devido ao distanciamento de seu *telos* prefigurado no projeto kantiano da moralidade (*Moralität*) e da proposta hegeliana de eticidade (*Sittlichkeit*), compreendidos como eixos constitutivos do projeto emancipatório do Iluminismo (HABERMAS, 1992).

Toda sua construção intelectual segue uma via conceitualmente reconstrutiva que procura reabilitar a razão de tais patologias. Desta forma distancia-se dos representantes da Escola de Frankfurt ao não abraçar uma crítica derrotista da razão, mas, ao contrário, busca reduzir os ruídos que impossibilitam o entendimento e a emancipação.

Assim, ao invés de buscar uma saída para além da razão, Habermas se concentra nela própria e em seu caráter transcendental, propondo a esta uma possibilidade de refletir sobre suas próprias potencialidades e insuficiências como

pressupostos para sua reabilitação; neste âmbito, Habermas enxerga a possibilidade de contribuição de outras esferas, como por exemplo, a religião. Esta compreensão, *a priori*, pode parecer uma procura por uma fuga assim como fizeram seus precursores; porém, após uma análise das possibilidades de contribuição da religião para a razão, notamos que ele está interessado nos contributos da religião e não nela em si.

A questão da técnica no pensamento de Habermas acentua-se em seus contornos teóricos com os avanços das pesquisas no campo genético. Neste novo horizonte tal autor irá compreender que o conhecimento tecnocientífico não ficou apenas atrelado às forças de produção e sustentação de uma sociedade tardocapitalista, mas antes, avançou gradativamente acabando por tornar disponível e manipulável o próprio patrimônio genético humano.

No marco teórico de alguns textos pequenos presentes em *Constelação pós-nacional* (2000), *O futuro da natureza humana* (2004) e *Entre naturalismo e religião* (2007), Habermas iniciará um movimento que parte da constatação de um enfraquecimento ético-normativo em relação à aplicabilidade biotecnológica, que ameaça dissolver a autocompreensão ética da espécie desembocando assim no perigo de instauração de um mercado genético; e culmina com uma relação conflitual decorrente da exposição de imagens de mundo científicas arraigadas em um naturalismo “duro” na esfera pública, o que acaba por incitar uma revitalização de velhas ortodoxias, que com uma cosmovisão baseada em uma verdade revelada, se posicionam como enfrentamento às imagens seculares.

Diante das manipulações genéticas, Habermas enxerga uma dissolução da autocompreensão ética num âmbito marcado pela autoinstrumentalização. A manipulação biotecnológica atingiu índices alarmantes manifestando uma tecnificação da própria natureza humana. O fato de Habermas apontar para o problema de uma tecnificação da natureza humana não o insere no rol dos *tecnóforos*, pois sua crítica não se direciona à técnica em si, mas antes, à aplicabilidade e perda dos referências ético-normativos que possam salvaguardar uma relação simétrica entre os indivíduos.

A autolimitação normativa no trato com a vida embrionária não pode se voltar contra as intervenções da técnica genética em si. Obviamente, não é essa técnica, mas o tipo e o alcance de seu emprego que constituem o problema (HABERMAS, 2004, p. 61).

A simetria das relações para Habermas está centrada na experiência de cada indivíduo como produto de um “destino” ou acaso. Um espermatozóide fecunda um óvulo, e deste acaso se construirá uma historicidade que permitirá com que cada um se identifique como livre e igual.

O patrimônio genético de um recém-nascido é compreendido até hoje como “destino” ou como um dado contingente, resultado de um processo guiado pelo acaso, como o qual a pessoa que se desenvolve vive e para o qual ela deve encontrar uma resposta (HABERMAS, 2001, pp. 209 – 210).

As manipulações genéticas acabam, segundo tal autor, dissolvendo esta relação numa assimetria marcada por uma instância decisória que determina de antemão, e de forma irrevogável, as características de uma pessoa. A decisão de uma pessoa sobre o patrimônio genético de outra, propiciado por uma eugenia liberal, acaba por dissolver a autocompreensão moral numa relação assimétrica até então sem precedentes.

Por certo, uma eugenia liberal afetaria não apenas o ilimitado poder ser si mesmo, pertencente à pessoa programada. Tal prática produziria, ao mesmo tempo, uma relação interpessoal, para a qual não há nenhum caso de precedência. Com a decisão irreversível, que uma pessoa toma sobre a composição desejada do genoma de outra, surge entre ambas um tipo de relação, que questiona um pré-requisito até então evidente da autocompreensão moral de pessoas que agem e julgam de maneira autônoma (HABERMAS, 2004, p. 88).

Habermas não se posiciona absolutamente contra as manipulações genéticas, mas sim, cria uma linha de enfrentamento da versão liberal destas, que se caracterizam por seu aspecto auto-objetivante prefigurado na otimização do material genético humano; e também apóia uma eugenia negativa que se diferencia daquela por um nicho dialógico estabelecido com vias a uma cura ou à prevenção.

No marco teórico em que analisa as aporias do fenômeno tecnológico a partir da década de 90, Habermas retoma um conceito muito importante, a saber: o conceito de

instrumentalização. Tal conceito esteve desde a época da Escola de Frankfurt atrelado a uma razão que perdera seu rumo na via da emancipação, afastando-se de seu projeto inicial.

Para Habermas (2004, 2007), as experiências no campo da biotecnologia, reinstauram a problemática já apontada por Adorno e a Teoria Crítica da Escola de Frankfurt; ou seja, trazem à tona, e de forma gritante e cada vez mais acentuada, o processo de *instrumentalização*, que agora se apresenta como uma *autoinstrumentalização da espécie*. Neste processo, o próprio homem, em seu afã de domínio sobre a natureza, perde o limite entre si e as coisas, tornando-se também disponível ao domínio da técnica.

Por certo, uma eugenia liberal afetaria não apenas o ilimitado poder ser si mesmo, pertencente à pessoa programada. Tal prática produziria, ao mesmo tempo, uma relação interpessoal, para a qual não há nenhum caso de precedência. Com a decisão irreversível, que uma pessoa toma sobre a composição desejada do genoma de outra, surge entre ambas um tipo de relação, que questiona um pré-requisito até então evidente da autocompreensão moral de pessoas que agem e julgam de maneira autônoma (HABERMAS, 2004, p. 88).

A instrumentalização aparecerá no interior da dialética do esclarecimento como resultante de uma relação negativa com a razão, na qual a cada vez em que esta estende seu poder sobre o mundo, de forma igual o estende sobre o homem. Habermas também enxerga esta relação, em sua *Teoria do agir comunicativo*, na qual enceta uma crítica à razão instrumental, que, como aponta tal autor, pode ser compreendida como crítica ao processo de *coisificação* (HABERMAS, 2002, p. 464).

Porém, o processo de instrumentalização atinge seu ponto culminante na *autoinstrumentalização*, desta forma, enxergamos um arco teórico-conceitual que se desenvolve desde sua crítica ao caráter ideológico da técnica até a sua exposição de argumentos em favor de um nicho ético-normativo que delimite as manipulações biotecnológicas no sentido ameaçador de uma eugenia liberal.

A tecnificação da natureza humana, prefigurada na autoinstrumentalização e propagação de imagens científicas do homem tendo como substrato um naturalismo “duro”, acaba por direcionar a abordagem habermasiana para a exigência de um naturalismo “mitigado” (HABERMAS, 2007) ou “fraco” (HABERMAS, 2004b, p. 37) como pressuposto para uma deflação dos conteúdos auto-objetificantes do cientificismo.

Ao encetar uma crítica que culmina com o delineamento epistêmico do saber tecnocientífico, Habermas compreende que a razão não possui os elementos necessários para prosseguir na via que direciona para a emancipação. Retomando uma constatação já presente em Kant, nosso autor reconhece que a razão é caracterizada por uma *carência*, uma necessidade em relação aos conteúdos motivacionais ao agir moral. Neste momento há um direcionamento para uma compreensão das possibilidades de contribuição da religião em relação à razão, enxergando no interior daquela uma fonte inesgotável de elementos já escassos nesta.

No que tange à problemática referente à religião no pensamento de Habermas, convém ressaltar que, apesar de se voltar para a religião de forma a denotar a importância desta no contexto de uma sociedade marcada pelo signo da ciência e da técnica, não o faz contemplando a verdade da religião. Em um primeiro momento comportou-se como não possuindo interesse na religião, seguindo a equação weberiana, na qual o aumento do bem estar em detrimento da aquisição de conhecimento e o abandono das sociedades agrárias representariam uma deflação do poder da religião sobre a vida dos indivíduos e o declínio da crença em um *Deus ex machina*²⁴. Dentre os integrantes da Escola de Frankfurt, Habermas foi aquele para o qual a teologia mostrava-se distante (ARENS, 1989, pp. 10 – 14).

Habermas não demonstrou interesse nas estruturas axiológicas das religiões. Seu interesse na religião centra-se numa abordagem mais sociológica que filosófica,

²⁴ Um Deus que trará a solução aos problemas humanos. Este processo revela o abandono do gradativo do horizonte metafísico e o direcionamento para um horizonte marcado pelo signo do conhecimento científico e da aplicação técnica, mostrando ao homem que já não era necessário aguardar aos céus uma solução, mas esta, antes, residia em suas próprias mãos. A técnica marcou decisivamente esta passagem, devido à sua funcionalidade.

enxergando naquela contributos à manutenção dos vínculos de coesão social (LUCHI, 2011). Seu posicionamento acerca de tal fenômeno segue, à guisa do exemplo weberiano, possuindo um ouvido dissonante às notas da religião.

2.3 Entre fé e saber: A articulação entre o conceito de tecnologia e a teoria da religião no pensamento de J. Habermas

A religião, assim como a técnica, é um fenômeno com grande envergadura no âmbito das relações sociais, que veio sendo estudado desde a sociologia clássica, tomando gradativamente contornos expressivos na contemporaneidade. Ambos se apresentam, de forma semelhante, como fenômenos ambíguos, representando ao mesmo tempo e paradoxalmente, tanto a possibilidade de liberdade e crescimento como também submissão e adestramento.

Habermas enceta uma guinada interpretativa acerca da religião a partir de 2001, que representa um giro significativo em seu pensamento. Embora tenha se reportado à temática da religião anteriormente, é precisamente diante dos ataques do 11 de setembro e com a potencialização da tensão entre o mundo secular e o religioso que este tema ganhará expressividade e importância para tal autor.

O ataque às torres gêmeas em 2001, assim como outros eventos em regiões distintas, revelou um ponto importante na compreensão filosófica e sociológica em nossa contemporaneidade; a saber: que a religião não se encontra no seio das modernas sociedades industrializadas como um mero vestígio do passado, ou como algo superado, mas antes, revela-se em uma expressividade cada vez mais intensa em tais sociedades.

Habermas tem enriquecido o debate contemporâneo sobre a condição problemática da religião nas sociedades modernas e tecnologicamente estruturadas. E tal condição da religião no interior de tais sociedades ganha contornos conflituosos em nossa contemporaneidade, e ao mesmo tempo contradiz o prognóstico weberiano

sobre o processo de secularização. Para Weber, diante do processo de racionalização o futuro da religião estaria selado pela extinção da fé diante do conhecimento científico.

A compreensão mística do mundo seria gradualmente substituída pelo conhecimento científico, onde os homens enxergavam forças místicas, acabariam por enxergar forças físicas e eletroquímicas e suas interações; por fim, compreenderiam que o mundo não é habitado por forças que emanam de deuses, mas é o resultado de leis inerentes à própria natureza. Este processo, em uma perspectiva sociológica, foi chamado por Weber de “desencantamento do mundo” (*Entzauberung der Welt*).

A intelectualização e a racionalização geral não significam, pois, um maior conhecimento geral das condições da vida, mas algo de muito diverso: o saber ou a crença em que, se alguém simplesmente quisesse, poderia, em qualquer momento, experimentar que, em princípio, não há poderes ocultos e imprevisíveis, que nela interfiram; que, pelo contrário, todas as coisas podem – em princípio - ser dominadas mediante o cálculo. Quer isto dizer: o desencantamento do mundo (WEBER, 1993, p.13).

Habermas, seguindo Weber, identificou o processo de modernização com o de secularização expresso no “desencantamento do mundo”, mas gradativamente veio se afastando de tal posicionamento diante dos problemas existentes no próprio processo de secularização, culminando com a constatação do equívoco da teoria weberiana.

