

JÜRGEN HABERMAS E A PERSISTÊNCIA DA RELIGIÃO NA SOCIEDADE PÓS-SECULAR

Marcos André de Barros¹

RESUMO

O ensaio pretende situar a contribuição de Jürgen Habermas para a elucidação do fenômeno da presença da religião na sociedade atual hipertécnica e mercadológica, interpretada a partir do seu conceito de sociedade pós-secular e da necessária reflexão sobre os limites da racionalização e para o sentido da busca religiosa.

PALAVRAS-CHAVE: religião; sociedade pós-secular; racionalização; teoria crítica.

Jürgen Habermas and the persistence concerning religion in the post-secular society

ABSTRACT

The test is intended to delineate the contribution of Jürgen Habermas to elucidate the phenomenon of the presence of religion in modern society hipertécnica and marketing, judged by its concept of post-secular society and the necessary reflection on the limits of rationalization and the sense of religious quest.

KEY WORDS: religion; post-secular society; rationality; critical theory.

A sociedade pós-secular continua na religião o trabalho que esta concluiu sobre o mito. E não o faz mais na intenção híbrida de uma conquista realizada com espírito de hostilidade; ela o faz sobretudo postulando que é de seu próprio interesse opor-se à entropia fechada, que afeta a frágil fonte do sentido... Uma secularização que não aniquila, realiza-se no modo de tradução (J. Habermas. *Pensamento pós-metafísico*, 152).

¹ Professor Adjunto de Filosofia Contemporânea e Ética da Universidade Federal de Sergipe. Doutor em Filosofia Contemporânea pela UFRJ. mabbarros@bol.com.br

Introdução

A interpretação de Jürgen Habermas sobre o lugar e o sentido do fenômeno religioso numa *sociedade pós-secular*, “que postula a secularização ao lado da persistência das comunidades religiosas”², tem se mostrado como uma alternativa de interpretação crítica e reflexiva, sua *Religionstheorie* tem-se mostrado importante para ser conhecida sobretudo por aqueles que se situam no caminho da práxis. O pensamento de Habermas quanto a um tema “permanente” em sua obra – a religião³ –, apesar do modo peculiar como isso se dá, apresenta-se ao nosso ver de modo mais esclarecedor se olhado partindo de sua perspectiva sociológica em direção ao enquadramento filosófico pós-metafísico.

Não são poucos os analistas sociólogos, cientistas políticos e cientistas da religião que denominam de “revanche” ou de “retorno de Deus” a presença do fenômeno religioso nas sociedades modernas, sobretudo no momento maduro e globalizado do capitalismo. Tal presença trouxe de volta a discussão sobre a hipoteca da própria modernidade para com a religião (cristã principalmente); ou seja, procura-se responder à questão de até que ponto a modernidade equivale a um processo de expulsão da religião ou de uma autotransformação desta. Apesar de enigmática, essa presença da religião imediatamente coloca algumas perguntas: terá sido pouco satisfatória a substituição da religião pela ciência no campo teórico? Ou são as práticas econômicas do mercado e a segurança fornecida pelo Estado que se têm mostrado insuficientes para responder aos anseios humanos? Sejam quais forem as respostas a essas questões a coexistência da religião com a ciência, o mercado e o Estado secular não elimina uma análise das formas

² HABERMAS, J. “Fé e saber” *In: O futuro da natureza humana*. São Paulo: Martins Fontes, 2004. p.139.

³ São pelo menos três as interpretações já consagradas da presença da religião no obra de Habermas, são elas as de Harrinton, Rosati e Shaw e apontam para diversas fases de sua interpretação e para diferentes enquadramentos da análise da religião no pensamento de Habermas.

concretas em que se consubstancia essa presença; bem assim, não dispensa o inquérito pela sua “razoabilidade” ou pelo seu caráter ético e ideológico. Procura-se deixar claro desde o começo que não se quer aqui obter respostas diretas às questões acima, mas iniciar uma reflexão que produza frutos nas mentes daqueles que levantam para si essas mesmas questões.

