



Flávio Telles Melo

**Religião em uma sociedade pós-secular
sob um Estado secular, a partir de uma
reconstrução Habermasiana da Filosofia
da Religião de Kant**

Tese de Doutorado

Tese apresentada como requisito parcial para
obtenção do grau de Doutor em Filosofia pelo
Programa de Pós-Graduação em Filosofia do
Departamento de Filosofia da PUC-Rio.

Orientador: Prof. Danilo Marcondes de Souza Filho

Rio de Janeiro
Setembro de 2021



Flávio Telles Melo

**Religião em uma sociedade pós-secular
sob um Estado secular, a partir de uma
reconstrução Habermasiana da Filosofia
da Religião de Kant**

Tese apresentada como requisito parcial para
obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-
Graduação em Filosofia da PUC-Rio.

Prof. Danilo Marcondes de Souza Filho
Orientador
Departamento de Filosofia – PUC-Rio

Prof. Paulo Cesar Duque Estrada
Departamento de Filosofia – PUC-Rio

Profa. Eliana Lucia Madureira Yunes
Pesquisadora Autônoma

Prof. Luís Alexandre Dias do Carmo
UVA-CE

Prof. Juliano Cordeiro da Costa Oliveira
UFPI

Rio de Janeiro, 21 de setembro de 2021

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, do autor e do orientador.

Flávio Telles Melo

Graduou-se em Teologia pela Faculdade Católica de Fortaleza, em 1995. Graduou-se em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará, em 1997. Especializou-se em Filosofia Social e Política pela mesma universidade, em 2005. Conclui o mestrado em Filosofia, com concentração em Filosofia Social e Política, em 2007. Em 2010, tomou posse como professor efetivo assistente do curso de Filosofia da Universidade Estadual Vale do Acaraú, onde é coordenador adjunto do Grupo de Pesquisa Direito, Moral e Política – GPOLIS, cadastrado na Pró-Reitoria de Pesquisa e Extensão desta instituição e no Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq.

Ficha Catalográfica

Melo, Flávio Telles

Religião em uma sociedade pós-secular sob um Estado secular, a partir de uma reconstrução Habermasiana da Filosofia da Religião de Kant / Flávio Telles Melo; orientador: Danilo Marcondes de Souza Filho. – 2021.

147 f.; 30 cm

Tese (doutorado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia, 2021.
Inclui bibliografia

1. Filosofia – Teses. 2. Linguagem. 3. Secularização. 4. Religião. 5. Pensamento pós-metafísico. 6. Pós-secular. I. Souza Filho, Danilo Marcondes de, 1953-. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia. III. Título.

CDD: 100

Agradecimentos

Agradeço à Comissão Examinadora por atender prontamente ao convite para participar da defesa da minha tese, pelas suas críticas, sugestões e observações que em muito contribuíram para o feitiço desta obra. Aos professores: Paulo Cesar Duque Estrada, Eliana Lúcia Madureira Yunes Garcia e Juliano Cordeiro da Costa Oliveira.

Ao professor Danilo Marcondes de Souza Filho, por todo apoio e tempo dispensados a mim durante a elaboração desta tese.

Ao professor e amigo Luís Alexandre Dias do Carmo, por todo apoio e interesse para que eu concluísse esta tese. Amizade, que me faz, cada vez mais, sentir o valor da Filosofia, quando elaborada com rigor.

Ao professor Antonio Glaudenir Brasil Maia, pelo interesse e esforço permanente para que desse certo a realização do DINTER PUC-Rio/UVA.

Aos colegas do curso de Filosofia da UVA, pelo apoio e incentivo, e às coordenações do curso, que nesse período, proporcionaram para mim um tempo necessário, para que eu pudesse me dedicar a essa pesquisa.