As sociedades modernas alcançaram um grande progresso mediante ao conhecimento tecnocientífico, mas também acentuaram suas insuficiências na produção de sentido, o que corrobora com a não assertividade do prognóstico pessimista sobre religião²⁵. Esta não fora extinta pelo conhecimento tecnocientífico, como também provou estar viva e revitalizada dentro das sociedades modernas, com uma voz tão forte que implica em um conflito com as visões de mundo seculares. A partir de tal cenário, Habermas irá estruturar a sua interpretação sobre o papel da religião e suas contribuições para a sociedade secular e principalmente para a esfera pública.

²⁵ Em referência ao prognóstico weberiano do qual serviu-se Habermas em suas primeiras abordagens.

Habermas escreveu um texto intitulado *Fé e saber* (2001) no qual aborda os limites do conhecimento tecnocientífico contemporâneo, principalmente no que se refere às novas experiências no campo da manipulação genética, e suas consequências se vierem a desembocar em um mercado genético marcado unicamente pela oferta e procura; bem como, ao delinear os limites epistêmicos e ético-normativos implícitos na proliferação de uma imagem do homem segundo os critérios científicos, Habermas se depara com o conflito gerado no encontro destas compreensões auto-instrumentalizadas com cosmovisões religiosas. Tal conflito, que em Weber era uma luta de crenças, agora sob o prisma do pluralismo e da globalização, ganha contornos políticos de um choque entre culturas.

De um lado, visões de mundo seculares baseadas em um naturalismo “duro”, que intenta expor uma compreensão do ser humano apenas a partir das relações das leis da natureza, uma visão baseada apenas nas leis da física que corrobora com um processo perigoso de autoinstrumentalização. De outro lado, antigas ortodoxias religiosas revitalizadas adquirem inesperadamente força política, mas ainda expressando cosmovisões baseadas em uma verdade revelada.

Ao analisar o atual cenário da ciência, Habermas (2004, 2007) aponta para a instauração de um cientificismo exacerbado que, prefigurado no naturalismo, intenta uma forma errada de naturalização do espírito. O diagnóstico habermasiano apontará para a perda do caráter reflexivo das ciências diante da ascensão do positivismo; o que deverá ser retomado em detrimento do paradigma do agir comunicativo (HABERMAS, 1990a).

Enxergando os limites da razão instrumental, que também é o limite da ciência e da técnica moderna, Habermas se depara com uma aporia acerca do processo de racionalização. O que irá distinguir a abordagem habermasiana das abordagens de outros teóricos da Escola de Frankfurt será a manutenção de um nicho de possibilidades para a razão se recobrar do processo instrumentalizante pelo qual passara; ou seja, contra o pessimismo dos frankfurtianos da primeira geração em

relação à razão, Habermas mantém esta no sentido do Iluminismo como fio condutor de seu pensamento.

O que Habermas encontra na contemporaneidade é um choque entre cosmovisões. Tal conflito possui, segundo Habermas (2001, 2004, 2007), relação com o avanço das manipulações genéticas, nas quais prefigura-se uma exposição de uma imagem arraigada numa *auto-instrumentalização da espécie*, que acaba por encontrar resistência em cosmovisões religiosas que intentam salvaguardar uma imagem “sacralizada” do homem, imagem esta que emana do corpo axiológico-normativo da religião.

De um lado, “porta-vozes da ciência organizada” e de outro, ortodoxias em oposição a tal cientificismo, se relacionam de forma conflituosa em uma sociedade que, apesar do forte impulso de industrialização e de expansão dos conhecimentos tecnocientíficos, não conseguiu levar a cabo o processo de secularização; não conseguiu encontrar uma resposta definitiva ao problema da religião, não podendo substituí-la ou suprimi-la (HABERMAS, 1990b).

A partir de uma visão de mundo moldada no positivismo que culminou com as mais diversas espécies de naturalismos, o caminho para Deus está fechado e na exposição de sua não existência habilita-se como portadora de um critério de validade único baseado nos resultados da aplicação de conhecimentos tecnocientíficos; ao passo que as cosmovisões religiosas, em parte enfrentando as visões seculares e em parte revitalizando-se em meio à estruturação de tais visões, agarram-se em um conjunto ético-normativo, expresso em uma verdade revelada como fundamento único, passível de uma tradução de seus conteúdos para o âmbito do discurso secular.

O ponto convergente entre fé e razão no pensamento de Habermas (2004) se dá a partir da constatação da ausência de limites normativos válidos frente ao avanço das manipulações genéticas (pesquisas com células tronco, profilaxia preventiva de defeitos genéticos – DGPI, aborto) e das polêmicas jurídico-sociais envolvendo a legalização de

casamentos para pessoas do mesmo sexo e adoção, ou a “produção” de crianças para tais casais. Tais elementos instauram uma relação conflituosa entre as visões de mundo seculares e religiosas. A busca por critérios argumentativos válidos apresenta caminhos divergentes.

Ao retomar o conceito de racionalidade, tendo como referencial o pensamento de Weber, Habermas se dá conta da não assertividade do prognóstico weberiano acerca da religião frente às ondas reflexivas oriundas do processo de racionalização, constatando que tal prognóstico declinou, pois mesmo em uma sociedade tecnológica e cientificamente estruturada, como em nossa contemporaneidade, a religião veio a tornar-se cada vez mais expressiva (HABERMAS, 2007).

Habermas hodiernamente vem se debruçando sobre aporética condição da religião, ou antes, das cosmovisões religiosas no interior das sociedades industrializadas, onde se chocam com visões de mundo seculares pautadas em um naturalismo duro, herdeiro do positivismo. O choque de culturas é inevitável, porém, Habermas salienta a relação de necessidade que a razão mantém com a religião, no sentido daqueles elementos importantes ao processo emancipatório como, por exemplo, a solidariedade (no âmbito de uma universalidade) e a terapêutica existencial (no âmbito da vida particular dos indivíduos).

3 RAZÃO CARENCIAL, SOCIEDADE PÓS-SECULAR E A GUINADA INTERPRETATIVA ACERCA DA RELIGIÃO

Para além das tentativas de invalidação da religião, esta se apresenta à pós-modernidade como um fenômeno cada vez mais expressivo no interior de uma sociedade fortemente marcada pelo avanço tecnológico. Contrariando o prognóstico weberiano acerca de seu desaparecimento – frente ao forte processo de secularização vivenciado principalmente no Ocidente, a religião passou a apresentar uma importância ímpar nas hodiernas reflexões acerca das aporias vivenciadas pela sociedade contemporânea, mostrando-se cada vez mais vitalizada no interior das sociedades ocidentais, mesmo diante do acelerado processo de industrialização e expansão econômica.

Vivenciamos debates acirrados acerca do aborto, clonagem, entre outros temas polêmicos pelo Vaticano, a primavera árabe, os conflitos em tom místico-político entre as forças armadas norte-americanas e o “eixo do mal²⁶”, ao *revival* budista e cristão no clima pós-socialista, ao reavivamento pentecostal, a criação de frentes parlamentares de orientação evangélica (conhecidas também como *bancadas evangélicas*) e o subsequente fortalecimento de nichos discursivos caracteristicamente religiosos no poder público, e ao surgimento de outras correntes de cunho místico-religioso expressando que não apenas a religião manteve-se acesa como também acelerou sua dinâmica interna em tais sociedades.

Assim como a técnica moderna, a religião nos apresenta sua face jônica. Uma apontando para a possibilidade de aprendizado mútuo com a vida secular, oferecendo recursos de aglutinação e coesão social frente à escassez destes elementos pelo avanço da lógica predatória e colonizadora de um turbo capitalismo globalizado; porém, por outro lado, a religião ambiguamente nos apresenta seu cerne *duro* impregnado de

²⁶ Tal expressão foi proferida pelo então presidente norte americano George Bush em 2002 no seu discurso do Estado da União, referindo-se a países islâmicos como Iraque, Síria, Iran e Líbia (que após a queda de Muammar al Qaddafi passou a não fazer parte do grupo), e também um país comunista: a Coreia do Norte. Durante a convocação à luta contra o terrorismo Bush se referiu a uma cruzada do Ocidente cristão contra o islamismo, já identificado em tal discurso com o terrorismo internacional.

elementos capazes de fazer sucumbir à liberdade e o entendimento mútuo sob o peso da intolerância e do fundamentalismo.

Como já expressamos anteriormente, a abordagem habermasiana acerca da religião, se deu no momento em que delineia os limites do conhecimento tecnocientífico e as patologias oriundas de uma razão instrumentalizada, o que o leva, não a abandonar o paradigma de razão nos moldes do Iluminismo, mas a reconhecer suas insuficiências, o que o direciona para as fontes religiosas no intuito de uma compreensão dos elementos passíveis de tradução para a esfera pública e que possam contribuir com o restabelecimento da razão.

3.1 Uma aproximação ao conceito de religião no pensamento de Habermas

Primeiramente precisamos compreender um ponto muito importante na abordagem habermasiana acerca do fenômeno religioso: Habermas, na esteira de Weber, mantêm-se com um ouvido a-musical, ou dissonante para a religião; ou seja, analisa a religião de um ponto de vista agnóstico. Seu projeto intelectual encontra-se arraigado na reabilitação de uma razão emancipatória no sentido da *Aufklärung*.

É preciso evitar de certa forma, uma “*teologização*”²⁷ do pensamento habermasiano; pois toda sua construção intelectual se pauta em um “agnosticismo metodológico”, o que não o impede de apreciar os elementos contributos da religião, porém, o mantém de forma mais opaca até mesmo que Kant²⁸, afastado de uma abordagem acerca das estruturas axiológicas da religião (HABERMAS, 2004; 2007). Habermas está interessado nos elementos que a religião pode fornecer como contributos à emancipação, sem se importar com os *móveis* da fé (LUCHI, 2011).

²⁷ Utilizaremos aqui o termo *teologização* indicando uma sutil apropriação do pensamento habermasiano sobre a religião na qual se sobressai uma aproximação que por vezes suplanta o posicionamento agnóstico de tal autor, isto de dá mais expressivamente a partir de seu encontro com Joseph Ratzinger em 2004 (à época papa Bento XVI).

²⁸ Conforme exposto por LUCHI em **A religião de um ponto de vista agnóstico** (no prelo).

Desta forma, por mais que seu pensamento pós-metafísico lhe permita um diálogo frutífero e enriquecedor, no qual aponta para as insuficiências de uma razão instrumentalizada e as contribuições e importância da religião para o mundo secular e a esfera pública, isto não se dá em um sentido de um retorno ou reencantamento do mundo por uma religião livre dos limites da razão – fazendo jus à influência kantiana em seu pensamento. Em suma, em se tratando da verdade da religião, Habermas se mostra muito mais impassível que Kant, interessado apenas, em um sentido sociológico, naqueles elementos com os quais a religião pode contribuir com a esfera pública.

Faz-se necessário um cuidado em relação à aproximação habermasiana em direção ao fenômeno religioso, pois este não centraliza importância na religião em si, ou em suas estruturas de valores ou normas, mas sim em sua funcionalidade expressa em elementos aglutinadores do tecido social, e potencializadores de uma existência propícia ao entendimento e conseqüentemente à emancipação. Habermas quer os contributos da religião não se importando com a verdade da religião, ou de outra forma, como nas palavras de Adams (2006, p. 13): ele “quer o poder e a inspiração (da religião), sem o perigo”.

Habermas se mantém com um ouvido desafinado para as notas da religião, porém, seu agnosticismo não o impede de apreciar elementos no interior da religião que se tornaram escassos em uma sociedade já ameaçada pelo perigo de esfacelamento dos vínculos de coesão entre os indivíduos. Todavia, Habermas compreende que a religião mantém sempre algo de impenetrável e opaco diante da razão. Em referência à sua amusicalidade para a religião, Habermas, em uma entrevista para o jornal espanhol *El País*, afirma:

Sou amusical ante a religião, como Weber. Porém, em minha opinião, na esfera pública política os cidadãos seculares e religiosos, como membros da mesma comunidade política, devem abordar-se com respeito mútuo e disposição a aprender reciprocamente, quer dizer, com ouvidos abertos (HABERMAS, 2014).

Com a guinada interpretativa no pensamento habermasiano em relação à importância da religião na sociedade contemporânea surgem alguns problemas oriundos de uma interpretação por vezes apressada e que pode acabar por distorcer a compreensão de tal autor acerca da religião.