A filosofia da religião tal qual foi construída desde o século XVIII encaminhou-se do teísmo ao deísmo e deste ao ateísmo. Em pouco tempo, consagrou-se como crítica da religião institucional e da própria fé. Diferentemente da teologia natural ou filosófica, preocupada com o princípio primeiro que continuou a ser defendida pela filosofia especulativa e pela metafísica⁴. Assim, a filosofia da religião formulou-se como antirreligião, não restando espaço para uma análise positiva da experiência religiosa. Tratou-se da experiência da fé como um engano, um propositado falseamento, uma ingenuidade do espírito humano ou uma enfermidade, os quais tão logo recebessem um tratamento científico (terapêutico) ou conscientizador desapareceriam produzindo a libertação dos sujeitos.

As relações entre religião e filosofia, traduzidas sempre pelos nexos entre fé e saber, demonstram bem na história da filosofia contemporânea o lugar da religião e a interpretação dada a ela. Por exemplo, no caso da Kant a religião seria, enquanto ordem e prática institucional, algo na contramão do processo de racionalização que deveria ser posto em prática na era da emancipação da humanidade pela Aufklärung, todavia, enquanto fé individual ela representava uma espécie de socorro para o espírito, sem que esta pudesse ser completamente incorporada pela razão. No caso de Hegel, a religião era apenas uma fase do saber absoluto no seu processo de autoconquista, uma fase pré-conceitual a ser supramsumida na conquista conceitual do pensar filo-

⁴ LUTZ-BACHMANN, Mathias. “Religião depois da crítica à religião”. **Impulso**. Piracicaba, v. 14, maio/agosto. 2003. p. 16.

sófico. Desse mesmo modo, pode-se discernir a situação nas filosofias dos séculos XIX e XX⁵.

Seja excluindo os conteúdos religiosos ou submetendo-os a uma redução à razão, as filosofias da religião assim se apresentaram como antirreligião. O caso de Habermas, entretanto, escapa a ambas as classificações, porém também ele não constrói uma teoria extensamente discursiva sobre a positividade da experiência da fé. O que se extrai de suas obras não nos permite apresentar como uma abordagem sistemática da religião, mas inegavelmente oferece-nos um quadro abrangente no qual se pode, com relativo conforto, situar a persistência da religião no contexto da sociedade pós-secular.

O quadro amplo no qual Habermas situa sua interpretação da religião é primeiramente sociológico, constitui-se de sua “teoria da evolução social” que, de certo modo, se estende até sua teoria da modernidade, abstraindo-se a partir daí cada vez mais iremos propor uma bifurcação da análise pós-metafísica de Habermas advogando a coexistência de uma filosofia positiva da religião com uma filosofia crítica da mesma. Essa dupla inflexão crítica e receptiva acompanha a trajetória da Religionstheorie de Habermas e traduz uma posição equilibrada entre o imanente e o transcendente, entre a desmitologização e um, por assim dizer, “reencantamento do mundo”. O “ateísmo metodológico” – entrementes chamado de “agnosticismo metodológico” – representa, para Habermas, a única opção aceitável para um pensamento pós-metafísico ao lidar com indispensáveis potenciais de sentido embutidos na linguagem religiosa, sem pretender, todavia, reduzi-los às razões seculares, insistindo convictamente na necessária demarcação das diferenças cruciais entre o discurso filosófico e o discurso teológico.

⁵ O quadro desta análise da filosofia da religião nos séculos XIX e XX segue com a aproximação crescente destas em relação à ciência e à atividade política da crítica sócio-econômica. Cf. LUTZ-BACHMANN, 2003, p. 19-21.

1 A religião na teoria da sociedade de Habermas

Crítico da filosofia do sujeito e de seu esquema centrado na relação sujeito-objeto⁶, Habermas se nega a seguir o caminho de uma pergunta pela verdade subjetiva atribuível aos enunciados da fé religiosa⁷. Não há meios, segundo ele, de discernir os conteúdos da fé em si mesmos, essa, todavia, é aceita no âmbito das esferas comunicativas que dão conta das experiências humanas, ainda que não haja em Habermas um claro enraizamento da religião em um dos “interesses” de sua teoria do conhecimento e a conseqüentemente clara articulação por um dos atos de fala equivalente. Talvez essa seja sua maior fraqueza, ou um desafio a melhor compreender sua teoria: saber como se enquadra o discurso religioso em sua teoria da ação comunicativa.

A teoria da sociedade de Habermas se apresenta como uma teoria da evolução da sociedade, seu principal propósito é esclarecer como a modernidade se tornou possível exatamente nessa configuração e nessas sociedades.