À PUC-Rio, pelo tempo de convivência e aprendizado, pois convivíamos aprendendo filosofia um com outro.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pela bolsa de estudos que me deu a possibilidade de uma dedicação com mais intensidade a essa pesquisa, residindo no Rio de Janeiro, enquanto cursava as disciplinas do PPGFIL da PUC-Rio.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

Dedico esta tese a minha família, presente em toda essa caminhada, especialmente à minha mãe, Thereza, cheia de preocupação por cada momento da minha vida; e aos meus filhos Isabela, Cecília e Cauã, que souberam dar um sentido a mais a este trabalho; e a minha companheira Carmélia, que, por último, chegou, para fazer a vida valer mais a pena, com carinho, paz, luz e apoio necessários.

In memoriam

Ao meu pai, Antonio Fernando Melo, que, com seu exemplo, me deixou as trilhas da vida. Ao meu irmão de sangue, alegrias e sonhos, Alexandre Telles Melo.

Resumo

Melo, Flávio Telles; Souza Filho, Danilo Marcondes de. **Religião em uma sociedade pós-secular sob um Estado secular, a partir de uma reconstrução habermasiana da filosofia da religião de Kant**. Rio de Janeiro, 2021. 147 p. Tese de Doutorado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Esta tese pretende abordar a teoria da religião do filósofo e sociólogo alemão Jürgen Habermas (1929 –) em uma sociedade considerada pós-secular em que o Estado seja neutro, isto é, secular e plural diante das diversas visões de mundo. Habermas parte da reviravolta linguística pragmática pós-metafísica do século XX, dos jogos de linguagem do L. Wittgenstein tardio até a transformação semiótica da filosofia de Kant no *a priori* da comunidade transcendental de comunicação de K.-O. Apel, passando pelo caminho da linguagem em M. Heidegger, pela hermenêutica de H. G. Gadamer e a teoria dos atos de fala de J. Austin. Herdeiro desse arcabouço teórico, Habermas filia-se a ética do discurso, a partir da pragmática universal com a teoria do agir comunicativo. Os princípios da moralidade e da universalização da ética do discurso são repensados na teoria discursiva do direito e da democracia, a partir dos modelos normativos do liberalismo e do republicanismo, em que os direitos humanos e a soberania popular são entendidos como cooriginários no modelo da democracia deliberativa ou procedimental. Ora, é nesse modelo de um estado liberal, e assim secular, que é normatizada a vida de uma sociedade pós-secular, onde a religião persiste, apesar de seu entorno secular. Para que a religião possa existir no seu entorno secular, é preciso que crentes e não crentes travem um diálogo tolerante de aprendizagem mútua. Mas qual o papel que a religião ainda pode ter nessa sociedade? De que forma a filosofia ainda pode pensar Deus hoje? A defesa que se faz aqui, principalmente a partir da última obra de Habermas – *Pensamento pós-metafísico II* – é a de uma filosofia, de posicionamento agnóstico e metodologicamente ateu, que tomando por base Kant dialoga com a teologia contemporânea. É reconstruída, por Habermas, uma filosofia da religião de Kant, tendo como fundamento o contributo moral que a filosofia e a teologia, podem deixar para o conceito de uma sociedade moderna e da solidariedade anamnética. Essa filosofia da religião, que está presente no pensamento de Habermas não se dá

a partir de provas ontológicas ou cosmológicas da existência de Deus, mas na fundamentação da exigência do dever moral, uma “fé moral”, uma filosofia da religião da boa conduta de vida, no dizer de G. Sala e J. A. Estrada. Somente assim poderíamos chamar Habermas de filósofo da religião.

Palavras-chave

Linguagem; discurso; religião; pensamento pós-metafísico; pós-secular: secularização.