Tal problema está centrado num processo de “teologização” de seu pensamento que acaba apontando sua aproximação à religião como uma aceitação desta como um remédio, ou como uma solução àquilo que a razão já não consegue por si só, o que acaba corroborando com uma compreensão insuficiente deste movimento expressivo no pensamento de Habermas.

A “teologização” do pensamento de Habermas expõe uma visão de que agora a religião deveria ser tomada como uma solução aos problemas oriundos do conhecimento tecnocientífico. A ciência não cumpriu sua promessa, na medida em que ocorre um desenvolvimento massivo em todos os âmbitos do conhecimento humano, multiplicam-se também os problemas oriundos de tal avanço e para os quais a ciência já não pode fornecer soluções e, principalmente, sentido.

Tal visão fornece também uma compreensão de que Habermas estaria aceitando a religião “solta” na sociedade, da qual poderiam jorrar conteúdos para a esfera pública indiscriminadamente, triunfante após a razão reconhecer sua necessidade de elementos que se apresentam em seu interior. Tais autores acabam por assimilar o auto-reconhecimento de seus limites perpetrado pela razão como um triunfo da religião, o que acaba expressando uma ideia de que a religião poderia resolver os problemas oriundos de uma razão instrumentalizada.

Um ponto importante é que este processo de “teologização” se dá tanto por parte de teólogos empolgados com a aproximação profícua de Habermas com a religião, enxergando-o como um “defensor” desta (KÜRZDÖRFER, 2012, pp. 167 – 178), quanto por parte de leituras que insistem em uma relação de Habermas com a religião no sentido de um “abraço” na esteira da virada teológica europeia (THERBORN, 2012, p.

113). O fato é que ambos os lados acabam por expor, cada qual a sua maneira, uma visão empobrecida da importância do fenômeno religioso no pensamento de tal autor.

Em ambos os casos a proposta habermasiana apresenta-se como uma contribuição ímpar. Um diálogo profícuo pode ser estabelecido mediante uma deflação de visões teologizadoras de seu pensamento. De um lado, a religião, com seu reposicionamento no pensamento de tal autor, bem como suas contribuições a partir de uma busca por um aprendizado mútuo do qual, segundo Habermas (2007), irá irromper um acréscimo cognitivo no uso público da razão por parte de indivíduos religiosos; e de outro lado, diante da exposição das insuficiências de uma razão instrumentalizada, bem como dos interesses no direcionamento dos conhecimentos tecnocientíficos, as alas marxistas e intelectuais em geral se beneficiariam na abertura de um diálogo, no qual, para além do dogmatismo de uma razão pretensamente autotélica, fosse possível enxergar elementos contributos da religião à reabilitação da razão, agora em seu sentido comunicativo.

Habermas é um autor que apresenta nuances, por vezes, escorregadias em sua construção intelectual, o que representa a necessidade de uma cautela redobrada nas abordagens, bem como em traduções de sua obra. Uma destas nuances é acerca da religião. Tal autor inicia sua abordagem acerca do fenômeno religioso seguindo, de um lado, as influências da teoria crítica da sociedade da Escola de Frankfurt, e por outro, as análises de Max Weber acerca do processo de racionalização; o que posteriormente irá compreender como portadores de um conceito de racionalização limitada (ARAÚJO, 1999).

A partir destes dois prismas, Habermas aborda o fenômeno religioso de forma a não denotar importância tanto para a filosofia e a sociologia quanto para seu pensamento em particular, referindo-se à religião com a premissa de “nem combatê-la, nem apoiar-la” (HABERMAS, 1990b), ou seja, a religião estaria entregue a seu fim diante das ondas reflexivas que atingiram as sociedades ocidentais.

Porém, compreende que o prognóstico weberiano apresentava uma insuficiência devido à revitalização de ortodoxias religiosas no interior de sociedades tecnologicamente estruturadas. A religião não apenas não foi aniquilada como mostrou-se vívida dentro de tais sociedades. A partir de suas abordagens acerca do fenômeno tecnocientífico e seus impactos na sociedade, Habermas aponta para os limites ético-normativos e para uma compreensão das insuficiências da razão expressos na criação de patologias ao invés de uma via emancipatória.

A partir de suas análises acerca do processo de racionalização, tentando reconstruí-lo, Habermas aborda primeiramente o conhecimento tecnocientífico para depois de apontar para as limitações e perigos oriundos deste, voltar-se para a religião. Esta ganha importância na obra de Habermas a partir da explicitação das insuficiências de uma razão instrumentalizada, aparecendo como portadora daquilo que “falta” à razão (HABERMAS, 2010).

Assim, Habermas (2001; 2004; 2007; 2010; 2012) perfaz uma trajetória expressa em um crescendo teórico que parte dos limites de um naturalismo exacerbado e os perigos implícitos no esfacelamento da autocompreensão ética da espécie mediante as experiências no campo da biotecnologia e culmina com um reposicionamento da religião na arquitetura de seu pensamento, e com uma apreciação de elementos contributos da religião à esfera pública.

As mais recentes obras²⁹ acerca do pensamento de Habermas, principalmente acerca do reposicionamento da religião em sua arquitetura intelectual, acabam por negligenciar um ponto importante no interior de sua construção intelectual: Esta é um crescendo no qual cada conceito analisado raras vezes está unicamente relacionado com o momento em que escreveu, há uma retomada e uma reconstrução de conceitos já expressos em seus primeiros ensaios.

²⁹ Obras como: JUNKER-KENNY, Maureen. **Habermas and theology**. New York: T&T Clark, 2011, ADAMS, Nicholas. **Habermas and theology**. New York: Cambridge University Press, 2006, MENDIETA, Eduardo. **The power of religion on the public sphere**. New York: Columbia University Press, 2011. São obras que analisam a aporia religiosa no pensamento de Habermas e que nem mesmo tocam em suas primeiras obras como *Teoria e praxis* e outros textos anteriores à *Teoria do agir comunicativo*.

É notória a diferença entre os marcos teóricos em que se efetuam as análises de Habermas acerca do fenômeno religioso, e também tecnocientífico, porém, sem dúvida devemos levar em consideração esta retomada de conceitos por vezes esboçados subterraneamente em seus primeiros texto. Assim, podemos enxergar a exposição da possibilidade de apropriação de conteúdos teóricos a partir de tradições místicas expressos em textos da década de 60 e 70, como apontando para a exposição da necessidade de tradução dos conteúdos presentes no discurso religioso para a esfera pública, proposto em seus mais recentes ensaios (HABERMAS, 2004, 2007, 2010, 2012).

Porém, mesmo que tenha, de alguma forma, abandonado algumas linhas destas reflexões da década de 60, ainda podemos enxergar alguns pontos muito expressivos nas abordagens atuais de Habermas que possuem gênese neste período, como por exemplo, a proposição habermasiana de um filtro de tradução entre as cosmovisões religiosas e as visões de mundo secularizadas, o que é nitidamente e textualmente apontado por Habermas no pensamento de Gerschom Scholem, a quem agradece em comemoração pelo 80º aniversário em uma pronúnciação em Jerusalém, por tê-lo fornecido o exemplo da possibilidade de extração de conceitos teóricos da tradição mística judaica, “a apropriação teórica do conteúdo das tradições místicas é a ponte que a filologia da mística deve atravessar se ela quiser compreender e tornar compreensível seja o que for” (HABERMAS, 1980, p.123); tradição esta que neste momento precisamos frisar, será interlocutora de Habermas (1980, 1987b) em sua análise da religião neste período.

Habermas não apenas abandona as linhas gerais deste primeiro momento como não expressa um interesse acerca da religião que ultrapassasse uma análise meramente formal, não representando algo próximo do impacto das repercussões acerca do fenômeno religioso pós 11 de setembro de 2001, o que o levou a uma reconsideração da importância da religião. Esta acabou por posicionar-se de forma indiciária acerca dos limites da própria natureza humana diante das agressões de um

naturalismo duro, propiciando um aspecto terapêutico diante das contingências existenciais experimentadas pelos indivíduos nas sociedades tecnocientificamente estruturadas.

Habermas mantém um “agnosticismo metodológico” em suas análises da religião no qual, mesmo mantendo distância de estruturas axiológicas da religião, não se mostra limitado, permitindo-se uma compreensão na qual são denotados elementos importantes para seu crescendo teórico, e principalmente para sua teoria do agir comunicativo. Habermas se mostra interessado na busca por uma via média entre o naturalismo e a religião, resgatando uma razão que se exerce no discurso e diálogos voltados ao entendimento, e não uma razão em seu sentido forte como em Kant ou Hegel.

O ponto de partida de Habermas em sua abordagem recente sobre a religião é a relação conflitual entre as imagens de mundo seculares e religiosas. Podemos compreender a guinada interpretativa de tal autor, acerca do fenômeno religioso, como ponto culminante de suas abordagens sobre os limites da ciência e da técnica. A partir das análises de um enrijecimento do cientificismo presente no cerne do naturalismo que culmina com um fundamentalismo da razão enquanto critério último acerca do mundo e da auto-objetificação gradativa do homem, nosso autor se direciona para uma compreensão da religião como fonte de recursos escassos ante a tal posicionamento da razão.

Ao empreender uma via de reabilitação da razão em detrimento das patologias geradas pelo saber tecnocientífico em seu direcionamento livre de pressupostos ético-normativos, tal autor se direciona para uma interpretação, embora funcionalista, bem mais incisiva e apreciativa da religião, ou antes, dos contributos desta para uma sociedade em vias de desintegração de seus vínculos.

Desta forma, Habermas aponta para os contributos ínsitos na religião e potencialmente tradutíveis à linguagem da esfera pública, como por exemplo, a

solidariedade, que mais recentemente vêm ocupando um papel expressivo nas propostas de tal autor no intuito de diminuir o efeito de fraturas no tecido social oriundo da ascensão de uma tecnocracia que, atrelada ao capitalismo, propiciou uma deflação dos elementos motivacionais à coesão social, como aponta Luchi (2011):

[...] estamos em um momento de escassez de recursos de solidariedade, em que o capitalismo selvagem vai ganhando espaço e um empobrecimento dos laços comunitários e diminuição da motivação para um engajamento em organizações sociais que visam o fortalecimento da solidariedade podem ser constatados (p. 80).

Habermas aponta para uma apropriação de imagens religiosas por parte da sociedade secular, porém tais imagens somente podem ser apropriadas após sua tradução para a linguagem secular. A religião para Habermas não é um substituto à razão, e tão pouco apresenta-se como solução às patologias oriundas desta. Nosso autor está interessado nos conteúdos religiosos que possam, após um processo de tradução, ser apropriados pela sociedade secular como um ganho no sentido de uma motivação à manutenção dos vínculos de coesão social.

3.2 A linguistificação do sagrado

O conceito de linguistificação do sagrado é desenvolvido por Habermas na segunda parte de seu *opus magnum*, mais precisamente no capítulo intitulado *A estrutura racional da linguistificação do sagrado*, no qual Habermas compreende que nas religiões existe um núcleo intocável que se caracteriza como reduto do sagrado. Para Habermas, a linguistificação do sagrado se dá na medida em que este núcleo é traduzido ou *linguistificado*; sendo transposto³⁰ do *locus* normativo de um sagrado

³⁰ René Girard em sua obra *La violence et l'sacré*, descreve-nos este movimento no campo de uma profilaxia do sagrado de seu caráter violento. Aos poucos as sociedades primitivas foram ganhando um sistema judiciário que encapsulou o sagrado em uma esfera totalmente transcendente, enquanto monopolizou o uso da violência no controle desta. Esta gênese do sistema judiciário na obra de Girard se dá mediante ao *controle*, por parte dos homens, daquilo que até então era a manifestação do sagrado, a saber: a violência.

transcendente que se manifesta enquanto *mysterium tremendum* para o âmbito da vida cotidiana dos indivíduos, expresso em fundamentos normativos possíveis de revisão e de argumentação.

[...] As funções expressivas que no princípio são cumpridas pela prática ritual, passam para a ação comunicativa em um processo no qual a autoridade do sagrado vai sendo gradualmente substituída pela autoridade do consenso que em cada ocasião se considere respaldado. Isto implica uma emancipação da ação comunicativa acerca de contextos normativos protegidos pelo sagrado. O desencantamento e despotencialização do âmbito do sagrado se efetua por *meio de uma linguistificação do consenso normativo básico assegurado pelo rito*; e com isto fica por sua vez, desatado o potencial de racionalidade contido na ação comunicativa. A aura de brilho e espanto que o sagrado irradia, a força *fascinante* do sagrado se sublima ao mesmo tempo em que cotidianiza, ao alterar-se em força *vinculante* de pretensões de validade suscetíveis de crítica³¹ (HABERMAS, 2002, p. 111).

