

A filosofia kantiana da religião relida em chave agnóstica por J. Habermas

José Pedro Luchi^{*}
Edebrandi Cavaliere^{**}

Recebido: 08/2014
Aprovado: 12/2014

Resumo: O artigo expõe, comenta e exerce crítica sobre o empreendimento habermasiano de um resgate normativo da religião, a partir de um diálogo com os textos kantianos pertinentes. Diante de um enfraquecimento das fontes de solidariedade social e as insuficiências de uma Teoria da Justiça, Habermas pretende uma apropriação agnóstica de conteúdos semânticos de tradições religiosas para superar o derrotismo esclarecido da descrença. Com isso, ele também reconstrói as delimitações entre Fé e Saber. São aqui retomados eixos da reflexão kantiana: a moralidade como critério para uma hermenêutica resgatadora de conteúdos religiosos, com destaque para o conceito de comunidade ética e sobretudo o potencial de incentivo à implementação da lei moral que vence resistências e supera o risco do desespero normativo. Réplicas de Habermas a algumas objeções explicitam que Kant teria colocado a fé em Deus injustificadamente no âmbito de um saber moral necessário, quando, segundo a lógica interna de seu próprio pensamento, ela deve se situar como uma autointerpretação ética possível, entre outras. O enfoque da religião a partir de seus efeitos de solidariedade e terapêuticos, mas que não pretende se pronunciar sobre seu “núcleo opaco” dá ensejo às considerações críticas conclusivas.

Palavras-chave: Solidariedade, derrotismo, fé racional, promessa, comunidade ética.

Abstract: The article presents, describes and exerts a critique about Habermasian approach of a normative rescue of religion, starting with a dialog between the Kantian texts which are pertinent. Given the weakening of the sources of social solidarity and also the insufficiencies from Theory of Justice, Habermas intends an agnostic appropriation of semantic contents of religious traditions to overcome cognizant

^{*} Universidade Federal do Espírito Santo. Em@il: luchi-jp@hotmail.com

^{**} Universidade Federal do Espírito Santo. Em@il: ecavaliere@gmail.com

Problemata: R. Intern. Fil. v. 5. n. 2 (2014), p. 44-67 e-ISSN 2236-8612

doi:http://dx.doi.org/10.7443/problemata.v5i2.20058

defeatism of disbelief. With this, he also reconstructs the delimitations between faith and knowledge. Here keys of Kantian reflection are recaptured: the morality as standard for hermeneutic rescuer of religious content, with highlights for the concept of ethical community as well, particularly the potential for encouraging implementation of moral laws which wins the resistance and triumphs the risk of normative desperation. Habermas responds to some objections explicit that Kant would have put faith in God unjustifiably in the context of a moral knowledge, when following the internal logic of his own thought, it should be an ethic self-interpretation, among others. The approach of the religion from its solidarity and therapeutic effects, but don't pretend to pronounce over its "opaque core" gives rise of conclusive critic consideration.

Keywords: *solidarity, defeatism of disbelief, rational faith, promise, ethical community*

Introdução

Durante a Idade Média a teologia garantia à filosofia seu reconhecimento, enquanto esta última ocupava o lugar de contraparte da razão natural diante da revelação. Somente com os inícios da moderna virada antropocêntrica o discurso sobre Fé e Saber fugiu ao controle e ao âmbito eclesiásticos. Uma vez que o saber mundano se tornou autônomo e aceito por si mesmo, agora, quem devia se justificar perante a Razão era a Religião. Nesse contexto nasceu a Filosofia da Religião. A autocrítica kantiana da Razão tem uma vertente teórica, que reavalia a tradição metafísica e uma vertente prática, que passa em revista a doutrina cristã.

Embora ainda utilize o termo “metafísica” em relação às estruturas a priori subjetivas que dão legitimidade à Natureza e aos Costumes; não obstante ainda precise de contribuições metafísicas como pano de fundo para a arquetônica da razão que ele constrói, por exemplo a separação entre mundo sensível e mundo inteligível, Kant, no entender de Habermas, promove a passagem para um pensamento pós-metafísico.

São as próprias Ideias da Razão, a saber, Totalidade do Mundo, Alma e Deus, que estruturam a totalidade como uma unidade dinâmica. Não nos é possível fazer afirmações ontológicas ou teleológicas sobre a Natureza e a história em si mesmas: são explicitados os limites de nossa capacidade

cognitiva, a saber, ao âmbito da experiência possível. De modo correspondente, no campo da Filosofia da Religião as ideias do supracognitivo são delimitadas em relação a seu uso prático. No quadro da crítica kantiana da Metafísica, devem ser combatidos tanto os erros de proposições falsas quanto as ilusões sobre a capacidade do conhecimento. As discussões teórico-filosóficas no âmbito da metafísica, por princípio irresolúveis porque ultrapassam as capacidades limitadas da Razão, devem abrir espaço para uma filosofia “que trilha o caminho seguro da ciência” (KANT, 1987, p.11). Tal crítica da metafísica deve dar lugar a uma moral autônoma, não mais baseada em conhecimentos primeiros supracognitivos, abrindo-se espaço para o âmbito da liberdade.

A demarcação de fronteiras entre o uso prático da Razão e a Fé positiva vai noutra direção. A domesticação da religião pela razão pretende, na interpretação habermasiana, salvaguardar o público em geral de duas formas de dogmatismo: a rigidez ortodoxa e o derrotismo. Diante de uma doutrina eclesial rígida que considera secundários os princípios naturais da Eticidade, Kant reafirma a autoridade da consciência moral orientada segundo a razão. De outro lado, ele, na posição de defensor da moral se volta contra o “derrotismo esclarecido da descrença”, como podemos ler no Prefácio à Segunda edição da *Crítica da Razão Pura* (KANT, 1987), a respeito do ceticismo. Kant quer resgatar conteúdos de fé e vinculações religiosas que se justificam nos limites da simples razão. Trata-se de uma apropriação resgatadora.

O novo fundamentalismo de nossos dias, presente dentro e fora do cristianismo, confere atualidade à crítica da religião. Essa, ao ver de Habermas, tem hoje seu ponto mais forte no segundo aspecto acima mencionado, isto é, na recuperação de conteúdos centrais da Bíblia para se contrapor a uma modernidade que saiu dos trilhos, enfraquecendo-se a consciência de uma solidariedade entre as pessoas. Uma teoria da Justiça não parece suficiente para regenerar recursos comunicativos capazes de enfrentar a pobreza normativa atual. O primeiro aspecto, o obscurantismo e engano por parte dos sacerdotes, ou mesmo um teocentrismo repressor, já foram superados, pensa Habermas.