Abstract

Melo, Flavio Telles; Souza Filho, Danilo Marcondes de (Advisor). **Religion in a post-secular society under a secular state, based on Habermas' reconstruction of Kant's philosophy of religion.** Rio de Janeiro, 2021. 147 p. Tese de Doutorado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

This thesis intends to approach the theory of religion of the German philosopher and sociologist Jurgen Habermas (1929 –) in a society considered post-secular in which the state is neutral, that is, secular and plural before the different world views. Habermas starts from the twentieth-century pragmatic, post-metaphysical linguistic turn, of L. Wittgenstein's late language games and the semiotic transformation of Kant's philosophy into the a priori of transcendental community of communication of K. O. Apel, going through 'on the way to language', by M. Heidegger, through the hermeneutics of H.G. Gadamer and the theory of speech acts from J. Austin. Heir to this theoretical framework, Habermas joins the discourse ethics, from universal pragmatics with the theory of communicative action. The principles of morality and universalization of discourse ethics are rethought in the discursive theory of law and democracy, based on the normative models of liberalism and republicanism, in which human rights and popular sovereignty are understood as co-originating in the model of deliberative or procedural democracy. Now, it is in this model of a liberal state, and thus secular, that the life of a post-secular society is normalized, where religion persists despite its secular surroundings. In order that religion exists in its secular environment, believers and non-believers must engage in a tolerant dialogue of mutual learning. But what role can religion still play in this society? How can philosophy think about God today? The defense made here, mainly from Habermas' last work – Postmetaphysical Thinking II – is that of a philosophy, with an agnostic and methodologically atheist position, which, based on Kant, dialogues with contemporary theology. It is reconstructed by Habermas, a philosophy of religion by Kant, based on the moral contribution that philosophy and theology can leave for the concept of a modern society and anamnestic solidarity. This philosophy of religion, which is present in Habermas' thought, is not based on ontological or

cosmological proofs of the existence of God, but on the grounds of the requirement of moral duty, a 'moral faith', a philosophy of religion of good conduct of life, in the words of G. Sala and J. A. Estrada. Only then, we could call Habermas a philosopher of religion.

Keywords

Language; discourse; religion; post-metaphysical; post-secular thought; secularization.

Sumário

1. Introdução ou de um princípio discursivo pós-metafísico a uma filosofia pós-metafísica da religião	15
2. Da linguagem como médium entre subjetividades à moralidade dialógica na política discursiva	19
2.1. Habermas e a virada linguística	20
2.2. Habermas e a pragmática universal	26
2.3. O imperativo categórico kantiano e a sua superação habermasiana	36
2.4. O princípio moral ou da universalização ('U')	41
2.5. O princípio do discurso ('D')	44
2.6. A ética do discurso como ética do estágio pós-convencional, pós-metafísica e própria da modernidade	47
2.7. Do princípio da democracia ('De') ou da política deliberativa	56
3. Secularismo e religião em Habermas: da virada linguística à religião na democracia deliberativa	71
3.1. A religião na esfera pública de um Estado democrático de direito	72
3.2. Os limites da tolerância no diálogo entre crentes e não crentes	78
3.3. A necessária tradução semântica da linguagem religiosa para uma linguagem secular universal	81
3.4. A polêmica em torno do conceito de "sociedade pós-secular"	85
4. Uma filosofia pós-metafísica da religião a partir de Kant em Habermas	90

4.1. É possível a filosofia pensar “Deus”? Pode “Deus” ser objeto da filosofia?	92
4.2. Uma filosofia da religião diante da crítica da metafísica em Kant	97
4.3. Habermas entre o naturalismo e a metafísica, a proposta do naturalismo mitigado	101
4.4. O específico da abordagem kantiana na temática religiosa por Habermas	105
4.5. Por uma filosofia agnóstica e pós-metafísica da religião em Habermas	109
5. Conclusão ou para pensar a religião com Habermas contra Habermas	117
6. Referências Bibliográficas	132

Lista de siglas – principais obras consultadas de Jürgen Habermas

CMAC - *Consciência moral e agir comunicativo*. Tradução Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989. (Biblioteca Tempo Universitário, n. 84)

DD I - *Direito e Democracia I: entre facticidade e validade*. Tradução Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

DD II - *Direito e Democracia II: entre facticidade e validade*. Tradução Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

MVPR - *Mundo de la vida, política y religión*. Traducción de Jorge Seca. Madrid: Editorial Trotta, 2015. (Colección Estructuras y procesos).