A linguistificação do sagrado é o eixo nodal da revisão habermasiana da aporia acerca do fenômeno religioso no marco teórico de sua *Teoria do agir comunicativo*, e principalmente, como uma compreensão do caráter importante de tal fenômeno para a evolução social. Ao elaborar tal conceito, Habermas está interessado primeiramente em uma análise acerca de uma construção dos laços sociais, em como se dá o processo de coesão entre os indivíduos. Estando assim tal conceito inserido no projeto crítico habermasiano acerca da modernidade, que irá culminar com uma compreensão acerca do processo de interação humana partindo da linguagem (ARAÚJO, 1996).

Habermas analisa a importância dos signos linguísticos, como por exemplo, o rito, na construção de um *locus* consensual entre os indivíduos, plasmado em uma razão direcionada para o diálogo e a interação mediante o caráter de tabu emanado da normatividade do sagrado. O rito e também os símbolos religiosos são o primeiro fundamento da autoridade moral, que, gradativamente, foi se fluidificando em uma linguagem ancorada no cotidiano.

³¹ Grifos do autor.

3.3 A guinada interpretativa acerca da religião no pensamento contemporâneo

Não é novidade alguma que posamos identificar dentro do pensamento filosófico contemporâneo elementos inerentes à teologia, mais ainda, que a Filosofia se debruce sobre conceitos até então trabalhados unicamente por círculos teológicos e com origem inequívoca na religião, como por exemplo, os conceitos de graça, dom, perdão, glória, entre outros.

Genealogicamente, podemos encontrar na filosofia clássica grega o problema do infinito como repositório do sagrado, o entendimento de uma natureza infinita que se contrapõe a uma outra finita (a realidade humana). Assim, em Descartes o problema de Deus esteve atrelado à noção de infinito e posteriormente retomada por Husserl, que acabou por problematizar sob tal prisma uma noção de Deus que influenciou de forma direta seus alunos como, por exemplo, Martin Heidegger, que se dedicou profundamente a temas teológicos em sua juventude.

Em 1991, Dominique Janicaud³², em um diagnóstico polêmico, alertava acerca de um processo gradativo de *teologização* latente na fenomenologia francesa, afirmando tratar-se de uma virada teológica (*tournant théologique*) caracterizada pela apropriação do quadro conceitual da fenomenologia a serviço da crença particular de alguns pensadores contemporâneos de Janicaud. Tal irrupção da teologia nos meios acadêmicos não ficou restringida à fenomenologia, mas se estendeu para praticamente todas as esferas das ciências humanas.

Um ponto importante na trajetória do pensamento social e filosófico nas últimas décadas do século XX, sobretudo na Europa, foi sem dúvida uma indelével reviravolta

³² Embora o objetivo geral desta obra de Janicaud tenha sido uma crítica arguta a uma apropriação da fenomenologia por parte de importantes pensadores da época, no intuito de terem posto o quadro teórico-conceitual de uma *ciência estrita* no sentido husserliano, a serviço de suas crenças pessoais, tanto cristã (como a maioria deles), quanto judaica ao referir-se à Emanuel Lévinas, tal diagnóstico evidenciou não apenas a condição da fenomenologia frente a religião, como abriu o debate acerca da recorrência do pensamento acadêmico a temas inerentes à religião (Cf. JANICAUD, 1991).

em direção a religião por parte do conhecimento acadêmico. A religião passou a ocupar um espaço de destaque nas reflexões, principalmente nos círculos marxistas, como aponta Therborn (2012).

Porém, longe de significar um abraço de alguma religião ou dogma religioso por parte dos intelectuais marxistas, se configura como uma *virada teológica* no sentido de uma “manifestação do interesse acadêmico pela religião e o uso de exemplos religiosos na argumentação filosófica e política” (THERBORN, 2012, pp. 111 – 112).

A partir do giro linguístico-pragmático, a virada teológica no pensamento filosófico e sociológico dá-se hodiernamente na via discursiva, abandonou seu engajamento como, por exemplo, na ocasião da teologia da libertação para se configurar como uma “teologia do discurso” (THERBORN, 2012, p. 112).

Vários conceitos pertinentes ao campo teológico irromperam para o âmbito de uma filosofia que, superando seu aspecto monológico, pode de fato, traduzir tais conceitos para o âmbito da esfera pública. Conceitos como dom, graça, perdão, salvação e solidariedade³³ passaram a fazer parte do campo reflexivo de uma filosofia que já não se postula enquanto verdade absoluta, mas enxerga o potencial emancipatório no cerne de tais conceitos. Desta forma, a virada teológica ou a recorrência a temas inerentes ao campo religioso tornaram-se tão frequentes que o fenômeno perdeu seu caráter anti-secular (IDZIAK-SMOCZYNSKA, 2011, p. 36).

3.4 O reposicionamento da religião no interior do pensamento de Habermas.

As primeiras abordagens de Habermas acerca do fenômeno religioso não exercem grande expressividade em seu pensamento, no sentido expresso

³³ Tais conceitos assim como outros tantos irromperam no pensamento filosófico e fenomenológico, como por exemplo “Ídolo”, “ícone” e “doação” (Jean-Luc Marion), “dom” (Paul Ricouer).

hodiernamente. Porém, a abordagem perpetrada por Habermas em *Teoria e práxis* (1963) é de uma relevância ímpar tanto para uma compreensão das origens místicas do materialismo bem como de importantes conceitos no idealismo alemão, quanto por, em germe, aparecerem algumas linhas fundamentais para sua abordagem de tal fenômeno em momentos posteriores.

Ao passo que a abordagem acerca da técnica ganha envergadura na construção intelectual de tal autor no horizonte teórico de seus primeiros ensaios, o fenômeno religioso não recebe a mesma importância e acaba por ser abordado de forma “branda”; porém, já podemos notar a construção de uma via que conduzirá em um outro momento ao reposicionamento e reabilitação do fenômeno religioso no pensamento de Habermas.

Habermas iniciou seu itinerário intelectual influenciado pelo marxismo e pela teoria crítica da Escola de Frankfurt, na qual foi assistente de Theodor Adorno. Suas primeiras aproximações ao estudo do fenômeno religioso foram ainda sob a influência de uma compreensão *funcionalista* da religião, a qual Habermas ainda mantém, porém diferenciando-se de abordagens empobrecidas pelo olvido e privação do reconhecimento da importância da religião na sociedade contemporânea.

O fenômeno religioso desde a sociologia clássica foi compreendido como um elemento que apresenta uma validade ao tecido social, restringido ao âmbito da esfera privada ou ao campo das manifestações psíquicas, compreendido funcionalmente apenas a partir de uma fonte de normatividade responsável por uma aglutinação social prefigurada em uma experiência com o sagrado enquanto *fascinans* ou *tremendum*.

A reflexão habermasiana acerca da religião veio aumentando gradativamente chegando a se tornar um dos eixos referenciais do pensamento de Habermas na atualidade, que tem se debruçado sobre a relação entre fé e saber, o que de certa forma direcionou-o para uma compreensão do papel importante desenvolvido pela religião na sociedade contemporânea.

Porém, diferentemente das abordagens iniciais acerca da religião, nas quais compreendia esta como uma questão para a qual não denotava relevância, em seus mais recentes trabalhos Habermas empreende uma recorrência notória a tal temática explicitando a importância da religião para o Estado liberal e a esfera pública.

O estado liberal possui, evidentemente, um interesse na liberação de vozes religiosas no âmbito da esfera pública política, bem como na participação política de organizações religiosas. Ele não pode desencorajar os crentes nem as comunidades religiosas de se manifestarem também, enquanto tal, de forma política, porque ele não pode saber de antemão se a proibição de tais manifestações não estaria privando, ao mesmo tempo, a sociedade de recursos importantes para a criação de sentido (HABERMAS, 2007, p. 148).

Habermas inicia uma virada em seu pensamento que culmina com um reposicionamento da religião no interior de sua construção intelectual. Esta, desde então, deixou de ocupar um lugar marginal para hodiernamente constituir-se em um eixo referencial de seu pensamento.

A constatação de que a religião acabou por apresentar um quadro totalmente novo na estrutura das sociedades modernas, principalmente no Ocidente, levou-o ao que podemos chamar de uma *virada religiosa*, ou uma *guinada interpretativa acerca da religião* em seu pensamento, que se deu a partir da década de 90 e culmina com os trágicos eventos do 11 de setembro, a partir dos quais Habermas começa a se questionar acerca do que é exigido dos cidadãos tanto religiosos quanto seculares pelo Estado constitucional democrático e da responsabilidade destes para a coexistência fundada em um aprendizado mútuo (HABERMAS, 2004).

Por vezes a expressão “virada religiosa” é utilizada para referir-se ao interesse de Habermas sobre a religião, isto seguindo um caminho no pensamento de tal autor no qual já experimentara uma “virada lingüística”. Porém, utilizaremos a expressão “guinada interpretativa” no sentido de que o problema referente ao fenômeno religioso para Habermas não se deu de forma brusca ou inusitada, caracterizando uma “virada”, mas sim retomando conceitos já expostos em seus primeiros ensaios, caracterizando

mais um desvio em suas abordagens do que uma virada brusca, como se repentinamente começasse a analisar a religião sem que nunca o houvesse feito. A religião passa, assim, a ocupar um lugar não mais marginal na obra de Habermas que enxerga em seus mais recentes escritos não apenas a importância da religião como também sua permanência na sociedade contemporânea e a contribuição na articulação de uma relação dialógica entre os indivíduos religiosos e seculares.

Porém, Habermas ao reconhecer a importância e permanência da religião em uma sociedade pós-secular parece postular que o Estado democrático laico necessite de uma *religião sem religião*, ou seja, que a religião possua elementos essenciais à manutenção de uma vida “não fracassada” é notório, porém, existem elementos que não permitem uma tradução para uma linguagem acessível à experiência intersubjetiva dos atores linguísticos de uma comunidade laica.

O ponto de convergência é exatamente a compreensão de que estes elementos que compõem o cerne duro da religião são aqueles que caracterizam a religião enquanto tal e tais elementos se mostram intraduzíveis para a linguagem secular diante do risco de conflitos, não apenas com os cidadãos seculares como também com outras visões de mundo religiosas.

Assim, para a transposição da dificuldade de tradução e de entendimento entre as visões de mundo religiosas e seculares a possibilidade será o compartilhamento de perspectivas (o que já seria uma tradução) num contexto de uma afirmação intersubjetiva de um “nós” como solução aos conflitos oriundos do encontro de visões de mundo totalmente diferentes.

Nas condições de um pluralismo legítimo das visões do mundo, os conflitos, em matéria de justiça, só podem ter solução, se as partes litigantes aceitarem chegar ao ponto de vista inclusivo de um ‘nós’, comprometendo-se numa adoção recíproca das perspectivas (HABERMAS, 2005, p. 200).

Da mesma forma que Habermas propõe um naturalismo mitigado, sua compreensão da religião na esfera pública também se dá mediante o processo de

mitigar os elementos cristalizados presentes no cerne da religião. Os cidadãos religiosos devem gozar de livre abertura à exposição de suas ideias religiosas, porém, é necessário que compreendam que no âmbito da esfera pública deverão buscar uma tradução de tais visões para argumentos seculares, procurando “reconhecer que o princípio do exercício do poder é neutro do ponto de vista das visões de mundo” (HABERMAS, 2007, p. 147).

Porém, ao propor uma tradução entre os discursos religiosos e seculares num âmbito politizado de uma sociedade pós-secular, Habermas se depara com certas aporias. Quais seriam os critérios para tal tradução? Quem cancelaria a posição de filtro neste processo? Em um momento a religião proporia elementos importantes, porém, paradoxalmente, qualquer um que determinar o caráter decisório estará já de antemão excluindo o outro. E no caso de uma tomada de posição de acordo com a maioria significaria a exclusão das minorias (NUSSBAUM, 2011).

Por exemplo, no caso brasileiro, optar por visões de mundo comungadas pelas correntes cristãs por ser um país majoritariamente cristão, de antemão, exclui as minorias religiosas como, por exemplo, as religiões de matriz africana (tão combatidas e discriminadas principalmente pelo segmento neopentecostal hodiernamente no Brasil)³⁴.