2 Modernidade como racionalização e a religião

Por modernidade Habermas entende, na esteira de Max Weber, um processo de racionalização ou de desencantamento do mundo, do qual resultou um extenso processo de secularização das relações inter-humanas marcadas pela instituição do Estado burguês, pelo liberalismo econômico e pela autonomia das esferas da cultura (ciência e arte), da moral e do direito. A religião perdeu o seu lugar de unificadora das relações de saber e poder e cedeu espaço a um descentramento e a um crescente pluralismo das formas de vida. Diverge, porém, de Weber quando se trata de atribuir o desenvolvimento deste processo a uma

⁶ HABERMAS, J. **O discurso filosófico da modernidade**. Lisboa: Edições 70, 1989.

⁷ *Idem*. **Teoría de la acción comunicativa**. Madrid: Taurus, 1987. vol. II, p. 274s.

autotransformação da tradição judaico-cristã, que teria, desde o seu monoteísmo, posto em andamento uma demitização que alcançou mais elevado grau nas seitas protestantes estadunidenses do século XVIII. Para Habermas, há, aliado a este processo de autodesencantamento do cristianismo, a presença da cultura grega que, desde o renascimento, oferece à sociedade uma forma racionalizada de busca de resposta aos problemas sociais e econômicos, assim como para as relações com a natureza e a história.

Pretendendo apresentar uma versão reformulada do materialismo histórico, no qual a centralidade do trabalho é substituída por um complexo sistema de relações e conceitos que sustentam as ações e interações, Habermas utilizando-se de uma teoria genética (não em sentido biológico, porém em sentido histórico de “origem” com Piaget e Kolberg), que tem por centro o conceito de “processos de aprendizagem” ontogenéticos e filogenéticos, estabelece duas linhas de desenvolvimento que se intercomplementam: a do “desenvolvimento da consciência moral (pré-convencional, convencional e pós-convencional)” e a da “competência interativa”.

Os graus de desenvolvimento dessas duas linhas se mostram pelo controle da conflituosidade das relações e pelo avanço nas regulações por consenso, e estão na base dos sistemas jurídico e moral e da oportunização aos indivíduos dos devidos espaços e meios para o reconhecimento e a realização de suas personalidades. Tais avanços são organizados por Habermas em níveis de “integração social” marcados pelo desenvolvimento das estruturas gerais da ação, das estruturas de imagens de mundo e pelas estruturas do direito institucionalizado e das representações morais vinculantes. A partir desses parâmetros é possível classificar as sociedades em: neolíticas, primeiras grandes civilizações, grandes civilizações desenvolvidas e sociedades modernas⁸.

⁸ HABERMAS, J. **Para a reconstrução do materialismo histórico**. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1990. p. 133-138.

A modernidade, desse modo, filosoficamente, é a culminância de um processo de “liberação do potencial de racionalidade presente no agir comunicativo”⁹, no uso da linguagem visando ao entendimento, o qual se iniciou no pensamento mítico e estende-se até o pensamento pós-metafísico. Isso significa que a modernidade é vista por Habermas, assim como pelos clássicos da interpretação sociológica e filosófica, como um movimento de libertação marcado pela emancipação frente às forças da religião; isso, porém, não significa que, para ele, a modernidade tenha de configurar-se como uma era irreligiosa. Eis a síntese desse processo feita pelo filósofo:

Com o desenvolvimento das sociedades modernas, o âmbito da ação sacra (religião) se dissolve amplamente ou, ao menos, deixa de ter efeitos geradores de estruturas. No nível das esferas de validade já inteiramente diferenciadas, a arte abandona sua origem cultural, tanto quanto o direito e a moral deixam para trás seu pano de fundo religioso e metafísico. Com a *secularização da cultura burguesa*, as esferas de valor se separam claramente e se desenvolvem de acordo com uma lógica própria, com aspectos específicos de validade¹⁰.

A modernidade, portanto, identifica-se por uma “secularização” que opera na forma de uma “racionalização das imagens de mundo”, esta por seu turno se encaminha para uma cada vez mais abrangente universalização e reflexividade de seus fundamentos, em franco descompasso com as imagens de mundo religiosas que são sempre marcadas pela *parcialidade* de uma comunidade específica e de uma tradição específica (experiência da revelação), são ocorridas e situadas no mundo da vida, sem que a sua reflexividade esteja precipuamente em evidência.