TAC I - *Teoría de la acción comunicativa I: racionalidade de la acción y racionalización social*. Traducción Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Taurus, 1999.

TACC - *Teoría de la acción comunicativa – Complementos*. Traducción Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Taurus, 2001.

A consciência secular que se tem de viver em uma sociedade pós-secular, reflete-se filosoficamente na figura do pensamento pós-metafísico.

Jürgen Habermas,
Entre Naturalismo e Religião: estudos filosóficos.

Sinto-me um pouco como um bicho esquisito quando me fazem presentes os interesses [...] sobre o tema da religião [...], o interesse que me motiva a ocupar-me de questões de filosofia da religião não são do tipo da *filosofia da religião* no sentido estrito da expressão. O importante para mim não é chegar a um conceito filosófico adequado à experiência e ao discurso religioso [...] tanto a fé como o saber pertencem à genealogia do pensamento pós-metafísico, quer dizer, à história da razão. Por isso, a razão secular só aprenderá a entender-se quando tornar clara a sua posição frente a consciência religiosa da modernidade, uma consciência que se tem visto reflexiva, e que compreenda a origem comum destas duas formas complementares da mente a partir do impulso cognitivo da era axial. Desta maneira, partindo de Kant, se pode progredir em direção a um plano hegeliano sem renunciar ao modo de pensar kantiano.

Jürgen Habermas,
In: *Mundo de la Vida, Política y Religión.*

1

Introdução ou de um princípio discursivo pós-metafísico a uma filosofia pós-metafísica da religião

Não há dúvida que a rejeição da metafísica tradicional perpassa o conjunto da obra do filósofo e sociólogo alemão Jürgen Habermas (1929 –), o qual é identificado como representante principal da segunda geração da Escola de Frankfurt e herdeiro da filosofia prática kantiana. Assim, o presente trabalho tem como intuito de percorrer a obra de Habermas, a partir das seguintes variações temáticas: da ética do discurso, que se assume como herdeira da reviravolta linguística da filosofia do século XX, até a reviravolta “pós-secular” do início do século XXI. Não deixaremos de tratar da transformação que a ética do discurso sofre a partir de uma releitura do direito e da moral, na década de 1990, tendo como norte a reconstrução do pensamento pós-metafísico em Habermas.

Este trabalho tem, como ponto de partida, a proposta de uma racionalidade comunicativa, presente na teoria da pragmática universal, em oposição a uma racionalidade instrumental e funcionalista. Esta proposta encontra-se nas obras da década de 80 do século passado, *Teoria do Agir Comunicativo*, complementada pelas obras *Consciência Moral e Agir Comunicativo*, *Esclarecimentos sobre a Ética do Discurso*. Neste momento, a partir da teoria dos jogos de linguagem do Wittgenstein tardio, da hermenêutica de Gadamer, do ser e da linguagem em Heidegger e da teoria dos atos de fala de Austin e Searle, - Habermas apresenta e dá continuidade, com as modificações inerentes à pragmática universal, à proposta teórica transcendental de Karl-Otto Apel, da ética do discurso. A ética do discurso, reformulada a partir do pressuposto fundamental da intersubjetividade, possui as características kantianas da deontologia (no rastro de uma moral pós-metafísica), do cognitivismo (no sentido do aprendizado mútuo entre os sujeitos morais) e do procedimentalismo (na forma não conteudista).

Logo em seguida, é apresentada aqui a sua proposta normativa de uma teoria política baseada na reformulação do princípio do discurso (Pd) como princípio da democracia procedimental ou deliberativa, numa conjugação e diferenciação da política, da moral e do direito seculares em confronto com as propostas normativas