A Filosofia da religião de Kant me interessa sob o ponto de vista de como se pode apropriar da herança

semântica de tradições religiosas, sem confundir as fronteiras entre o universo da Fé e o Saber (HABERMAS, 2005, p. 218; HABERMAS, 2007 p. 238)¹.

Assim se expressa Habermas, que cita o Prefácio ao *Conflito das Faculdades* de Kant, como manifestando a mesma posição: a fé racional pura tem uma carência de conteúdo que pode ser compensada por apelo a doutrinas de fé historicamente transmitidas. Então a revelação, assim Kant, traz doutrinas de fé ao mesmo tempo “contingentes e não-essenciais”, mas nem por isso “supérfluas ou desnecessárias” (HABERMAS, 2005, p. 219. HABERMAS, 2007, p. 238). Em relação ao Capítulo III da *Religião nos limites da simples Razão*, Kant parece ter mitigado a posição de uma superfluidade da revelação; os dois pares de adjetivos “contingentes e não-essenciais” e não “supérfluas ou desnecessárias”, vamos convir, exigem certa ginástica intelectual para serem interpretados como compatíveis.

É preciso responder à questão: com que base e de qual ponto de vista tradições religiosas podem ser “não superfluas” para uma filosofia da religião agnóstica. Habermas deixa claro que tal resposta não se baseará tanto em citações sistemáticas do texto kantiano, mas sobretudo em esclarecimento de intenções e motivos. O termo “agnóstico” é usado pelo próprio Habermas, por exemplo, quando, respondendo à insatisfação de M. Reder com o tratamento funcionalístico que daria à religião, diz que sua posição se deve entender do ponto de vista de uma teoria política do Estado democrático, que dialoga com a religião vendo nela recursos de solidariedade social inesgotados, adotando o ponto de vista “agnóstico e pronto a aprender” (M. REDER; J. SCHIMIDT 2008, p. 100).

Percorreremos as demarcações kantianas entre Fé e Saber, bem como linhas axiais de sua reflexão filosófica sobre a religião como “forma contemporânea do Espírito”, reconstruindo-as. Deus será considerado como situado para além dos limites da simples razão, à diferença de Kant. Habermas tenta resgatar os recursos morais e políticos de solidariedade que também Kant buscou. Considerações críticas concluem o artigo.

Incremento motivacional para o agir moral

Uma primeira leitura da filosofia kantiana da religião, nascida do espírito do iluminismo, é seu grito de independência da moral racional em relação à teologia. A Lei moral pode ser conhecida independentemente da fé em Deus e não é necessário outro motivo que impulse o agir moral senão a própria lei.

A religião puramente racional e a moral não se distinguem quanto ao conteúdo, ambas dizem respeito ao dever, ao igual respeito para com todos. Porém Kant faz dois tipos de observação que manifestam a distinção entre ambas: a) nós não podemos tornar intuitivas a necessidade moral a não ser pensando Deus e sua vontade como expressos através da Razão legisladora. Essa intuição serve a fortalecer a motivação em nossa própria razão. Kant então admite que pensar a lei moral autônoma como comando divino aumenta a motivação subjetiva para observá-la; b) a Filosofia da Religião não é uma simples ética derivada da razão prática porque implica uma “aplicação crítica da teoria moral a uma tradição historicamente dada” (KANT, *Metaphysik der Sitten. Tugendlehre* A181 apud HABERMAS, 2005, p. 220; HABERMAS, 2007, p. 239). A partir dessa última chave é lida por Habermas a seguinte citação da *Doutrina da Virtude*, por muitos mal interpretada: “Pode-se falar de uma ‘religião nos limites da simples razão’ a qual porém nunca é derivada da mera razão, porém ao mesmo tempo é fundada sobre doutrinas da história e da revelação” (KANT, *Metaphysik der Sitten. Tugendlehre* A, 181 apud HABERMAS, 2005, p. 220; HABERMAS, 2007, p. 239). Isso quer dizer que o específico de uma filosofia crítica da religião é a avaliação racional de dados históricos revelados.

Como sabemos, para Kant existem muitas fés, uma só religião. Quer dizer, as religiões positivas são históricas, plurais, baseadas em revelação porque contingentes, exteriores e culturais. A fé religiosa pura, pelo contrário, é comunicada a todos os homens, a partir de sua interioridade, dispensa estatutos e regras culturais. As doutrinas bíblicas são como uma casca que contém o verdadeiro conteúdo moral, o único que tem validade universal e a partir do ponto de vista racional devem ser interpretadas.

O objeto peculiar de toda religião racional é o aperfeiçoamento moral do homem, e esse é o critério de toda

interpretação bíblica. No texto *O Conflito das Faculdades* essa reivindicação filosófica se torna mais aguda de tal modo que o critério de verdade do texto da Bíblia é dado “através de conceitos da *nossa* Razão, na medida em que eles são puramente morais e com isso não enganosos” (KANT, *Streit der Fakultaeten* A70 e A108 apud HABERMAS, 2005, p. 221; HABERMAS, 2007, p. 240). Kant destaca, com escrita cursiva, o termo “*nossa*” para acentuar o direito dos leigos à interpretação da Bíblia a partir da inspiração de Deus em nós atestada pelo fato da razão, a lei moral. Com isso saúda e confirma o princípio hermenêutico protestante.

Os artigos mais fundamentais da fé eclesial devem então ser relidos e até mesmo desvestidos de sua essencialidade: a Encarnação do filho de Deus em Jesus Cristo é lida como um Arquétipo da humanidade agradável a Deus pela conduta moral da vida; a *sola gratia*, a entrega passiva à vontade de Deus e a espera de sua graça é retraduzida como chamado ao engajamento ativo na construção moral da sociedade, que torna os homens dignos de felicidade, não necessariamente felizes; somente depois de ter feito todo esforço possível, o homem está autorizado a esperar pelo auxílio divino, aliás imponderável.