Para Habermas, no processo de modernização, a “autoridade do melhor argumento” substitui a “máscara da autoridade do sagrado” à medida que as esferas se diferenciam ou se autonomizam (cf. Max

⁹ *Idem*, 1987, vol. II, p. 219.

¹⁰ *Ibid.*, p. 279.

Weber), e se clarificam suas fontes, como “processos que se submetem a contextos de interações nas condições de um entendimento racionalmente motivado”¹¹.

Desse modo, a *universalização* do mundo da vida é essencial ao processo de autonomização das esferas, o qual, para efetivar-se, necessitará também superar as coações do sistema de reprodução material, além da impenetrabilidade da autoridade do sagrado.

Tal racionalização do mundo da vida não pode, todavia, mitificar-se na forma de um mundo sem conflito, pelo contrário, os conflitos a ele adstritos encontram sua melhor compreensão no contexto de uma ampla discursividade. Assim, os elementos constitutivos do mundo da vida: cultura, sociedade e personalidade se encontram em condições de promover a vida emancipada, desalienada e nas condições de realização almeçadas pela modernidade, ou seja, que contrabalançam dissenso e consenso.

Como se pode notar, Habermas identifica a modernidade com a racionalização e com a secularização, porém não de modo dogmático, ao contrário, reconhece, no mundo da vida e em seus consensos de fundo, apenas consensos não justificados, contudo isso não significa consensos injustificáveis, registra complementarmente que esse fundo cultural que perfaz o mundo da vida é também reflexivo e apto a autojustificações e autocorrekções (ou autorreformulações), e isso claramente inclui a religião enquanto discurso.

3 O sagrado e sua linguistização

Habermas denominou de “linguisticização do sagrado” o amplo processo de racionalização das imagens e fontes religiosas dos componentes essenciais do mundo da vida no longo processo de geração da modernidade. É isto o que se encontra em suas próprias palavras na sua obra magna a *Teoria da ação comunicativa*:

¹¹ *Ibid.*, p. 206.

A idéia de uma linguisticização (verbalização) do sagrado nos serviu de fio condutor para desenvolver precisamente uma interpretação, apoiando-nos em Mead e Durkheim. Podemos formular essa idéia da seguinte maneira: quanto mais se diferenciam os componentes estruturais do mundo da vida e os processos que contribuem para sua manutenção, tanto mais resultam submetidos os contextos de interação às condições de um entendimento racionalmente motivado, quer dizer, às condições da formação de um consenso que em *última instância* se baseie na autoridade do melhor argumento... Um mundo da vida racionalizado desta maneira não se reproduziria de modo algum em formas isentas de conflito, porém os conflitos se apresentariam com seu verdadeiro nome, já não ficariam ocultados por convicções que não são capazes de resistir à prova do discurso. Em qualquer caso, este mundo da vida possuiria uma peculiar transparência, porque só permitiria situações nas quais os atores adultos distinguiriam com igual clareza entre ações orientadas ao êxito e ações orientadas ao entendimento, entre atitudes empiricamente motivadas e tomadas de postura de afirmação ou negação racionalmente motivadas¹².

A universalização, a motivação racional, a prova do discurso e a formação racional do consenso por argumentação fornecem a Habermas os motivos para considerar que, através deles tornou-se possível o advento de uma sociedade secular, pluralista e de moral pós-convenicional. Nesta análise existe, em primeira mão, a admissão de um declínio da religião, porém um olhar mais atento para a obra de Habermas nos revela o quanto ele identifica a presença e a realização de objetivos da religião pelo próprio processo de evolução das sociedades modernas. É o que se observa na elucidativa passagem da entrevista de Habermas ao filósofo da libertação latino-americana Eduardo Mendieta, intitulada “Um diálogo sobre o divino e o humano”:

Não a modernização social, porém a modernização cultural do Ocidente pode explicar-se recorrendo aos motivos da tradição judaico-cristã... As formas da consciência moderna do direito abstrato, a

¹² *Ibid.*, p. 205-206.

ciência moderna, a arte autônoma... não se teriam desenvolvido sem as formas organizativas do cristianismo helenizado e da Igreja romana, sem a Universidade, os mosteiros e as catedrais... Já a própria noção de Deus, isto é, a idéia de um Deus oculto, por sua vez criador e salvador, significava, frente às primeiras narrativas mitológicas, a irrupção de uma perspectiva completamente diferente: com isto o espírito finito obtinha um ponto de referência que transcendia todo intramundano... O cristianismo representa para a autocompreensão normativa da modernidade não só uma forma precursora ou um catalisador. O universalismo igualitário, de onde procedem as idéias de liberdade e convivência solidária, assim como as formas de vida autônoma e emancipação moral da consciência individual, direitos humanos e democracia, são diretamente uma herança da ética judaica da justiça e da ética cristã do amor. Inalterada em sua substância, esta herança tem sido assimilada uma e outra vez de maneira crítica e interpretada denovo¹³.