Habermas (2007) é direto: a religião deve reconhecer que a linguagem do Estado é secular, portanto, a tradução se daria do lado religioso, ao passo que a parte que cabe ao estado seria um arrefecimento do cienticismo exacerbado e militante no sentido de mitigar os elementos auto-objetificantes presentes no cerne da linguagem científica e de sua visão de mundo. A partir da mitigação desta visão de mundo o

³⁴ Precisamos lembrar aqui da situação israelense, na qual a inserção gradativa de membros e representantes religiosos no âmbito do poder político não apenas representou um ganho positivo na relação entre a religião e o Estado secular, como hodiernamente, ameaça negativamente a estrutura jurídico-social sob as determinações de uma visão de mundo que, ao invés de se traduzir, cristalizou-se configurando o uso indiscriminado do poder político ao bel prazer de uma visão de mundo excludente e ameaçadora para todos os indivíduos seculares e também para as minorias religiosas, o que culmina com um conflito que exaure todos os ânimos e na criação de bairros seculares como resposta ao quietismo de um Estado concordatário diante de tais mazelas.

Estado estaria em condição de apreciar as vozes religiosas, desde que, estas possam traduzir seus discursos para a linguagem secular, ou seja, é exigido que o discurso religioso possa traduzir para a linguagem secular seus posicionamentos.

3.5 Religião e esfera pública

A noção de esfera pública é um conceito importante na arquitetura da obra de Habermas, constituindo-se como *clef de voûte* de sua construção intelectual, pois se dá a partir de uma compreensão do homem como um ser social com relações linguisticamente mediadas.

Esfera pública é o local onde o homem política e linguisticamente se constrói a partir da exposição de suas visões de mundo e ao mesmo tempo da fundamentação destas, mediante a exposição pública de seus argumentos. Habermas (2007, p. 17), parafraseando Aristóteles, aponta que o “homem é um animal político, isto é, um animal que existe em uma esfera pública”.

Este nicho comunicativo que abrange os indivíduos particulares num âmbito discursivo acerca de assuntos de interesse comum, para Habermas, estará situado entre a sociedade civil e o poder estatal politicamente estruturado, articulando-se como uma proposição reflexiva acerca das mais variadas vozes na criação de uma opinião pública que coloca sob o próprio conceito de reflexibilidade a ordem política.

Para Habermas a esfera pública é compreendida como local de confluência argumentativa, no qual todos os indivíduos podem manifestar suas visões de mundo mediante a publicização de tais argumentos. Habermas se baseia no conceito kantiano de *publicidade (Werbung)* para estruturar sua noção de esfera pública. E a partir de tal conceito, Habermas irá compreender a esfera pública como sendo uma estrutura mediada pela comunicação entre os indivíduos constituindo a vida social humana,

permitindo a partir deste *locus* comunicativo a construção de uma opinião pública sobre temas e interesses comuns.

Para Kant a publicidade será a potenciadora da moral, uma vez que para tal autor a moral está relacionada ao âmbito público. Aquilo que é relegado ao campo do privado mantendo-se afastado da visão comum e, por conseguinte não podendo ser exposto ao crivo da crítica, não pode ser considerado justo. A publicidade se dá de forma a garantir o movimento reflexivo acerca de uma máxima ou de uma ideia, e somente passando pelo crivo da publicidade, onde outras tantas vozes podem, de forma livre, exercer uma crítica acerca do que foi tornado publico, é que se pode afirmar como justa, e, por conseguinte, moral (KANT, 2000).

Logo no início de sua obra *Mudança estrutural da esfera pública*, Habermas aponta para a origem e diferenciação dos termos “público” e “privado” na Grécia antiga, na qual a vida pública (*bios politikos*), em contraposição à vida privada (*bios oikos*), não possui um local determinado constituindo-se principalmente na virtualidade da conversação (*lexis*), “que também pode assumir a forma de um conselho e de um tribunal, bem como a de práxis comunitária (*práxis*)” (HABERMAS, 2003, p. 15).

Diferentemente da relação econômica (*oikos*), caracterizada pela necessidade, a relação política (*polis*) no âmbito da esfera pública é caracterizada pela liberdade, pela atualização dos conteúdos argumentativos de homens livres buscando um entendimento sobre temas comuns. Desta forma, podemos enxergar uma evolução conceitual do pensamento de Habermas que tende a identificar a esfera pública e o mundo-da-vida enquanto espaços comunicativos.

Há um desenvolvimento do conceito de mundo-da-vida como um *lócus* pré-reflexivo, e desde já mediado pelo discurso e pelo entendimento, para um nicho discursivo expresso na polifonia das vozes e dos argumentos, um “lugar das razões”, das argumentações (HABERMAS, 2012).

Seguindo esta diferenciação entre a vida pública e a vida privada, a esfera pública se constituirá primordialmente de um espaço no qual se dão relações discursivas direcionadas para a busca de um entendimento para além das visões e discursos privados, pois aqui não se relacionam com vistas ao êxito sobre as correntes da necessidade, mas antes a uma busca de entendimento por meio do discurso argumentativo. Por isto Habermas irá se referir à esfera pública como um palco polifônico, um *locus* onde se encontram as mais diversas vozes na constituição daquilo que seria um postulado indispensável para a vida pública, ou seja, o livre exercício da exposição de visões de mundo e suas argumentações.

Se negligenciada a manutenção deste palco polifônico, tanto Estado quanto a própria religião correm o risco de caírem em uma afronta à liberdade individual. Tanto o Estado quando não aceita visões de mundo unicamente por serem religiosas, ou quando aceitando uma visão de mundo dominante, estabelecendo-a politicamente, baseado unicamente no critério de algo deliberado pela maioria; quanto a religião, que por seu turno, pode esbarrar em uma ameaça à liberdade de consciência quando se afirma de forma ortodoxa sobre todas as outras visões de mundo, impondo-se como única e verdadeira. A aparentemente benéfica aceitação de uma religião por parte do Estado já está em um movimento de condenação das minorias (NUSSBAUM, 2011).

3.6 Sociedade “pós-secular”

O termo secular (*seculum*) foi empregado primeiramente como sendo contrário ao sagrado. O processo de secularização se inicia com a sacralização do profano que culminou com a reforma, e em um segundo movimento foi caracterizado pela passagem jurídica de bens da igreja para o Estado, passando depois a “designar o surgimento da modernidade cultural e social em conjunto” (HABERMAS, 2004, p.138).

Houve um desenvolvimento do conceito de secularização como uma polarização de duas forças antagônicas, na qual o triunfo de uma dessas forças significa

necessariamente o declínio da outra. Tal é a expressão ínsita no conceito de secularização de Weber, do qual se vale Habermas em um primeiro momento, mas que posteriormente constata sua insuficiência em relação às sociedades industrializadas na contemporaneidade; a qual Habermas chama de *pós-secular*.

O conceito de “pós-secular” para Habermas denota um movimento no qual ao mesmo tempo em que o processo de secularização se desenvolve, torna-se notória também a persistência da religião no interior das sociedades tecnológicas. Tal conceito não designa, cronologicamente, um posicionamento anterior ou posterior a um momento secular desta mesma sociedade, mas encontra-se associado a uma mudança de consciência na perspectiva de uma coexistência entre os indivíduos religiosos e não-religiosos na sociedade contemporânea na qual podem expressar visões de mundo diferentes, porém, igualmente respeitadas em sua liberdade na *publicização* de tais visões e em sua argumentação, mesmo sendo estas religiosas.

A expressão ‘pós-secular’ foi cunhada com o intuito de prestar às comunidades religiosas reconhecimento público pela contribuição funcional relevante prestada no contexto da reprodução de enfoques e motivos desejados. Mas não é somente isso. Porque na consciência pública de uma sociedade pós-secular reflete-se, acima de tudo, uma compreensão normativa perspicaz que gera consequências no trato político entre cidadãos crentes e não-crentes (HABERMAS, 2007, p. 126).

A religião manteve-se acesa no interior de uma sociedade secularizada precisamente na exposição de elementos que o processo de secularização não pode propor aos indivíduos no interior de tal sociedade. A religião não desapareceu, ela se mantém como fonte de recursos já escassos no tecido social, pois ainda pode oferecer tais recursos no intuito de uma motivação social como, por exemplo, a solidariedade.

Mediante a colonização gradativa do mundo-da-vida pelo mundo dos sistemas ocorre uma escassez dos recursos necessários à integração social. Solidariedade é o elemento que Habermas enxerga no interior da religião que pode ser traduzida de forma a motivar as ações sociais no âmbito de uma sociedade secular.

Na carência de recursos alimentadores da solidariedade social, as religiões e comunidades de fé não fundamentalistas representam uma preciosa fonte, equiparável aos movimentos sociais, que precisa ser levada a sério e tratada no interesse da razão solidária (LUCCHI, 2011, pp. 100 - 101).

A própria etimologia do termo solidariedade (*solidum, solidus*) já indica uma estruturação na qual estão implícitos tanto a reciprocidade entre os indivíduos quanto sua interdependência. Habermas busca a solidariedade, enquanto elemento articulado no interior da religião, como uma possibilidade de restauração dos vínculos de coesão que já sucumbem ante o peso de uma instrumentalização das relações, na qual tende gradativamente à supressão das possibilidades de coesão e do sentimento de co-pertencimento entre os indivíduos. Habermas quer resgatar a solidariedade social e a terapêutica pessoal presentes na religião.

Habermas, ao resgatar o conceito de solidariedade, o desprende do bloco errático perdido em meio ao panorama moral contemporâneo, tanto pela religião quanto pelo direito, apontando para seu sentido político aproximando-o do conceito de “irmandade” (*Brüderlichkeit*) ou do sentido da “*fraternité*” francesa; e desta forma, o contrapõe como possibilidade, no âmbito político, ao esfacelamento e à crise vivenciados atualmente principalmente pela Europa (HABERMAS, 2013, pp. 108 - 109).

Para Habermas, os indivíduos religiosos devem gozar de liberdade de expressar suas visões de mundo religiosas, e ao mesmo tempo, devem se manter livres de toda adição de elementos religiosos em sua participação no processo democrático. Isto se dá mediante a proposição de um *filtro* que poderá otimizar o processo de tradução entre a vida religiosa e secular de forma recíproca.

Em um Estado secular, eles também devem aceitar que o conteúdo politicamente relevante das suas contribuições seja traduzido em um discurso acessível a todos e independente das autoridades religiosas, antes de poder encontrar o acesso às agendas dos órgãos decisoriais do Estado. Deve ser introduzido, em certo sentido, um filtro entre as correntes de comunicação selvagens da opinião pública, por um lado, e as deliberações formais que levam a decisões coletivamente vinculantes, por outro. E as decisões aprovadas pelo Estado também devem ser formuladas em uma linguagem acessível igualmente a todos os cidadãos e devem poder ser justificadas (HABERMAS, **Quanto de religioso o Estado laico tolera**. Disponível em <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/516105->

[quanto-de-religioso-o-estado-liberal-tolera-artigo-de-juergen-habermas](#)>. Acesso em 09/05/2013).

Habermas efetuou uma transição de uma visão substancialista de razão para uma procedimentalista, abandonando uma razão em seu sentido forte e autotélica, para uma compreensão desta como manifesta na via discursiva. Assim, o Estado constitucional liberal também é capaz de construir visões articuladoras de sentido, motivando os indivíduos na busca comunitária do bem comum, uma vez que os cidadãos não sejam meros espectadores, mas se posicionem enquanto atores na ação deliberativa, como co-legisladores no exercício da democracia. Desta forma, não são necessárias as contribuições metafísicas ao Estado, mas antes, são importantes as contribuições que possam atingir o núcleo discursivo no qual estão inclusos tanto cidadãos seculares quanto religiosos.

Habermas, porém, compreende que externamente pode haver um esgotamento dos recursos de elementos responsáveis pela manutenção da coesão e da experiência comunitária no interior da sociedade pós-metafísica, que desta forma, tende a conviver com as práticas religiosas. Nem o Estado secular nem a filosofia podem fornecer recursos necessários à reabilitação de um horizonte teleológico que possa fornecer sentido aos cidadãos.

A religião, que foi destituída de suas funções formadoras de mundo, continua sendo vista, a partir de fora, como insubstituível para um relacionamento normalizador com aquilo que é extraordinário no dia-a-dia. É por isso que o pensamento pós-metafísico continua coexistindo ainda com uma prática religiosa [...] Enquanto a linguagem religiosa trazer consigo conteúdos semânticos inspiradores, que não podem ser jogados fora, que escapam (por ora?) à força de expressão de uma linguagem filosófica e que continuam à espera de uma tradução para discursos fundamentadores, a filosofia, mesmo em sua figura pós-metafísica, não poderá desalojar ou substituir a religião (HABERMAS, 1990b, p. 61).