A Filosofia da Religião poderia, num primeiro momento, dar a impressão de se reduzir à crítica da religião pela redução das tradições religiosas a seu conteúdo moral. Seria algo correspondente à destruição da aparência transcendental na crítica da metafísica, quer dizer, mostrar que as Ideias regulativas, como Deus, a Alma e a Totalidade do Mundo, inclusive a Liberdade, não podem ser conhecidas porque correspondem a uma dinâmica interna da nossa razão nem afirmadas como realidade em si mesmas. Porém a Filosofia da Religião tem também seu lado construtivo, ao apontar para o estímulo à moralidade que pode provir das fontes religiosas. Embora a validade da lei moral não esteja nem pela “mínima razão” em conexão com uma felicidade proporcional para quem a cumpre, é profundamente ofensivo para nós que a vida do virtuoso e do injusto tenham o mesmo andamento. É fonte de indignação para nós que não seja perceptível a felicidade do virtuoso e o castigo do criminoso. “É como se ouvíssemos uma voz que diz: é preciso que seja diferente” (KANT, *Kritik der Urteilskraft* A 434/B 439 apud HABERMAS, 2005, p. 223; HABERMAS, 2007, p. 242).

Vitória sobre o derrotismo iluminado

Habermas deixa claro que tal anseio de participação na felicidade, proporcional à virtude, é apenas um fim subjetivo de seres racionais que por natureza aspiram a tal fim. Porém existe algo quase mais ofensivo à razão prática do que a falta de garantia de felicidade para o virtuoso, agora num âmbito universal: a incapacidade das ações morais, tomadas no seu conjunto, de melhorar as condições desastrosas da convivência humana.

A doutrina cristã acolhe esse “protesto contra a contingência de um destino natural da sociedade” (HABERMAS, 2007, p. 242). Nas palavras de Kant, esse destino “relança aqueles que poderiam ser o objetivo final da criação na goela do caos absurdo da matéria”. (KANT, *Kritik der Urteilskraft* A 423/B 428 apud HABERMAS, 2005, p. 223; HABERMAS, 2007, p. 243). A mensagem religiosa faz frente à insensibilidade da lei moral com uma Promessa, aquela da vinda do reino de Deus, como harmonia entre natureza e Moral, através da atuação de “um Criador santo, que torna possível o sumo bem inferido” (KANT, *Kritik der praktischen Vernunft* A 231 apud HABERMAS, 2005, p. 222; HABERMAS, 2007, p. 241), isto é, a convergência entre moralidade e felicidade, que ao virtuoso seja concedida finalmente a felicidade. Importante, entretanto, é que Kant não faz a tradução racional do “Reino de Deus” como “sumo bem” para limitar a razão especulativa, mas para “ampliar o uso da razão prática para além da legislação moral de uma rigorosa ética do dever, incluindo os postulados presuntivamente racionais de Deus e da imortalidade” (HABERMAS, 2005, p. 223-224; HABERMAS, 2007, p. 243).

Não obstante permaneça consolidado para Kant que a observância do dever não requer finalidades, ele, de outro lado, ressalta que há interesse da nossa razão na promoção de um fim. Porém só podemos pensar tal fim como resultado do agir de um poder superior que articula de modo feliz as consequências variadas e imprevisíveis do agir moral. De qualquer modo, a questão do resultado final de nossas ações justas não pode ser indiferente à nossa Razão. O que torna a fé religiosa pura uma fé, para além da moralidade, é precisamente a necessidade racional de admitir um poder que “possa proporcionar às leis morais e às ações fiéis à lei o efeito total possível num mundo e

coerente com a finalidade moral” (KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* A 139/B 147 apud HABERMAS, 2005, p. 224; HABERMAS, 2007, p. 244). Tal necessidade racional coincide com o Interesse da razão.

De um lado, afirma Habermas, a própria Razão prática deve mostrar porque esse é seu Interesse, sem esperar o confronto com as doutrinas históricas da religião. Ele pensa que a reflexão kantiana sobre o juízo teleológico, que guarda relação com a filosofia da natureza, abre espaço para isso. A doutrina dos postulados da razão prática, com efeito, é capaz de insuflar confiança na “realização da promessa da lei moral” (KANT, *Kritik der Urteilskraft* B 463 apud HABERMAS, 2005, p. 225; HABERMAS, 2007, p. 244). Tal doutrina, mesmo que de modo tácito e imperceptível, se deve à contribuição religiosa, como também à tonalidade até mesmo escatológica que assume o conceito de “sumo bem”, equiparado ao conceito de “Reino de Deus”.

Com a ideia do “Reino dos fins” Kant projeta uma convivência humana em condições onde todos observam a lei moral, sob modelo republicano: todos seriam aí unidos como cidadãos legisladores e cumpridores da lei. O inteligível “Reino dos fins” somente se torna um Reino desse mundo quando esse Ideal é pensado como a ser realizado não apenas individualmente mas de modo cooperativo, no mundo dos fenômenos, de modo a constituir um estado político-social, ao qual Kant chama de “Comunidade ética”. Kant introduz também a concepção de “sumo bem” em sua teoria moral, como indicativo de um estado de harmonia entre moralidade e felicidade no mundo, porém como algo a ser alcançado cooperativamente e não como “efeito coletivo de todos os fins individuais perseguidos cada vez individualmente sob leis morais” (HABERMAS, 2005, p. 225; HABERMAS, 2007, p. 245).

A realização de tais ideais ultrapassa as possibilidades humanas porque os resultados das ações morais são imprevisíveis e dependem de uma série de fatores naturais, que na sua emergência e articulação estão fora do domínio da vontade humana. Portanto, tal realização não pode ser um dever, estritamente falando, no quadro da teoria moral de Kant. Quando Kant fala do “dever de procurar promover o sumo bem”, ele só o pode fazer num sentido fraco. O homem só pode

buscar realizar pessoal e socialmente o que a Ideia da lei moral indica, mas não pode ser vinculado efusivamente a realizar tais ideais. Habermas atenta para a distinção kantiana entre Ideal e Ideia da Razão. Ideais são platônicos, em sentido depreciativo, enquanto Ideias devem orientar o pensar e o agir.

Habermas considera não convincentes as tentativas de Kant de mostrar como no “respeito pela lei moral” já estaria implícita a “intenção voltada para o sumo bem”. A incondicionalidade da lei moral não é compatível com um presumido dever de buscar em cada ação uma harmonia geral entre moralidade e felicidade. “Nós podemos nos convencer da obrigatoriedade da lei moral mesmo sem a perspectiva de uma promoção efetiva do sumo bem e sem a admissão dos correspondentes postulados”, assim pensa Habermas (2005, p. 227; 2007, p. 247).