em vigor no debate da atualidade: o liberalismo político e o republicanismo ou comunitarismo. A obra principal de Habermas de sua filosofia do direito e da política é *Facticidade e Validade*. Nesta obra de 1992, que se propõe a contribuir para “uma teoria do direito e da democracia”, a ordem jurídica é pensada a partir do princípio do discurso como princípio neutro. O princípio político da democracia se constitui como base da legitimação da política e do direito. Habermas faz a defesa de que o direito, como na pré-modernidade, não mais se sustenta em uma ordem cosmológica ou em uma autoridade sobrenatural, ou mesmo a partir do princípio moral, como ocorre em Kant, mas em um princípio discursivo da racionalidade comunicativa secular e pós-metafísica. Assim sendo, em Habermas (1997, vol. II, p.142), ao contrário da proposta normativa do liberalismo e do republicanismo, o direito e a moral, a soberania popular e os direitos humanos, são complementares um ao outro, ou seja, possuem uma cooriginalidade.

Finalmente, o trabalho se encaminha para a chamada “virada pós-secular”, presente, principalmente, nas obras do final do século XX e início do século XXI, desde o discurso de 2001, denominado de *Fé e Saber* (2001), até o *Pensamento Pós-Metafísico II* (2012), passando por *Entre naturalismo e Religião* (2005) e *Oh, Europa!* (2008) e *Uma Consciência daquilo que falta*. Fé e razão na era pós-secular (2008), além dos debates e publicações que o autor tomou parte como *Israel ou Atenas* (2001), *Ensaio sobre religião, teologia e racionalidade* (1997, 2001) e *O poder da religião na esfera pública* (2011).

A partir deste momento, em diálogo com os filósofos estadunidenses Richard Rorty¹ e Richard Rawls², estará presente no pensamento de Habermas, um diagnóstico sociológico do tempo sobre o papel (e o poder) da religião na esfera pública política de um Estado liberal secular, por isso neutro em relação às diversas cosmovisões, às diversas ideologias, religiões e doutrinas abrangentes diante de uma sociedade pós-secular, em que, no entorno de um ambiente cada vez mais secularizante, as religiões não são só admitidas, como se reconhece o seu papel preponderante na esfera pública política. Este ambiente é construído de forma

¹ A principal obra de Rorty que nos interessa aqui é *Ética laica* (2010).

² O liberalismo rawlsiano é visto como momentos distintos nas suas duas principais obras, a saber, *Teoria da Justiça* (1971) e *Liberalismo político* (1993). Nesta última obra de publicação póstuma e que revê aquela primeira, interessa ao nosso trabalho o conceito de Estado secular e neutro diante das diversas visões de mundo, bem como sua ideia de cidadania e o conceito de separação da Igreja e Estado.

cognitiva, no sentido que crentes de diversas matizes e não crentes aprendam uns com os outros, tomando distância das suas “verdades irrenunciáveis”, evitando assim dois tipos de dogmatismos: o cientificismo ou o naturalismo duro e o fundamentalismo religioso; por paradoxal que possa parecer, esses dois extremos são fenômenos típicos da modernidade. Para que essa relação fique um jogo de “zero a zero” entre crentes e não crentes, cabe aos crentes o discutível ônus de traduzir a sua linguagem particular para uma linguagem de aceitabilidade universal e, por isso, pós-metafísica e secular; mas cabe, por outro lado, ao não crente, abrir-se ao entendimento de que as tradições religiosas e as comunidades religiosas são mais que meras “reliquias arcaicas de sociedades pré-modernas” (HABERMAS, 2007, p. 157).

O que se defenderá aqui, como hipótese de pesquisa, é que muito além de uma análise empírica ou descritiva do papel da religião em uma sociedade pós-secular, está presente em Habermas uma reflexão filosófica da religião, a partir do seu pensamento pós-metafísico³, que percorre toda a sua obra. Entendendo que Kant já foi capaz de inaugurar as balizas pós-metafísicas da modernidade, Habermas filia-se ao pensamento da filosofia da religião do filósofo de Königsberg. Ao contrário das provas ontológicas, cosmológicas e teleológicas, entre outras, típicas da Escolástica, da existência de Deus; em Kant, a prova é de ordem prático-moral desenvolvida na sua filosofia prática, na resposta à pergunta fundamental da filosofia da religião contida na obra *Crítica do Juízo*: “O que podemos esperar?”