A filosofia, mesmo em sua forma pós-metafísica, não conseguiu suprimir ou substituir a religião (HABERMAS, 1990b). A religião persiste em meio à sociedade pós-secular como um importante ponto de convergência. De um lado a razão, que se instrumentalizando, expurgou do horizonte dos indivíduos elementos que lhes proveriam uma articulação com a vida prática com maior eficiência, isolando-os em um

individualismo; de outro a filosofia que ainda não se encontra em condição de fornecer um substituto para a religião, tendo que, desta forma, reconhecer a importância desta em âmbito universal e particular.

Assim, Habermas intenta de um lado, assegurar a liberdade de exposição de conteúdos religiosos na esfera pública mediante sua tradução, e de outro lado, salvaguardar a base secular do Estado e sua neutralidade na garantia de liberdade tanto aos indivíduos secularizados quanto aos religiosos. A própria generalização de uma visão de mundo secular implicaria na desarticulação do projeto de neutralidade ideológica do Estado.

A neutralidade ideológica do poder do Estado que garante as mesmas liberdades éticas a todos os cidadãos é incompatível com a generalização política de uma visão do mundo secularizada. Em seu papel de cidadãos do Estado, os cidadãos secularizados não podem nem contestar em princípio o potencial de verdade das visões religiosas do mundo, nem negar aos concidadãos religiosos o direito de contribuir para os debates públicos servindo-se de uma linguagem religiosa. Uma cultura política liberal pode até esperar dos cidadãos secularizados que participem de esforços de traduzir as contribuições relevantes em linguagem religiosa para uma linguagem que seja acessível publicamente (HABERMAS, 2005, p. 57).

Habermas compreende que a razão prefigurada em uma cultura política liberal não pode se furtar à apreciação dos elementos contributos da religião, assim como não pode privar a comunidade religiosa do direito de expressar seus interesses e visões de mundo, contribuindo assim para a polifonia dialógica da sociedade pós-secular.

Habermas compreende que o processo de secularização tornou-se um tanto controverso, pois a constatação é que esta não atingiu seu *telos*, ou seja, ao processo gradativo de desenvolvimento tecnocientífico não se seguiu uma deflação da religião, mas ao contrário, ocorreu uma revitalização e potencialização da dinâmica interna da religião em tais sociedades. Para tal autor, o processo de secularização ocorreu apenas na Europa, posicionando-a como uma exceção, pois em sociedades fortemente industrializadas como, por exemplo, os Estados Unidos, a religião manteve-se acesa e expressivamente vitalizada.

3.7 Religião, racionalização e a fragilidade da razão

Weber propôs uma análise do processo de racionalização no ocidente partindo de estudos acerca da conduta religiosa. Para Weber o processo de racionalização do Ocidente está intrinsecamente ligado às condutas religiosas, aparecendo como uma primeira forma de racionalização ou de compreensão do mundo a partir de imagens plásticas-simbólicas propiciadas pela experiência religiosa.

A razão Ocidental moderna se desenvolveu a partir da estrutura conceitual socrática, porém, desenvolve-se diferentemente desta ao mesclar Deus, o homem e o mundo em seu horizonte teleológico de salvação. Somente há técnica moderna no Ocidente, e somente há ciência num sentido de ciência ocidental, a partir do forte impulso de espiritualização do qual experimentou o Ocidente. Isto devido a possibilidade de tradução dos postulados religiosos para o âmbito reflexivo da vida secular proposto pelo próprio processo de secularização.

Sentimentos morais, que até agora só podiam ser expressos de um modo suficientemente diferenciado na linguagem religiosa, podem encontrar uma ressonância universal, tão logo uma formulação redentora se apresente para o que já foi quase esquecido, mas que implicitamente faz falta. Uma secularização que não aniquila, realiza-se no modo da tradução. Isso é o que o Ocidente, enquanto poder secularizador universal, pode aprender a partir de sua própria história (HABERMAS, 2004, p.152).

Habermas, a partir de uma releitura de Weber no âmbito sociológico, compreenderá também o processo de espiritualização vivenciado pelas sociedades ocidentais e sua posterior racionalização como propiciadora do advento da modernidade, compreendendo a existência de um paralelismo entre a história da religião e a história da razão no qual Atenas e Jerusalém contribuíram igualmente para o desenvolvimento da racionalidade ocidental. Para Habermas o processo de aprendizado mútuo proposto entre a sociedade secular e religiosa é, na verdade, herdeiro de um diálogo iniciado séculos atrás com o encontro da filosofia grega com o conteúdo moral judaico-cristão.

A cultura grega propôs elementos enriquecedores a partir do simbolismo plástico de suas narrativas, que irão encaminhar-se para o surgimento do princípio reflexivo da filosofia, porém, o cristianismo propiciou condições cognitivas na estruturação da consciência moderna, ao passo que o monoteísmo, prefigurado na cultura semita, de forma semelhante deixou marcas indelévels no pensamento ocidental (HABERMAS, 2003, p. 199; LUCHI, 2011, p. 91).

Habermas aponta para a dupla herança da razão ocidental, que se valeu tanto das reflexões de um Sócrates quanto das verdades reveladas no Sinai. Habermas (2012) continua compreendendo a filosofia como esse elemento propiciador do processo de tradução, e mais recentemente, retoma o conceito de *Lebenswelt* como “espaço argumentativo” (*Raum des Gründen*), no qual confluem todas buscas por fundamentação e, como já expresso por Habermas em outros momentos, é o espaço do entendimento.

Weber analisa que não apenas a religião propõe ao homem uma reflexão, como também determina normativamente todos os âmbitos da vida dos indivíduos; sendo assim, a religião aparece como uma forma racional de compreensão do mundo. O ponto culminante no desenvolvimento da racionalidade enquanto ciência se dá, segundo Weber, a partir da dissociação gradativa da dimensão cultural e societária no interior da própria racionalidade. O que se manifesta na autonomização da razão e sua subsequente instrumentalização e posicionamento como única forma legítima de compreensão do real. Desta forma, a partir da dissociação da dimensão cultural e societária em seu cerne, iniciou-se um processo de secularização frente às perspectivas judaico-cristãs.

Hume e Kant questionaram-se acerca dos limites do conhecimento, evidenciando uma fragilidade nas condições objetivas deste que, até então, buscara seu fundamento na compreensão cartesiana do *cogito*, enquanto subjetividade autotélica. A razão já não se encontrava em uma condição que lhe permitisse monopolizar o horizonte argumentativo e se posicionasse como único critério para a verdade.

Os *mestres da suspeita*³⁵ (RICOUER, 1977, p. 28-40) empreenderam uma via paradoxal na qual se denota, tanto a rejeição e invalidação da religião quanto o posicionamento da razão sob o crivo de uma crítica arguta representando o encerramento e os sinais do declínio da tradição metafísica (BLOND, 2005).

Desta forma, paradoxalmente à tentativa de invalidação da religião, caminhou uma deflação dos conteúdos pretensamente autotélicos da razão. Junto à proclamação da morte de Deus encontramos a retomada da experiência estética frente à racional-empírica, à compreensão da religião enquanto esperança soporífera às massas, articula-se uma valorização da construção histórica frente ao monologismo solipsista da subjetividade; e por fim, quando a religião é compreendida como infantilidade, há, paralelamente, um deslocamento do campo cognoscitivo para o âmbito dos aspectos inconscientes, desarticulando, assim, as pretensões da razão moderna em sua ascensão à uma condição basilar.

O desfecho decisivo deu-se no século XX principalmente com a Teoria Crítica da Escola de Frankfurt. Theodor Adorno encetou, em sua obra *Dialética negativa*, uma compreensão da razão como autoritária e instrumentalizada, que em seu lastro ao monopólio sobre a natureza e o próprio homem, acabou por determinar-se numa relação negativa com o mundo, na qual apercebendo-se de sua artificialidade sente a “*falta*” daquilo que em sua trajetória havia excluído sob o rótulo da irracionalidade.

Assim, Adorno reafirma o papel da arte e da experiência estética nesta reaproximação da razão ao mundo real, ao *mundo-da-vida*, colocando-se como *medium* na relação entre o homem e o mundo, extrapolando os limites da cortina férrea de uma razão instrumentalizada. Neste sentido “a experiência estética parece apontar para uma transcendência, uma ultrapassagem daquilo que nossos sentidos podem perceber e que nossa razão pode pensar” (FREITAS, 2003, p. 44).

³⁵ Termo cunhado por Paul Ricoeur referindo-se à Nietzsche, Marx e Freud.

Diante da exposição da fragilidade da razão empenhada pela hermenêutica da suspeita, a razão no século XX entrou em colapso evidenciando seus limites frente à crise de sentido e à impossibilidade de propor elementos que pudessem evitar uma “vida fracassada” aos indivíduos no interior das sociedades modernas.

Desta forma, a razão foi gradativamente se deparando com limitações em relação à sua, antes insuspeita, auto-referencialidade. Ela enxerga que no decorrer de sua trajetória outras visões de mundo também se apresentam como fontes importantes na construção de sentido diante da crise vivenciada pela sociedade contemporânea e da escassez de recursos que possam contribuir de forma positiva na vida dos indivíduos.

3.8 Para uma compreensão da razão enquanto carencial

A compreensão da razão enquanto carencial encontra seus pressupostos na filosofia kantiana. Já na aurora do Iluminismo, Kant irá compreender a razão como caracterizada por uma “necessidade”, por uma “falta” diante daqueles postulados necessários à motivação do indivíduo ao agir moral.

A aporética condição da religião não é nova, ao contrário, as voltas o pensamento filosófico se depara com esta questão. Kant já se reportava à religião como uma importante *pedagogia moral* (KANT, 1992)³⁶. A religião possui em seu cerne elementos motivacionais válidos que direcionam a vida dos indivíduos para o agir moral (neste sentido de acordo com o conjunto normativo da religião). Kant reconhece que embora a razão possa criar tais móveis responsáveis pela motivação ao agir moral, não se tem garantias de que isto ocorrerá.

Para Kant as religiões concretas não podem ser dispensadas, pois seu caráter de pedagogia moral é importante para a formação ou motivação moral. A plasticidade

³⁶ Kant associa esta pedagogia moral ao cristianismo.

simbólica da religião trabalha numa dimensão de interconectar os indivíduos sob o rigor de um conjunto normativo entendendo a cada um como “irmão”, o que instaura um âmbito universalista prefigurado na solidariedade; e ao mesmo tempo oferece aos indivíduos diante do vazio abissal da existência e da tragicidade da vida elementos responsáveis, a nível particular, por uma terapia existencial para as vidas malogradas.

Isto leva Kant a compreender uma carência da razão (*Bedürfnis der Vernunft*) em relação a tais postulados. A razão ainda não opera elementos que possam articular sentido diante de eventos existencialmente carregados, como por exemplo, a morte. Desta forma, Kant reconhece em alguns elementos, nomeadamente, a existência de Deus e a existência de um mundo vindouro como importantíssimos para a articulação com o agir moral.

Compreendendo este caráter carencial da razão podemos nos aproximar do pensamento de Habermas em relação a religião em nossa contemporaneidade. Para este a religião será compreendida num sentido kantiano de carencial também. Habermas (2007) irá compreender a carência da razão nos moldes da necessidade (*bedürfnis*) kantiana.

Habermas se depara com esta carência da razão em relação aos aspectos trágicos existencialmente carregados como os ritos de passagem onde os indivíduos são expostos a fortes choques existenciais. Ao presenciar o velório de seu amigo Max Frisch, realizado na Igreja de São Pedro em Zürich (por vontade expressa do próprio Frisch), compreende na razão uma *falta* de elementos articuladores de sentido diante de situações criticamente existenciais como a morte. Frisch, apesar de agnóstico, sentia um incômodo em constatar que a razão não poderia lhe fornecer os elementos necessários à articulação de sentido frente a eventos como a morte.

Claramente, Max Frisch, um agnóstico que rejeitou qualquer profissão de fé, sentiu o constrangimento de práticas funerárias não-religiosas e, por sua escolha do local, declarou publicamente que a modernidade esclarecida falhou em sua busca por um substituto adequado para a forma religiosa de lidar com o último *rite de passage*, que dá vida a um fim (HABERMAS, 2010, p. 15).