Kant entretanto continua dizendo que a vontade não existe sem algum tipo de finalidade. Que tipo de fim pode-se colocar para uma vontade autonomamente determinada se os fins devem se submeter à lei moral? Existiria uma suprafinalidade? Kant indica que o motivo que o homem encontra “na ideia do sumo bem possível atuado no mundo através de sua cooperação” (KANT, *Ueber den Gemeinspruch* A 213 apud HABERMAS, 2005 p. 228; HABERMAS, 2007 p. 248), pelo fato de não ser uma ideia para a utilidade própria, não é o motivo da própria felicidade. Ela contém, sim, um anseio por viver num mundo onde haja proporção entre felicidade e dignidade, considerando a totalidade das pessoas e condições, não a si próprio. Habermas objeta que a ausência do proveito próprio não constitui por si um dever, mas pode eventualmente ser um pressuposto para a heurística moral. Nessa construção dialógico-virtual entre Kant e Habermas, este conclui que Kant deve admitir que promover o sumo bem constitui uma “determinação da vontade de tipo especial” (KANT, *Ueber den Gemeinspruch* A 212 apud HABERMAS, 2005 p. 228; HABERMAS, 2007 p. 248), que não se identifica simplesmente com deveres.

Se agora nos perguntarmos a razão pela qual Kant, não obstante as dificuldades acima apontadas, insiste nesse tipo especial de dever que Habermas chama de “dever efusivo”, a saber, de buscar a realização do sumo bem ao mesmo tempo que se cumpre o dever moral, então a resposta não irá na linha da afirmação da existência de Deus, mas na vitória sobre o

derrotismo iluminado. A Razão prática somente pode comandar a cooperação para este alvo, o Sumo Bem, se ele não for impossível e para que ele seja possível é preciso poder contar, ao menos em princípio, com a possibilidade de uma existência superior que harmonize os imprevisíveis dados naturais com a moralidade.

Nós devemos procurar promover o Sumo Bem (o qual então precisa ser possível). Então é também postulada a existência de uma Causa, diferente da natureza, do conjunto da natureza, a qual contém a razão dessa conexão, a saber, da exata convergência da felicidade com a moralidade (KANT, *Kritik der praktischen Vernunft* A 225 apud HABERMAS, 2005 p. 229; HABERMAS, 2007 p. 249).

A seriedade e rigor com os quais Kant constrói cada frase de sua filosofia nos impedem de interpretar sua afirmação de um dever de cooperar para o sumo bem como argumentação conscientemente frágil e arranjada para poder postular a existência de Deus. Kant, pelo contrário, quis fortalecer a intenção moral contra o derrotismo. Ele enxergou o risco de enrijecimento e de isolamento do Iluminismo e quis imunizá-lo contra consequências derrotistas lamentáveis. Como o próprio Kant expressa, ele quis abolir o saber metafísico para abrir espaço para a fé, e isso quer dizer, não tanto para os conteúdos da fé, mas para sua dinâmica e esperança. Nas suas palavras: “A fé, chamada simplesmente fé, então não somente a fé religiosa mas também a fé racional, é uma confiança em alcançarmos um propósito, cuja promoção é dever, cuja possibilidade de realização porém não podemos compreender” (KANT, *Kritik der Urteilskraft* A 456/B 462 apud HABERMAS, 2005, p. 229; HABERMAS, 2007, p. 249). Vale a pena reportar por completo o comentário kantiano em nota de rodapé também citado por Habermas: “A fé é uma confiança na Promessa da lei moral; porém não como uma promessa que está contida na própria lei, mas que eu coloco dentro da fé e, a saber, a partir de razões moralmente suficientes”. Habermas comenta:

Kant gostaria de manter um momento da promessa porém destituída de seu caráter sacral. Para imunizar o modo de sentir e pensar moral contra as aparências que sufocam a coragem, ele deve ser ampliado pela inserção da confiança em um sucesso finito que poderia ser tomado como fim de todas as ações morais contempladas em conjunto (2005, p. 230; 2007, p. 250).

A fé racional em Kant pode ser considerada então, do ponto de vista do saber moral, como razões convincentes e, do ponto de vista da fé religiosa, como interesse na realização de esperanças existenciais. Em ambos os casos temos algo a considerar como verdadeiro.

O inovador conceito de “Comunidade ética”

Para além das articulações internas da razão prática, sua aplicação à História e especificamente à fé histórica, estimula Kant a desenvolver um conceito inovador de “Comunidade ética”. Com isso também o pálido conceito de “sumo bem”, herdado da tradição metafísica, adquire os contornos de uma forma concreta de vida. Assim procedendo, Kant não apenas resgata da religião o que pode subsistir diante da razão, mas recebe dela impulsos para ampliar o estoque de conceitos morais. Certamente Kant não explicita o segundo aspecto do seu procedimento. Isso quer dizer que Kant se relaciona com as cifras religiosas de modo mais amplo do que ele admite, porque elas o estimulam a alargar a conceitualidade ética e a criar novos conceitos.

Desperta especial interesse da avaliação racional-reconstrutiva das doutrinas da revelação a ideia da fundação do Reino de Deus sobre a terra, que é traduzida como “Comunidade ética”, a qual força a razão prática a ultrapassar o “Reino dos fins” bem como o respectivo quadro do respeito individual à lei moral. Com efeito, numa primeira fase de sua teoria, Kant distingue fortemente os conceitos de “Reino dos fins” e “Comunidade jurídica”, com interior e exterior, moralidade e legalidade. O “Reino dos fins” tem então um status inteligível, não precisa de complementações terrenas, nem implica numa cooperação em uma práxis comum. Tal reino dos fins, definido como “vinculação de seres racionais através de leis objetivas comuns” (HABERMAS, 2005, p. 233. HABERMAS, 2007, p. 253) dirige aos indivíduos um imperativo moral de articulação racional, sem considerar a complexidade de suas consequências no mundo fático. Sua publicidade é antes abstrata. Sua contraparte no mundo real é a comunidade jurídica de cidadãos, sob o modelo republicano. Com efeito, a moral pode deixar sua marca no mundo externo em primeiro lugar através do Direito.

Quando Kant assume a ideia de uma Igreja universal e invisível, inscrita em todas as organizações eclesiais históricas, e a traduz como “Comunidade ética”, ele abandona aquele dualismo: O Reino dos fins ganha então institucionalidade, na forma intersubjetiva. Antes a “geração” do sumo bem só podia ser pensada como a somatória de todas as ações morais, como resultado não compreensível ao homem, que não pode controlar os efeitos colaterais de suas ações e muito menos harmonizá-las em direção à felicidade. Em consequência, tal dever “especial” de cooperação para a realização do Fim não podia ter influxo direto sobre a orientação do agir, deixa as leis morais “normais”, mas somente sobre a motivação para agir. O “super-dever” só pode ser concretizado através do caminho moral normal, ele nada acrescenta ao discernimento moral.