Por isso, Habermas (2007) confessa que seu interesse pela filosofia da religião – e a filosofia da religião kantiana – está na possibilidade de apropriação da herança semântica das tradições religiosas mantendo intactos os limites dos universos da fé e do saber. Embora agnóstico e utilizando o ateísmo como método, Habermas está, assim mesmo, disposto a dialogar com o kantismo, pensar a filosofia e a religião e suas interfaces com filósofos e teólogos contemporâneos para, daí elaborar uma filosofia pós-metafísica, por isso, pós-secular, da religião. Mas uma filosofia da religião pensada a partir de pressupostos da moral. Habermas não poderia pensar a religião tendo em vista provas ontológicas ou cosmológicas

³ Em Estrada, encontramos a defesa de uma filosofia da religião habermasiana, com toda a sua particularidade, principalmente nas obras *Deus nas tradições filosóficas* (2003) e em *Por uma ética sin teología: Habermas como filósofo de la religión* (2004).

de Deus, como a tradição escolástica é capaz de elaborar, porque não há uma teoria do Ser e nem de Deus como necessário e suficiente como em Tomás de Aquino, ou como Ser primordial em Puntel. Habermas, embora subjetivamente agnóstico e metodologicamente ateu, aproxima-se da filosofia da religião de Kant (2019), quando este, no seu último momento, entende a moral como a “única que dá o conceito determinado de Deus” (p. 165). Porque é somente este conceito que é capaz de deixar claro a trilha da felicidade humana.

2

Da linguagem como médium entre subjetividades à moralidade dialógica na política discursiva

Este capítulo pretende demonstrar de que forma a reviravolta linguística-pragmática ou giro linguístico (o que Richard Rorty denominou, em 1967, de *linguistic turn*⁴) influenciou a ética do discurso de Karl-Otto Apel e Jürgen Habermas. Sabemos que no século XX, a filosofia, em sua maior parte, deu três grandes guinadas quando se coloca a pensar em si mesma a partir da linguagem. Esses três momentos foram: a sintaxe, tendo como representante Rudolf Carnap, defensor do empirismo lógico do Círculo de Viena, na Áustria; a semântica, com o primeiro Wittgenstein tendo como preocupação as representações ontológicas, isto é, a linguagem como representação do mundo; e, por fim, o momento da pragmática ou da importância do uso da linguagem entre os sujeitos, momento da teoria dos atos de fala. Esse terceiro momento é representado, principalmente, pelo Wittgenstein dos jogos de linguagem e a teoria dos atos de fala de Austin e Searle. É, nessa fase do giro linguístico, que se insere a teoria do discurso de Apel e Habermas.

O primeiro momento se dá com o positivismo lógico do *Círculo de Viena*, atuante de 1922 a 1936, coordenado por Moritz Schick (1882–1936), fase de se pensar a linguagem a partir da sintaxe e da negação da metafísica, com pensadores como Rudolf Carnap (1891–1970), com a obra *Pseudoproblemas em Filosofia* (1928), além de Gottlob Frege (1848–1925), Karl Popper (1902–1994) e Willard Quine (1908–2000).

O segundo momento, o da semântica, ou da ontologia, ou da lógica da linguagem, se dá com o primeiro Ludwig Wittgenstein (1889–1951), com a obra *Tractatus Logico-Philosophicus* (1922).

⁴ Em suas principais obras, *A filosofia e o espelho da natureza* (1979) e, principalmente em *El Giro Linguístico: Dificuldades Metafilosóficas de la Filosofia Linguística*, Richard Rorty considera que a filosofia, em sua história passou por uma sucessão de três grandes paradigmas: a metafísica, a epistemologia e a filosofia da linguagem, cf. SOUZA, J. C. (Org.). *Filosofia, racionalidade, democracia: os debates Rorty & Habermas*.