A compreensão das razões que coadunaram para as exigências de Frisch seria um passo para Habermas em direção ao reconhecimento do caráter carencial da razão, e ao mesmo tempo da importância da religião na sociedade pós-secular.

Habermas a partir de então, descreve o sentimento da sociedade contemporânea como sendo uma constatação de algo que falta à razão. A razão moderna não possui elementos que possam articular sentido no intuito de construção de uma vida “não fracassada”, caracterizando-se pela constatação de uma *falta*. Ela se privou daqueles elementos articuladores de sentido presentes no cerne das religiões e que podem ser traduzidos para a vida dos indivíduos seculares.

A partir de Descartes, a razão ganha uma propulsão rumo a sua estruturação como único critério de fundamentação da verdade. Ela estará em uma relação com o *cogito* de forma a garantir a liberdade do sujeito autotético, autocentrado e autônomo. Aqui começa a trajetória de separação da razão de tudo aquilo que pode “contaminá-la”, a própria ideia de Deus, aqui, será uma ideia inata formulada por Descartes com o intuito de ontoteologicamente, assegurar a verdade do conhecimento deste sujeito.

A razão foi desta forma se condicionando como separada, não apenas da religião ou de uma ideia de Deus institucionalmente formulada, mas afasta-se de todos aqueles elementos contributos da religião que também poderiam ser traduzidos de forma a efetivar a promoção de aprendizado e entendimento mútuos.

Hoje, após um longo processo de separação e de desprendimento tanto do mundo-da-vida quanto de todos os elementos da religião, a razão enxerga sua trajetória, e nesta, constata uma falta, entende-se como *carencial*, pois não dispõe dos elementos que possam prover ao homem contemporâneo uma retomada do horizonte teleológico³⁷.

³⁷ Uma proposta à esta retomada do horizonte teleológico é a via a-téia e sua articulação com a ética desenvolvida por Edebrando Cavalieri em sua obra *A via a-téia para Deus e a ética teleológica a partir de Edmund Husserl* (2012). Podemos enxergar nela um possível filtro de tradução dos postulados religiosos para a vida secular e ao mesmo tempo a ampliação e arejamento tanto de uma razão solipsista e

Habermas irá compreender a carência da razão no sentido kantiano de uma necessidade (*Bedürfnis*), tanto em seu aspecto *carencial* diante de postulados que funcionem como molas propulsoras do agir moral, quanto no reconhecimento da articulação destes postulados no cerne das religiões.

Sem a antecipação histórica que a religião positiva fornece à nossa imaginação por intermédio de seu tesouro de imagens estimulantes, a razão prática estaria privada de estímulos epistêmicos capazes de alça-la ao nível de postulados dos quais ela lança mão para recuperar, no horizonte de considerações racionais, uma *necessidade* que já se encontra articulada em conceitos religiosos. E caso seja possível apropriar-se, segundo medidas racionais, do material histórico encontrado, a razão prática pode encontrar algo já estruturado nas tradições religiosas que promete compensar uma precisão formulada em termos de “carência da razão” (*Vernunftbedürfnis*)³⁸ (HABERMAS, 2007, p. 251).

A condição *carencial* é mútua, tanto a razão quanto a religião se caracterizam por uma falta em relação à *tradutibilidade* de postulados que podem ser compartilhados entre si de forma a garantir a manutenção de um mútuo aprendizado. Habermas aponta que esta relação já foi encetada na história do pensamento ocidental com a correlação entre a filosofia grega e os postulados morais judaico-cristãos.

Se de um lado a razão *carencial* necessita daqueles postulados subjetivos que motivem a ação moral, enxergando na religião, principalmente na existência de Deus e no simbolismo de um mundo futuro a principal motivação; por outro lado, a religião também se caracteriza por uma condição *carencial* na medida em que pode degenerar-se na crença à autoridade de seus dirigentes unicamente, sendo necessária a liberdade pública de consciência, segundo Kant (1992), como pressuposto para a articulação entre o agir moral e o horizonte teleológico do sumo bem sem esbarrar no fanatismo.

Porém, reconhecer este caráter não nos direciona para nenhum ponto de conforto ou de apreciação meramente funcionalista da religião, pois ao mesmo tempo em que se delineiam a importância da religião mais se acentua o conflito entre as

autotélica, quanto de uma religião estagnada e presa a uma noção de sagrado esterilizado pela ontoteologia.

³⁸ Grifos do autor.

cosmovisões religiosas e seculares na sociedade. Os discursos se apresentam divergentes, principalmente quando se instauram no âmbito da política, e este é um ponto importante para Habermas, pois ao lado da expansão de visões de mundo seculares ainda de certa forma moldadas no positivismo, aumenta a politização de grupos religiosos bem como o ressurgir de ortodoxias endurecidas no cerne das sociedades industrializadas.

O problema apontado por Habermas neste nível será o declínio da polifonia da esfera pública. Por isto, Habermas propõe algo um tanto quanto controverso: a criação de um filtro de tradução para as linguagens. Faz-se necessário uma tradução das imagens de mundo tanto religiosas quanto científicas para o âmbito da linguagem comum acessada na vida cotidiana.

O discurso secular não pode se valer das verdades obtidas pela ciência e enfraquecer os outros tantos discursos possíveis, ao mesmo tempo em que o discurso religioso deve, de antemão, reconhecer que a linguagem do Estado é uma linguagem secular e que as verdades da ciência também possuem valor tanto quanto as verdades da religião (HABERMAS, 2010).

A religião é um fenômeno multifacetário que se apresenta à sociedade contemporânea como um “osso duro de roer”, não podendo ser simplesmente ignorada nas reflexões acerca das aporias vivenciadas por tal sociedade. Mesmo após os golpes de uma razão instrumentalizada, as tentativas de invalidação não surtiram o efeito desejado, ao contrário, a religião ganha a cada dia mais força no interior de uma sociedade, caracteristicamente, marcada pelos signos de uma tecnologia e de um *savoir-faire* aparelhados a um cientificismo forte que ainda mantém suas raízes no sujeito autotélico cartesiano.

Enxergamos, em nossa contemporaneidade, o irromper de uma série de conflitos que convergem em uma problemática que extrapola os limites estabelecidos pela razão

ocidental. Esta problemática é a questão referente à religião. A problemática acerca da religião se manifesta praticamente em todos os conflitos vivenciados hodiernamente pela sociedade contemporânea, mostrando-nos de forma explícita que aquela não apenas resistiu aos golpes da razão como empreendeu com esta, uma relação dialética na qual poderíamos compreender o atual cenário como uma sublimação daqueles elementos superados pela razão, porém, de forma alguma eliminados por esta.

Diante deste cenário, a teoria da religião habermasiana se apresenta de forma a compreender este processo dialético entre razão e religião, no contexto de uma possibilidade da construção de um aprendizado enriquecedor baseado na compreensão recíproca dos limites argumentativos destas duas esferas. As dificuldades de ambos os lados são notórias. Tanto a esfera secular como a religião ainda apresentam aporias complexas que ameaçam a estrutura liberal e polifônica da esfera pública em uma busca por uma legitimação válida universalmente, dificultando assim o processo de tradução.

A contribuição habermasiana, longe de se posicionar como uma resposta definitiva às aporias do cenário contemporâneo, mostra-se como uma janela em direção ao horizonte norteador de sua construção intelectual: a emancipação humana. Neste processo, de forma ímpar, Habermas, a partir de um reposicionamento da religião no interior de seu pensamento, propõe uma compreensão que extrapola as abordagens do fenômeno religioso desde a sociologia clássica, compreendendo sua importância e contribuição para o projeto de emancipação; e ao mesmo tempo revela-nos, apesar do esclarecimento da sociedade contemporânea, a dificuldade diante de um diálogo enriquecedor com a religião que, talvez de maneira esfíngica, observa-nos de forma a exigir uma compreensão.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir do que foi exposto anteriormente nesta dissertação, podemos inferir que a temática acerca do conhecimento tecnocientífico bem como da religião, encontra-se presente na obra de Habermas desde seus primeiros escritos e desenvolveu-se junto com um crescendo teórico profícuo acompanhando todas as nuances epistêmico-conceituais de tal autor.

Também podemos enxergar uma trajetória delineada por marcos teóricos que se direcionam desde suas abordagens acerca da técnica e da ciência até sua guinada interpretativa da religião; um movimento que se estende desde seus primeiros ensaios seguindo até seus mais recentes escritos no qual tais temas se relacionam.

Desde seus ensaios na década de 60, Habermas encetou uma abordagem dos problemas expostos por uma estruturação social gradativa do fenômeno tecnocientífico e, subseqüentemente, da condição *sine qua non* exercida pela ciência sobre praticamente todos os âmbitos do conhecimento humano, esboçou uma crítica ao caráter objetificante do conhecimento tecnocientífico prefigurado no positivismo.

Em um primeiro momento, abordando os limites de tais conhecimentos bem como os interesses que estariam por direcioná-los em uma sociedade marcada por um capitalismo que possui como suporte a dimensão ideológica de uma razão instrumentalizada; e em um outro momento, expondo o perigo implícito em uma tecnificação da natureza humana e na propagação de imagens auto-objetificantes do homem arraigadas em um cientificismo exacerbado, o que segundo o autor, ameaça dissolver no âmbito das manipulações biotecnológicas a própria autocompreensão ética da espécie.

Assim podemos enxergar no interior da obra habermasiana um crescendo teórico que parte de suas críticas ao positivismo e ao processo gradativo de instrumentalização da razão que atinge seu ponto máximo na forma de uma crítica à

autoinstrumentalização da espécie humana mediante a intervenção biotecnológica, e mais recentemente, a problemática estruturação tecnocrática que ameaça a manutenção dos vínculos de coesão. Para Habermas, esta crescente propagação de imagens auto-objetificantes do homem, bem como o individualismo oriundo da consolidação e expansão de um capitalismo e de uma estruturação tecnocientífica que alarga o abismo social desembocam na fragmentação dos laços sociais e desvelamento de uma vida malograda.

O cientificismo exacerbado, como o cerne duro do naturalismo, irrompe em uma propagação de imagens auto-objetificantes do homem segundo os critérios das ciências naturais. A exposição de tais imagens em uma escala cada vez mais intensa e difundida pelos meios de comunicação acabou por encontrar resistência em cosmovisões religiosas, o que propiciou conflitos e denotou a problemática acerca da permanência da religião em tal sociedade, direcionando, a partir de 2001, o pensamento de Habermas para a relação conflituosa entre as esferas secular e religiosa.

Habermas está interessado em uma via de reabilitação da razão e ao empreender tal trajetória direcionou-se para uma interpretação, embora funcionalista, bem mais incisiva e apreciativa da religião e seus contributos, encontrando-se hodiernamente como nome recorrente nos debates acerca do papel e importância da religião na sociedade contemporânea, o que veio espraiando-se por obras como *O futuro da natureza humana* (2004) *Entre naturalismo e religião* (2007) e *Pensamento pós-metafísico II* (2012).

Embora tenha trabalhado a temática da religião em ensaios anteriores a 2001, é a partir deste ano que tal tema ganha abrangências e contornos maiores no pensamento de Habermas. Também podemos enxergar a partir de tal data uma guinada interpretativa da religião em tal autor, que abandonando compreensões distanciadas deste fenômeno, passa a compreendê-lo como um ponto importante no debate contemporâneo e até mesmo fonte de contributos à sociedade secular.

Desde a década de 90, Habermas tem se voltado para o problema da religião em uma sociedade fortemente industrializada e marcada pelo signo das tecnociências. Atualmente, tornou-se um nome recorrente nos debates envolvendo a religião, nos quais tal autor tem dialogado proficuamente com sociólogos e teólogos acerca das relações entre a religião e a uma sociedade tecnocientificamente estruturada.

Habermas inicialmente compreendeu o fenômeno religioso a partir da influência weberiana. A religião era algo ao qual não deveríamos “nem combater, nem apoiar”, e seguiu sua trajetória analisando tal fenômeno munido de ouvido dissonante em relação às notas da religião e também de um “agnosticismo metodológico”.

Porém, embora estas duas últimas características de seu pensamento continuem, sua compreensão inicial foi fortemente alterada a partir de 2001, quando passou a denotar a importância da religião em uma sociedade que experimenta os efeitos nocivos das patologias oriundas do processo de instrumentalização da razão.