Agora, a partir da luz da “Comunidade ética”, as práticas das diversas comunidades reais, ainda que imperfeitas, podem e devem se integrar gradualmente num processo de aproximação, através de tentativas de cooperação, como “pontos de união” em vista de um “Estado ético”, ou seja, um Reino da virtude cada vez mais abrangente. Essa aproximação do Reino de Deus é descrita de tal forma por Kant que “as formas de organização eclesial já anteciparam linhas essenciais dessa futura Constituição” e elas “desempenham um papel organizatório importante no difícil caminho que leva à verdadeira Igreja” (HABERMAS, 2005, p. 232; HABERMAS, 2007, p. 252).

Répliques: pelo reposicionamento de um bloco teórico injustificado em Kant

No texto “Répliques a objeções, reações e estímulos” (HABERMAS, 2012, p. 183 et seq.) são tecidas interessantes considerações sobre a Filosofia da Religião de Kant, sobre algumas das quais refletiremos em seguida. O respeito prático de Habermas pela fé cristã remonta, principalmente, a professores universitários seus que, com base em convicções cristãs, resistiram ao nazismo e, no tempo pós-guerra mantiveram uma atitude moral corajosa e não corruptível. O interesse teórico vincula-se à inegável e incontornável pertença da religião à história da razão, o que exige compreensão

esclarecedora de suas raízes religiosas, por parte da razão secular pós-metafísica.

Habermas critica a excessiva largueza da admissão de Kant de Deus dentro dos limites da razão, como se a fé racional em Deus fosse uma exigência universal da razão. Para aquele a moral se deixa fundamentar somente a partir da razão prática. A afirmação de um autor do mundo que somente conseguiria unir moralidade e felicidade não diz respeito à constituição da liberdade, mas a suas consequências no mundo. A consideração da natureza e da história como um Reino de Fins é do tipo de uma metafísica complementar. Tais reflexões “não podem ser confundidas nem com o saber teórico nem com intelecções morais da razão prática” (HABERMAS, 2012, p. 185).

Ora, se Kant se apropria irrefletidamente de topoi da tradição religiosa como “Reino de Deus sobre a terra”, então, para Habermas, a delimitação entre Fé e Razão precisa ser colocada de modo diferente, mais cuidadoso e contido. C. Dans objeta que tal acentuação da heterogeneidade entre Fé e Razão revelaria uma ambiguidade da proposta de apropriação de potenciais semânticos da mesma (HABERMAS, 2012, p. 184 et seq.). A tais interpelações responde Habermas que procura mostrar como leva a sério a religião e não somente como um fato sociológico, e sim como “um dado empírico no interior da história da Razão” (HABERMAS, 2012, p. 186). E isso por duas razões: a) porque as convicções religiosas são o único elemento das antigas civilizações que mantiveram sua credibilidade e vitalidade, não somente como relíquias, nas mudadas condições cognitivas da modernidade, “algo arcaico no presente”; b) tal vitalidade confiável se comprova em testemunhos de histórias de vida autênticos.

O pensamento pós-metafísico não alcançaria uma adequada autocompreensão sem tematizar sua relação com a religião como componente da genealogia da razão, porém um componente externo a ele mesmo. Esse projeto de delimitação mais contida de fronteiras, feito pelo lado da razão secular, não do ponto de vista teológico da comunidade de fé, não precisa ser desviado para uma “apropriação inimiga”, nem para uma assimilação precipitada, como no caso da tentativa de resolução da meditação de monges em tipos de corrente elétrica cerebral, em campo neurobiológico.

Segundo minha concepção não há mais nenhuma alternativa racional ao universalismo igualitário individualístico de proveniência kantiana [...] Eu vejo a atualidade da filosofia kantiana da religião na intenção de procurar argumentos para a auto-conservação da razão pelo caminho de uma apropriação crítica da herança religiosa (HABERMAS, 2012, p. 188).

Habermas não considera seu projeto de resgate do potencial semântico dos conteúdos religiosos como uma instrumentalização, numa situação onde a modernidade tende a se reduzir ao aspecto econômico de um fluxo de capitais e a melhores tecnologias, diante do esgotamento dos potenciais utópico-sociais. E não há certeza de que a força moral-normativa se regenere por si própria. Esse contexto desperta em cidadãos seculares, como ele, a visão de tradições religiosas não fora de validade, que poderiam ser resgatadas para corrigir tais desvios.

A própria autocompreensão do gênero humano como capaz de se vincular normativamente por comandos morais está hoje ameaçada, poderia se apagar a consciência de que “o Espírito tem uma estrutura normativa”. O problema está na motivação para agir moralmente, que uma Teoria da justiça não mais oferece, e sobre a qual a religião continua tendo algo que se pode aprender.

Para responder às objeções de Langthaler, Habermas (2012, p. 190 et seq.) resume algumas posições daquele. Com o interesse na “autoconservação da razão”, Kant não se reduz ao sumo bem político, que buscaria na religião apoios para a ação moral intra-histórica, mas indicaria um “potencial metaprático de sentido”, que abrangeria a própria criação, uma dimensão de sentido além da moral, mas mediada pela razão prática.

Habermas não contesta que essa possa ser uma interpretação dos textos de Kant, porém pensa que esse caminho não seria mais trilhável hoje. O pensamento pós-metafísico exclui “uma oferta por parte de um Outro”, de sentido e de garantia de realização da promessa da lei moral. Habermas contesta que a afirmação de Deus como Sumo Bem, no interior da Razão, seja conseqüente com as premissas kantianas. A moral deontológica por si mesma não responde à pergunta clássica da ética sobre a vida feliz, Kant mesmo afirma que tal pergunta surge da moral, porém “vai além do conceito de dever”. O princípio moral kantiano oferece uma norma de

universalização, que Habermas transforma como dignidade de reconhecimento no discurso argumentativo. É sem sentido buscar um ulterior fim para a observância da lei moral, que precisa ser “o único fundamento de determinação da vontade”. Observar os comandos morais em vista de um Bem supramoral significaria heteronomia. Quando Kant introduz o conceito de Sumo Bem como síntese entre Virtude e Felicidade, ele está tratando realisticamente o homem com sua dupla natureza, racional e finita. Mas, o Sumo Bem deve estar ancorado na própria razão moral, uma vez que não nos é indiferente o resultado do conjunto de nossas ações no mundo.