4 Os limites da racionalização e o lugar da religião

Um mundo racionalizado ou completamente secularizado, todavia, não impede a persistência de demandas existenciais que escapam ao poder de resposta e realização da modernidade, diz Habermas. Daí se critica a própria razão que perde sua aura absoluta e necessita ser substituída por uma outra versão mais modesta. Porém para Habermas representa um engano tentar fugir da razão para responder a essas demandas. É nesse ponto que fica claro que a religião não pode apresentar-se para ele como uma alternativa à modernidade. Fugir da modernidade para a religião é recusar a razão e assumir o mito pelo mito. A linguagem religiosa é importante enquanto “expressão” (cf. teoria dos atos de fala: “atos de fala expressivo-dramatúrgicos”) que quebra o ciclo vicioso e cego da racionalização instrumental e científica, porém é apenas uma das vozes numa polifonia, é coadjuvante. Os conteúdos da religião

¹³ *Idem. Israel o Atenas: ensayos sobre religión, teología y racionalidad.* Madrid: Editorial Trotta, 2001. p. 183-185.

necessitam sempre do controle moral e legal, mas, acima de tudo, necessitam de tradução e de crítica enquanto fontes de reflexão e de práticas.

Um mundo da vida colonizado pelos vetores condutores “deslinguisticizados” das ações, que são o dinheiro e o poder, os quais são insensíveis a efeitos que extrapolam as relações de recompensa e eficiência sistêmica tornam a própria comunidade moral paulatinamente insensível aos déficits de humanização, presentes ou repercutidos nas psicopatologias, nas situações de anomia, na violência que vulnera a integridade da estrutura biofísica da personalidade e corrói o “tecido vital das relações de reconhecimento mútuo, no qual a pessoa apenas *reciprocamente* consegue estabilizar sua frágil identidade”¹⁴. Em relação a esses elementos a religião não se situa isolada ou imune a compactuar com os mesmos, pelo contrário, há bons argumentos para associar a religião a esses expedientes; nesse caso, uma forte ambiguidade permeia a presença da religião.

5 A condição humana e a busca religiosa

Assim, a fragilidade crônica da identidade e a suscetibilidade tangível da integridade do corpo e da vida humana revelam a necessidade constante de proteção, preservação, cuidado, solidariedade, respeito e empatia entre os indivíduos, os quais são marcados pela condição de “vulnerabilidade estrutural” pertencente à sua espécie, “instalada em formas de vida sócio-culturais”. Uma vez que, enquanto “seres vivos que, do ponto de vista moral e da suscetibilidade, só se conseguem individualizar por via da socialização”, os seres humanos só se formam na comunidade linguística, portanto, desenvolvem-se, reconhecem-se e sobrevivem num universo partilhado intersubjetivamente, e também no contexto estão suscetíveis à “marginalização”, ao fracasso,

¹⁴ HABERMAS, J. **Comentários à ética do discurso**. Lisboa: Instituto Piaget, 1999. p. 18-19.

à desintegração do Eu, ao ostracismo, à manipulação reificante, à não deferência e ao abandono. Exatamente nesse ponto, a filosofia, segundo Habermas, tem que ceder lugar ou resignar-se a uma convivência com a religião, pois “uma filosofia que quer consolar-se já não é uma filosofia”. Porém é seu pensamento que:

A busca por razões que visam a aceitabilidade universal só não faria com que a religião fosse injustamente excluída da esfera pública, e só não privaria a sociedade secular de fontes importantes para a instituição de sentido, se também o lado secular conservasse para si uma sensibilidade ao poder de articulação das linguagens religiosas¹⁵.

O sofrimento humano mostra-se como o limite que impõe questões que a filosofia pós-metafísica, única forma aceitável do filosofar de acordo com as exigências da guinada linguístico-pragmática, não encontra resposta em seus próprios recursos, uma vez que não cabe à mesma o autoconsolo e não é também uma exigência que essa detenha o monopólio do sentido da realidade ou o “modelo substantivo da vida não fracassada”¹⁶.