A religião passou a ocupar um lugar importante no pensamento de Habermas, como provedora de elementos que funcionam como restauradores das mazelas oriundas da tecnociência, porém, se apresenta não como elemento concorrencial, mas como esfera capaz de fornecer recursos que se tornaram escassos devido à exorbitância de uma racionalidade tecnocientífica que invadiu âmbitos comunicativos do mundo-da-vida.

A religião não é retomada por Habermas como um elemento provedor daquilo que a ciência não cumpriu, mas antes como um *locus* no qual encontram-se elementos já escassos na sociedade que são necessários à manutenção dos vínculos entre os indivíduos, como por exemplo, a solidariedade. Desta forma, a religião pode ser enxergada como colaboradora no sentido de prover seus contributos à sociedade secular mediante a tradução dos mesmos.

Para Habermas, a religião irá sempre possuir algo de intransponível à razão. Por isto, diferentemente da crítica derrotista, a compreensão habermasiana acerca da religião se dá no intuito desta propor-se à tradução de seus conteúdos em um âmbito de mútuo aprendizado com a esfera secular; mostrando-se assim, interessado nos contributos da religião, porém, livres dos problemas inerentes a esta.

Nesta sua trajetória intelectual na qual se relacionam técnica e religião, Habermas, perspicazmente, enxerga em ambos um cerne duro impossibilitador do processo emancipatório. De um lado, uma razão descarilhada pautada em um cientificismo que reduz tudo a uma imagem objetificada e quantificada, e de outro, uma religião recrudescida por uma forte compreensão de mundo arraigada em uma verdade revelada.

Um ponto importante da obra de Habermas é a reinserção dos indivíduos no âmbito do discurso, no exercício da suas liberdades no campo argumentativo-racional da esfera pública, é uma retomada, ou uma tentativa de reabilitação da razão enquanto via possível para a emancipação. Para tal, seu pensamento pode ser também compreendido como uma fuga do derrotismo da razão.

Não é suficiente a crítica derrotista que vilipendia a razão fugindo para outras esferas, mas para tal autor é necessário voltar-se para a própria razão no intuito de expor seus limites, suas potencialidades e também suas insuficiências. E desta forma, tanto a razão quanto a religião mostram-se como fenômenos ambíguos podendo propor uma via ao entendimento e a emancipação, mas também em sua forma nefasta, podem direcionar o humano para a submissão inconteste e promover patologias.

Por isso Habermas tem como proposta dois movimentos importantes, de um lado, a mitigação do cerne duro do naturalismo e de outro uma tradução dos conteúdos ínsitos na religião. Dois movimentos que se propõem a uma depuração dos elementos necessários à própria razão para sua permanência na via do entendimento e na manutenção da polifonia da esfera pública, apontando para os ganhos epistêmicos e

para acréscimos cognitivos inerentes a tais movimentos tanto para a ciência quanto para a religião na instauração de uma via para o uso público da razão com vistas ao entendimento.

Habermas pretende expor os limites tanto de uma razão que se mostrara afastada de seu projeto originário bem como de imagens de mundo religiosas fundamentalistas, procurando no horizonte conceitual de sua teoria do agir comunicativo mitigar ou traduzir os elementos duros presentes no cerne de ambos. Propõe um naturalismo mitigado de seu cerne duro para o qual a verdade científica possa avançar e construir horizontes, porém sem a exacerbação ou a busca desenfreada de uma condição de juiz sobre outras formas de conhecimento e de visões de mundo. Por outro lado, exige também que as imagens de mundo religiosas possam se empenhar em um processo mútuo de tradução e de aprendizado com a esfera secular aceitando, para além de suas convicções arraigadas em uma verdade revelada, a verdade científica.

Assim, a contribuição habermasiana, longe de se posicionar como uma resposta definitiva às aporias do cenário contemporâneo, mostra-se como uma janela em direção ao horizonte norteador de sua construção intelectual: a emancipação humana. Neste processo, de forma ímpar, Habermas, a partir de um reposicionamento da religião no interior de seu pensamento, propõe delimitações tanto ao conhecimento e praxis tecnocientíficos como também à religião, buscando nesta contributos para uma sociedade que sente o peso do esfacelamento de seus vínculos de coesão.

Por isto sua obra apresenta-se como uma janela através da qual uma razão já ciente de seus limites e insuficiências observa uma religião que, esfingicamente, exige-lhe uma compreensão que a possa permitir-lhe ser partícipe na trajetória rumo ao entendimento e, conseqüentemente, à emancipação. É uma razão consciente de seus limites, mas sempre razão.

Uma frase que bem poderia traduzir os esforços de Habermas seria uma pequena inscrição a um canto em uma gravura de Goya na qual se pode ler: “O sono da razão produz monstros”!

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- ADAMS, Nicholas. **Habermas and theology**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- ADORNO, Theodor & HORKHEIMER, Max. **A dialética do esclarecimento**. 2. ed. Rio de Janeiro, 1986.
- ARAGÃO, Lúcia Maria de Carvalho. **Razão Comunicativa e teoria social crítica em Jürgen Habermas**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992.
- ARCHTERHUIS, Hans (Ed.). **American philosophy of technology: The empirical turn**. Bloomington: Indiana University Press, 2001.
- ARENS, Edmund (org.). **Habermas und die Theologie**. Beiträge zur theologischen Rezeption, Diskussion und Kritik der Theorie des kommunikativen Handelns, Düsseldorf: Patmos, 1989.
- BLOND, Philip (Ed.). **Post secular philosophy: Between philosophy and theology**. London: Routledge, 2005.
- BRUSEKE, Franz. **A técnica e os riscos da modernidade**. Florianópolis: EDUFSC, 2001.
- CAVALIERI, Edebrande. **Lebenswelt Husserliano e a Problemática Religiosa do Cotidiano**. Correlatio, Vol. 3, No 5, 2004.
- _____. **Via a-teia para Deus e a ética teleológica a partir de Edmund Husserl**. Vitória: EDUFES, 2012.
- DESSAUER, Friedrich. **Streit um die Technik**. Frankfurt am Main: Josef Knecht, 1956.
- FEENBERG, Andrew. **Marcuse or Habermas: two critiques of technology**. In: **Inquiry: An interdisciplinary journal of philosophy**. Vol. 39. n. 1. Oslo: Scandinavian University Press, 1996.
- FERRATER MORA, José. **Técnica y civilización**. In: **Realidad: Revista de Ideas**. Volumen I. Sevilla: Renacimiento, 2007.
- FREITAS, Verlaine. **Adorno e a Arte Contemporânea**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.
- GEHLEN. **A alma na era da técnica: Problemas de Psicologia Social na Sociedade Industrializada**. Editora Livros do Brasil: Lisboa, 1960.

HABERMAS, Jürgen. **Awareness of what is missing: Faith and reason in a post secular age**. Cambridge: Polity Press, 2010.

_____. **Conocimiento e interés**. Buenos Aires: Taurus, 1990a.

_____. **Entre naturalismo e religião**. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 2007.

_____. **Nachmetaphysisches Denken II**. Frankfurt: Surkamp, 2012.

_____. **Modernidade um projeto inacabado**. In: ARANTES, Otilia Beatriz Fiori & ARANTES, Paulo Eduardo. **Um ponto cego no projeto moderno de Jürgen Habermas: Arquitetura e dimensão estética depois das vanguardas**. São Paulo: Brasiliense, 1992.

_____. **Mudança estrutural da esfera pública**. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 2003.

_____. **“No tuve ninguna posibilidad de identificarme con los nazis”**. El País, Madrid, 3/12/2006. Disponível em http://elpais.com/diario/2006/12/03/cultura/1165100401_850215.html>. Acesso em 25/03/2014.

_____. **O futuro da natureza humana**. São Paulo: Martins Fontes, 2004a.

_____. **Pensamento pós-metafísico**. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1990b.

_____. **Sociologia** In: FREITAG, Bárbara & ROUANET, Sérgio Paulo. **Habermas**. São Paulo: Editora ática, 1980.

_____. **Teoría de la acción comunicativa**. Vol. I. Madrid: Editora Nacional, 2002a.

_____. **Teoría de la acción comunicativa**. Vol. II. Madrid: Editora Nacional, 2002b.

_____. **Técnica e ciência como “ideologia”**. Lisboa: Edições 70, 1987a.

_____. **Teoría y praxis**. Madrid: Editorial Tecnos, 1987b.

_____. **Um argumento contra clonar pessoas: Três réplicas**. In: **A constelação pós-nacional: Ensaios políticos**. São Paulo: Littera mundi, 2001.

_____. **Valores e normas: Sobre o pragmatismo kantiano de Hilary Putnam**. In: ROCHLITZ, Rainer (Org.). **Habermas: O uso público da razão**. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 2005b.

_____. **Verdade e justificação: Ensaio filosófico**. São Paulo: Loyola: 2004b.

HORKHEIMER, Max. **Eclipse da razão**. 7. ed. São Paulo: Editora Centauro, 2002.

IDZIAK-SMOCZYNSKA, Ursula. **The theological turn of postmodernity.** *In: Approaching religion.* Vol. 1. n. 2. dezembro, 2011.

JANICAUD, Dominique. **Le tournant théologique de la phenomenologie française.** Combas: Ed. de. L'Eclat, 1991.

JONAS, Hans. **Ética, medicina e técnica.** Lisboa: Ed. Vega, 1994.

_____. **O princípio responsabilidade.** São Paulo: Contraponto, 2006.

KANT, Immanuel. **A paz perpétua.** Lisboa: Edições 70, 2000.

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

KÜRZDÖRFER, Klaus. **Vom religiös Unmusikalischen zum Anwalt der Religion.** *In: Stimmen der Zeit.* Vol. 3. Freiburg: Verlag Herder, 2012.

LÉVY, Pierre. **As tecnologias da inteligência: o futuro do pensamento na era da informática.** Rio de Janeiro, Ed. 34, 1998.

LIMONE, Noa. **Germany's most important living philosopher issues an urgent call to restore democracy.** Haaretz, Tel Aviv, 16/08/2012. Disponível em: <<http://www.haaretz.com/weekend/magazine/germany-s-most-important-living-philosopher-issues-an-urgent-call-to-restore-democracy-1.458767>>. Acesso em: 18/03/2014.

LUCHI, José Pedro. **A superação da filosofia da consciência em J. Habermas: A questão do sujeito na formação da teoria comunicativa da sociedade.** Roma: Gregorian University Press, 1999.

_____. **Pensamento pós-metafísico e sociedade pós-secular.** *In: _____.* (Org.). **Religião em debate.** Vitória: Aquarius, 2011.

MARCUSE, Herbert. **A Ideologia da Sociedade Industrial.** 5. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

MCCARTHY, Thomas. **The critical theory of Jürgen Habermas.** Cambridge: MIT Press, 1978.

MESTHENE, Emmanuel. **The role of technology in society.** *In: TEICH, Albert. Technology and the future.* 6. ed. New York: Saint Martin's Press, 1993.

MITCHAM, Carl. **Que és la filosofia de la tecnologia?** Barcelona: Editorial Anthropos, 1989.

MORÃO, Arthur. **A técnica como problema filosófico.** *In: Brotéria.* Vol. 148, 1999.

NUSSBAUM, Martha. **Libertad de consciencia**: El ataque a la igualdad de respeto. Buenos Aires: Katz editores, 2011.

OLIVEIRA, Manfredo de Araújo. **Ética e racionalidade moderna**. São Paulo: Loyola, 1999.

OLIVEIRA, Nythamar Fernandes. **Tractatus ethico-politicus**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

ORTEGA Y GASSET. **Meditación sobre la técnica**. Madrid: Espas-calpe, 1956.

RICOUER, Paul. **Da interpretação: ensaio sobre Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1977.

SILVER, Dan. **Religion without instrumentalization**. *In: Arch.europ.social*, XLVII, 3, 2006.

SLOTERDIJK, Peter. **Regras para o parque humano**: Uma resposta a carta de Heidegger sobre o humanismo. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

SOUZA, Valdomiro José de. **Projeto genoma humano**. São Paulo: Loyola, 2004.

THERBORN, Göran. **Do marxismo ao pós-marxismo?** São Paulo: Boitempo, 2012.

WHITE, Stephen (Ed.). **The Cambridge companion to Habermas**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

WEBER, Max. **A ciência como profissão**. Lisboa: Edições universitárias lusófonas, 2001a.

_____. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Centauro editora, 2001b.

_____. **Ciência e política**: duas vocações. São Paulo: Cultrix, 1993.