Para Habermas, a Ideia de Sumo Bem não pode se justificar a partir da característica humana de pensar um fim para cada ação porque isso prejudicaria a exclusividade da lei moral como fundamento de determinação do agir. Essa Ideia só pode “surgir” da própria moral. E aqui divergem Langhaller e Habermas sobre o que significaria esse suspeito “surgir”. A reconstrução habermasiana do Postulado da existência de Deus, cujo status teórico é precisamente controverso, inicia pela admissão kantiana de um dever, a princípio individual e em seguida corporativo, de promover o Sumo Bem, porém como isso implicaria em fazer convergir o curso da natureza com a moralidade, está acima de nossa capacidade individual ou coletiva, e exige a existência de Deus. Habermas acrescenta: “Sem dúvida *esse* pensamento de Deus está sob a precaução heurística da faculdade teleológica de julgar, que admite *hipoteticamente* uma estruturação do mundo voltada para fins” (2012, p. 193). Quer dizer, essa fé racional em Deus, no quadro da conceitualidade kantiana, teria o status de um complemento hipotético da lei moral diante do tribunal da *Crítica da faculdade de julgar* e hoje corresponde a uma autointerpretação ética da autoconsciência prática, num leque plural de possíveis autocompreensões. Não estamos no Tribunal da *Crítica da Razão prática*, onde tal fé racional seria um componente do saber moral, o que ele precisamente não é.

Partindo do dever de promover o Sumo Bem, em Kant mesmo, Habermas pensa que esse seria um passo injustificado e então infirma o Postulado da existência de Deus. Kant estava consciente da problematidade desse dever. Conclui Habermas:

Uma vez que esse dever efusivo vai além da observância da lei moral e não pode ser fundamentado

ele mesmo a partir dela, o saber moral não oferece nenhum fundamento suficiente, do qual a Ideia do Sumo Bem (e na sequência o Postulado da existência de Deus) poderia surgir num sentido argumentativamente constitutivo (2012, p. 194).

A doutrina dos Postulados não respeitaria as fronteiras entre Razão prática e faculdade de julgar, entre moral e curso total do mundo. Seria um bloco errático em Kant mesmo, indo além de suas premissas. Langhaleer pretenderia defender Kant atribuindo à Razão prática desde o início uma capacidade de realização maior do que ela tem, uma “dimensão transmoral de sentido” (HABERMAS, 2012, p. 195). Ele cometeria imprecisões e extensões conceituais injustificadas: ele daria ao comando de promover o sumo bem um sentido forte e apoiaria perguntas e respostas no âmbito da *docta spes* na autoridade cognitiva da moral racional, apresentando como argumentativamente universal a fé racional em Deus e não somente como uma escolha ética de autointerpretação, entre outras possíveis.

Kant se interessaria, no entender de Habermas, sobretudo pela realização da Promessa do Reino de Deus na terra, e não tanto pela existência de Deus ou imortalidade da alma. O pensamento de um Deus que atua na História, o qual ultrapassa o platonismo, dá condições de uma tradução da ideia do “Reino de Deus” numa Utopia intramundana, que tenta fazer justiça às queixas dos que foram oprimidos e humilhados. A Ideia da “Comunidade ética” é articulada a partir da metáfora da dinâmica do Reino de Deus sobre a terra embora Kant não reflita sobre essa dependência epistêmica em relação à religião. Segundo Habermas (2012, p. 196 et seq.), Herta Nagl-Docekal, pelo contrário, pensa que o conceito de comunidade ética em Kant não necessita de contribuições das religiões históricas e poderia perfeitamente ter uma origem apenas filosófica. Habermas se posiciona contra essa autossuficiência interna da razão: “Agora como antes não vejo como se deixaria fundamentar, a partir da concepção moral de Kant, individualisticamente colocada, uma obrigação em relação a fins, que só podem ser alcançados cooperativamente” (2012, p. 197) e, reconhecendo as contribuições históricas da religião para a razão, abre espaço para a perceptiva genealógica de matiz hegeliano.

Considerações críticas: os ganhos da religião compatíveis com o agnosticismo

Indicamos a seguir alguns aspectos sob os quais se pode continuar a reflexão crítica sobre a filosofia agnóstica da religião, representada por Habermas: a) não obstante suas respostas a interlocutores, permanecem pontos de fricção e de irritação, que estimulam a ulteriores desenvolvimentos; b) a intransparência dos conteúdos religiosos não chega a ser tanta a ponto de impedir suas traduções racionais; c) no conjunto da sociedade grande parte das pessoas permanece ancorando seu agir moral e solidário em motivações religiosas, o que não é irrelevante nem sociológica nem teoricamente.

a) A inclusão do Postulado da existência de Deus, em Kant, como uma exigência do saber moral e a sua interpretação por Habermas como um bloco teórico mal posicionado, injustificado, que devia ser colocado como uma possibilidade entre outras de autointerpretação ética nos parece compreensível, embora bastante questionável. A postulação de Kant não seria racionalmente necessária, universalmente exigível. Ele teria confundido a universalidade do saber moral e de seu âmbito de validade com questões facultativas de autocompreensão ética, que estão um nível abaixo e permitem pluralidade: mantendo-se a vinculatividade autônoma da moral, a existência de Deus seria uma opção tão racional como a não-existência, modos facultativos de interpretar o sentido da existência e seus valores. Acontece, porém, que tal interpretação religiosa acaba retroagindo positivamente sobre a motivação para o agir moral solidário de um modo e em proporções tais que, numa época de escasseamento de recursos de solidariedade, a filosofia e o Estado precisam levar em conta a religião. Esse teria sido também o “motivo” oculto do posicionamento de Kant: superar o iluminismo pessimista.

Que seja essa a opção de Habermas pode-se compreender. Ele quer respeitar e fazerem-se respeitar como plenamente racionais cidadãos tolerantes, religiosos ou não religiosos, esse último sendo seu caso pessoal. De outro lado, que a questão que Kant colocou, da existência de Deus como necessária para fazer convergir a moralidade e o curso do mundo, no conjunto a felicidade, permaneça relevante mesmo nos dias atuais, parece-

nos fora de dúvida. A insistência de Habermas em que a moral se basta a si mesma como motivadora da opção por agir segundo seus comandos; a constatação da ameaça, na sociedade contemporânea, de desistência da vida moral, combinado com seu empenho em resgatar os recursos de solidariedade social que as comunidades religiosas continuam a oferecer, quase como única fonte, parecem mostrar que Habermas precisaria ainda aprofundar suas próprias reflexões.