Há, entretanto, outros elementos que, igualmente, desafiam a filosofia a abrir espaço para a linguagem e a sensibilidade da religião; trata-se, conforme Habermas, da recepção e da interpretação do “extraordinário”¹⁷, que escapa ao domínio da explicação científica, mas que encontra no potencial semântico da religião um meio de expressão e até de normalização.

Mostram-se, através desse percurso duas opções bastante difíceis de assumir: por um lado o “desconsolo” de uma filosofia e de uma ciência social que não podem formular nem assumir funções de uma visão de

¹⁵ *Idem*, 2004, p. 146.

¹⁶ *Idem*. **Pensamento pós-metafísico**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999. p. 60 (sobre a filosofia sob as exigências da guinada linguístico-pragmática cf. p. 65-103) e *Idem*, 2004, p. 3-22.

¹⁷ HABERMAS, 1999, p. 61.

mundo; por outro lado, formas de significação religiosas cujos significados não se articulam de forma argumentativa a altura da razão comunicativa, pelo menos precipuamente, não significando serem por isso despossuidoras desta capacidade (reflexividade).

Ainda assim, permanece válida a análise de Habermas na sua obra *A crise de legitimação do capitalismo tardio*, na qual o pensador recorrendo à obra clássica de Peter Berger, *O dossel sagrado*, extrai a ideia de que “os homens são intrinsecamente compelidos a impor uma ordem significativa à realidade”, para resistir ao “perigo último... o risco da ausência de significação... pesadelo no qual o indivíduo afunda num mundo de desordem, insensibilidade e loucura”¹⁸.

Habermas reconhece que “os sistemas religiosos relacionavam a tarefa prática moral de constituir identidades individuais e grupais... com a interpretação cognitiva do mundo... de tal modo que as contingências de um ambiente imperfeitamente controlado poderia processar-se simultaneamente com os riscos fundamentais da existência humana”¹⁹. Considera ainda que este posicionamento da religião é repleto de ambiguidade, pretende consolar e dizer a “verdade”, porém criando uma ilusão de ordem, tornando apenas suportáveis contingências que não podem ser removidas. As ciências que se mostraram mais eficientes em domar as contingências não foram, porém, capazes de crescer proporcionalmente à quantidade de novas contingências incontroladas e destrutivas (vulnerabilizadoras).

Restam as opções de declarar o fim do indivíduo e pensar em termos de um sistema complexo (Niklas Luhmann) no qual as contingências se apresentam a todo momento, porém que não são experimentadas em aberto no infinito, de onde surgem formas de controle e planeamento sistêmico; ou, levando a sério a nova forma de alienação trazida

¹⁸ BERGER, Peter. *The sacred canopy*. p. 22s. *apud* HABERMAS, J. *A crise de legitimação do capitalismo tardio*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1991. p. 149.

¹⁹ *Ibid.*, p. 150.

ao mundo pela autoprodução tecnocientífica do homem (objetificante), buscar uma ética comunicativa que, voltando-se apenas para as normas fundamentais do discurso racional, organize o entendimento dos homens entre si e oriente sua ação, sem necessariamente descartar por completo as ofertas da religião, porém, traduzindo-as em termos racionalmente aceitáveis, sem, contudo, pretender esgotá-las ou simplesmente apoiá-las.

Conclusão

Para além do funcionamento sistêmico, vê-se em Habermas o delinear de uma teoria da sociedade pós-secular na qual a secularização não é dogma e na qual a religião convive com as formas de vida de uma sociedade hipertécnica e mercadológica. Conforme o filósofo, não se deve recuar com a secularização, mesmo na sociedade pós-secular é preciso continuar secularizando. Não cabe à filosofia extinguir a religião, cabe-lhe, antes, dialogar com a religião, explorar seu potencial discursivo e reflexivo e ajudá-la a nutrir com inspiração as práticas de esperança, emancipação e justiça.

Como pudemos notar, para Habermas e também para nós, o sentido da presença da religião em tempos pós-industriais, requer mais do que uma reformulada teoria social (sociologia como teoria do presente), exige uma filosofia da religião que interprete seu significado e nos auxilie na justificação de atitudes racionais práticas para com a religião.