Esse é porém nosso problema hoje: Quem, exceto as Igrejas e Comunidades de Fé, oferece ainda motivos a partir dos quais se age coletiva e solidariamente? E como nós sabemos, motivos religiosos, quando se tornam politicamente efetivos, são frequentemente uma bênção ambígua (2008, p. 183).

Além disso, mesmo que interpretações não se deem sobre “solo fixo” (HABERMAS, 2012, p. 190), tem-se a impressão de que Kant fica, na leitura habermasiana, à mercê de controvérsias de situações culturais posteriores.

b) Thomas Schmidt destaca a manifestação de Habermas no volume que reuniu seus mais importantes escritos sobre Filosofia da Religião:

Porém, o pensamento pós-metafísico, para o qual a experiência religiosa e o modo religioso da fé contém um núcleo intransparente, precisa renunciar à filosofia da religião (HABERMAS, 2009, p. 31).

Porém, se tal núcleo opaco da experiência religiosa, comparável então à estética, fosse tão estranho ao pensamento discursivo, como se poderia traduzir universalmente seu conteúdo? (SCHMIDT, 2009, p. 10 et seq.). A separação tão radical entre experiência religiosa e âmbito moral afastaria então a religião do âmbito de racionalidade universalmente acessível. Esse crítico propõe uma teoria da experiência religiosa que colha a função epistemológica de justificação das convicções que têm base em tal experiência, além da imediatez fenomenológica.

As traduções religiosas oferecem um tesouro de imagens que se prestam à apropriação segundo critérios racionais, de tal modo que não falem “estímulos epistêmicos” para que a Razão prática coloque Postulados que respondam a carências já manifestadas no âmbito religioso, e que agora devem ser

transferidas para uma chave racional: a imortalidade da alma e a existência de Deus.

Trata-se então de uma “dependência epistêmica” da Razão prática em relação à religião, dependência que Kant não explicita. Para ele, os modelos intuitivos de profetas e santos, as narrativas edificantes, maravilhas e imagens sugestivas são aproveitadas pelos homens “como ocasiões para superar sua ‘descrença moral’ e explica essa circunstância a partir da fraqueza da natureza humana” (HABERMAS, 2005 p. 231; HABERMAS, 2007, p. 251): a revelação encurta o caminho para o acesso a verdades, às quais os homens poderiam chegar também sem a revelação. O quadro eclesial onde surgiram tais recursos de imagens deve gradualmente ser dissolvido para que possa emergir a pura fé racional. Deve-se admitir que conceitos racionais nascem ou podem nascer de contextos extrarracionais como arte, religião, sonhos etc. Também os recursos humanos para sentir e pensar o mundo, na linha da decisão moral, podem nascer de âmbitos pré-racionais.

Habermas acena para uma relação entre a intuição de uma “aproximação do reino de Deus” e a tentativa de construir de modo sempre renovado e cooperativo formas de vida não fracassadas. Os Postulados da existência de Deus e da imortalidade da alma não recuperam inteiramente tais inspirações e mesmo encorajamentos que nos vêm da ideia do Reino de Deus, a qual não se atém ao estrito dever, mas implica também “felicidade”, então comporta muitas possibilidades. Porém, não é aprofundado esse aspecto de que uma forma de vida que traga autorrealização ancore a afirmação da justiça, a não ser numa perspectiva genealógica.

A motivação ética, de origem cultural religiosa, para a moral kantiana do igual respeito é sugerida por Habermas, o qual de um lado, insiste na suficiência da moral universalista para o agir e em que visões valorativas do mundo não são racionalmente decidíveis, mas de outro admite que na origem do salto deontológico kantiano estava a experiência da unidade cultural com base no cristianismo. Em seguida à dissolução da unidade religiosa e à afirmação da pluralidade de valores, somente os kantianos mantiveram que julgamentos morais são universalmente válidos com base em uma racionalidade procedural e não cederam nem a um relativismo etnocêntrico nem a um utilitarismo egocêntrico. A experiência da unidade

social e da vida comum antes vivida com base religiosa foi resgatada pelos kantianos, que quiseram transformá-la como moral da igual e efetiva dignidade de todos. Pode-se falar então de motivos éticos da moral universalista, conforme Habermas (2012, p. 199-201). Parece claro que essa vontade de justiça continua a poder ser promovida, teórica e praticamente, pela experiência da fé religiosa que atingiu tal nível de universalidade, não se trata portanto de uma aquisição do passado. Habermas não explicita bem as consequências de tal potencialidade da religião.

Passando a uma avaliação global sobre a Filosofia da Religião em Kant, Habermas vê aí uma tensão entre o herdeiro e o oponente das tradições religiosas. De um lado Kant busca recuperar para a Moral, sobretudo enquanto motivação, imagens advindas da religião, através de uma apropriação reflexiva; de outro, ele quer purificar a religião da falsidade, da superstição e do fanatismo, iluminando seu obscurantismo, julgando-a filosoficamente.

Na tradução da Ideia do Reino de Deus como uma República sob leis da virtude torna-se muito claro a recepção apropriadora de conteúdos religiosos, no quadro de sua crítica. Afinal, trata-se, na teoria moral de Kant, de uma reconstrução do dever categórico de mandamentos divinos de modo racional-discursivo, de tal modo que aquilo que o ancoramento em Deus proporcionava seja resgatado, de modo funcionalmente equivalente, agora de uma perspectiva moral e intramundana.

c) Em Kant mesmo o dever moral é, de um lado, considerado suficiente para motivar o agir e, de outro lado, surge a exigência da unidade convergente do conjunto da realidade, da conexão entre moralidade e felicidade, entre dever e finalidade, que desemboca no Postulado da existência de Deus. Essa exigência gera num primeiro momento um dever de promover tal unidade, o Sumo Bem, que entretanto Habermas pensa que só pode ser um “dever fraco” porque não podemos conhecer em cada caso como as qualificações de uma ação colaborariam para o alcance do Sumo Bem. Ele enxerga aí um bloco injustificado, a afirmação cognitivo-moral de Deus significaria uma equiparação de afirmações de níveis diversos. Somente a exigência moral seria universalizável, não a unidade entre moral e natureza porque aí estaríamos no âmbito hipotético do “como se” da *Crítica da faculdade de julgar*. As pessoas

estariam liberadas para se guiar ou não por convicções religiosas de harmonia total da realidade, sem nenhum prejuízo do dever de agir moralmente.

Para poder sintonizar com a pluralidade dos cidadãos quanto às convicções religiosas, Habermas não situa a existência de Deus como uma exigência racional. De qualquer modo, a razão secular conserva primazia diante da religião, mesmo admitindo que pode aprender da religião e que esta não seria propriamente irracional, embora mantenha um núcleo opaco não penetrável somente circunscritível pela razão.

Que as pessoas religiosas considerem suas convicções como projeção subjetiva facultativa certamente não é o caso da maioria. Como a sociedade se manterá na sua identidade normativa e mesmo cultural apenas com base na razão secular é objeto de muitas controvérsias: se o modo moral e solidário de vida teria assim sustentação suficiente, se o sacrifício pelas futuras gerações teria fonte de motivação, etc. Um fracasso real da razão secular seria também sinal de sua insuficiência.

De qualquer modo, permanece uma pluralidade empírica: a religião não tende a perder a relevância social e a desaparecer, como parece ter pensado Habermas até 2001, tem-se pelo contrário mostrado vigorosa e capaz de motivar politicamente muitos cidadãos, inclusive para descaminhos fundamentalistas. Cidadãos não religiosos devem conviver com diferenças no Estado Democrático de Direito, em atitude de mútuo aprendizado com cidadãos religiosos (LUCCHI, 2014). Nesse contexto Habermas excogita o conceito de sociedade pós-secular.

Uma das possíveis razões da fé continua sendo a opção por uma última harmonia racional da realidade, que exige um “justo juiz”, um avaliador moral do conjunto que também seja, por isso mesmo, onisciente e onipotente para conceder a cada um a felicidade que lhe corresponde, porque o homem virtuoso é “digno de felicidade”. Habermas recolocaria essa fundamentação de “intelecção constringente” ao nível de “motivo inteligente” no campo ético, não moral (HABERMAS, 2012, p. 200-201). Além dessa fonte de esperança de realização da promessa da moral e então de motivações de solidariedade, as comunidades religiosas dispõem também de modelos interpretativos de situações contingentes da vida, de

desmoronamentos e sofrimentos, que ajudam a superar crises existenciais.

O apelo a tais recursos da religião seria então uma possível escolha, que não se situaria como racionalmente vinculante para todos, mas como opcional. Ora, aqueles que decidem lançar mão dessa fonte de sentido certamente não compreendem sua opção como fantasia subjetiva. E a capacidade de superação pessoal e social das crises e fraturas existenciais e morais deve também comprovar a relevância teórica e prática da religião. Habermas mesmo tenta reconduzir a atualidade das religiões a uma acessibilidade, por parte dos que creem, a uma experiência arcaica ainda disponível, experiência primordialmente ritual e não doutrinal, de solidariedade social e de sentido, que emerge das práticas gestuais e simbólicas desde os inícios da humanidade (HABERMAS, 2012, p. 77 et seq.).

Habermas quer os ganhos da fé religiosa sem precisar se pronunciar sobre a fundamentação da própria fé, agora deslocada/abaixada como “motivo”. Ele não quer abandonar as contribuições das imagens religiosas, sua força motivadora, porém sua posição pós-metafísica proíbe que afirme a própria fé religiosa como interna à razão moral. Ele está mais interessado no “modus” da fé, isto é, na sua capacidade de ultrapassar limites, de haurir novas energias solidárias, de não se deixar derrotar. Ele vê em Kant, já do ponto de vista cognitivo, uma combinação entre “pretensões pessimistas da razão teórica” e “abertura otimista a uma razão prática inabalável”. Essa combinação preserva a razão de derrotismo e cinismo, bem como de excessos efusivos. Mesmo tendo em vista posições à primeira vista paradoxais de Kant, Habermas (2005, p. 236; 2007, p. 256) reafirma: “O propósito reconstrutivo da filosofia kantiana da religião continua merecendo nosso interesse, se nós queremos saber o que podemos aprender, sob condições do pensar pós-metafísico, para o uso da razão prática, da força de articulação das religiões mundiais”.

Kant ainda não fez a passagem para uma consciência histórica e considerava a apropriação reflexiva da religião como uma gradual substituição da religião positiva pela pura fé racional. Já Hegel, com sua perspectiva genealógica, realizará uma reconstrução histórico-dialética dos contextos de surgimento da religião, onde esses mesmos contextos já fazem parte da história da razão. As últimas reflexões de Habermas

tentam fazer convergir uma reconstrução crítico-racional da religião, em sintonia com a situação atual da sociedade ocidental, e genealogia; reconhecimento do lugar que as religiões advogam na vida das pessoas e da sociedade e ao mesmo tempo integração das aquisições da modernidade em campo moral, político e científico. As mudanças do espírito da época tem interferido decisivamente na conceitualidade habermasiana e certamente tais transformações e enriquecimentos continuarão em ambos os âmbitos: de um lado, sociedade e vida quotidiana e, de outro, reflexão sobre a religião.

Bibliografia

- HABERMAS, J. *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005.
- _____. *Entre Naturalismo e Religião: Ensaio filosófico*. Trad. de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.
- _____. *ich bin alt, aber nicht fromm geworden*. In: FUNK, M. *Ueber Habermas: Gespraech mit Zeitgenossen*. Darmstadt: Primus Verlag, 2008.
- _____. *Philosophische Texte*, Band 5, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009.
- _____. *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2012.
- KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: Nova Cultural, 1987. v. 1.
- LUCHI, J. P. O Lugar das religiões numa sociedade pós-secular. Discussão da perspectiva de J. Habermas In: DA ROSA, W. P. e RIBEIRO, O. (org). *Religião e Sociedade (pós)secular*. Santo André: Unida/Academia cristã, 2014, p. 89-109.
- REDER, M; SCHMIDT, J. *Ein Bewusstsein von dem, was fehlt*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2008.
- SCHMIDT, Th. M. *Nachmetaphysische Religionsphilosophie. Religion und Philosophie unter den Bedingungen diskursiver Vernunft*. In: WENZEL, K.; SCHMIDT, Th (Hg) *Moderne Religion? Theologische und religionsphilosophische Reaktionen auf Juergen Habermas*, Freiburg-Basel-Wien: Herder, 2009.

Notas

¹ *Opta-se pela dupla referência a essa obra, em alemão e na tradução portuguesa. As citações são traduzidas pelo autor, mas indica-se o acesso ao texto em português.*