Enfim, a reviravolta linguística na filosofia do século XX encerra-se com a dimensão pragmática da teoria dos atos de fala, de John Austin (1911–1960) e John Searle (1932–) com a obra *Os atos de fala*, e com a exposição dos jogos de linguagem, na obra póstuma de Wittgenstein, *Investigações filosóficas* (1953). Danilo Marcondes (2017) propõe que se repense essa distinção tradicional em sintaxe, semântica e pragmática por uma filosofia da linguagem que entenda esses momentos não como autônomos, mas como fenômenos diversos e plurais.

2.1. Habermas e a virada linguística

O século XX foi marcado, na filosofia, por uma mudança radical quanto ao paradigma a partir do qual o agir e a própria reflexão humanos são pensados. Esse novo paradigma é a linguagem. Trata-se da construção paulatina, desde o final do século XIX, do postulado de que não se faz filosofia sem a linguagem. A linguagem não é objeto da filosofia, mas o paradigma por onde são pensados todos os objetos da filosofia, seja na teoria do conhecimento, seja na ética ou em outros campos de estudo. Essa construção vai se dando desde a concepção da linguagem como análise de si mesma, ou seja, das formas de sentença, até a consideração dos diversos contextos de uso da linguagem.

A filosofia analítica já se solidificava com George Edward Moore (1873–1958) e Bertrand Russell (1872–1970), como uma dupla reação ao idealismo alemão de inspiração hegeliana de Francis Herbert Bradley (1846–1924), Thomas Hill Green (1836–1882) e Bernard Bosanquet (1848–1923), e ao empirismo psicologista de John Stuart Mill (1806–1873). Ao mesmo tempo, surge, na Alemanha, um movimento denominado filosofia de “tradição semântica”, a partir das obras de Friedrich Ludwig Gottlob Frege (1848–1925) e Ernst Mach (1838–1916). Um aspecto importante desse movimento é o fato dele ser considerado uma reação à filosofia transcendental de origem kantiana por um lado, e, por outro, em oposição ao idealismo hegeliano, principalmente no que diz respeito à questão da fundamentação da ciência.

Essa nova concepção de filosofia, no entender de Danilo Marcondes (2004), vai se aprofundar no positivismo lógico do *Círculo de Viena*, a partir da década de

1920, representado por Rudolf Carnap (1891–1970) e Moritz Schick (1882–1936). O Círculo de Viena se caracterizou pela preocupação com a fundamentação da ciência em uma linguagem lógica e em suas bases empíricas, que dispensassem os elementos metafísicos e psicológicos, considerados inverificáveis, isto é, fora do alcance do teste empírico.

A partir da questão central do significado das proposições, pode-se afirmar que a filosofia analítica pode ser caracterizada pela defesa de que o papel da filosofia é analisar a linguagem. Assim, na filosofia analítica, o problema do estudo semântico da linguagem ocupa um lugar central. A “análise” à qual a tradição analítica se refere, significa uma tradução de uma linguagem imprecisa no sentido de torná-la isenta de equívocos e ambiguidades, como a redução de algo desconhecido ou obscuro a algo conhecido e mais claro; ou ainda, como uma decomposição de um sistema complexo em seus elementos simples e constituintes. A filosofia analítica coloca em pauta a importância da análise do conceito, da análise da proposição e da análise do discurso.

Geralmente, divide-se a filosofia analítica em dois momentos: o primeiro denominado de filosofia da semântica clássica ou da lógica, é inaugurado por Frege, que propõe uma ruptura com a ética kantiana e com o seu caráter subjetivista; o segundo momento, por sua vez, conhecido por pragmático foi inaugurado por Ludwig Wittgenstein (1889–1951), com a sua obra póstuma *Investigações Filosóficas* (1953).

Além de Frege, a semântica clássica recebe a contribuição teórica do positivismo lógico do *Círculo de Viena*, por meio da teoria das descrições definidas e do atomismo lógico de Bertrand Russell (1872–1970) com *Principia Mathematica* (1910) e outros, e Wittgenstein com a autoria de *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921), e ainda de George Edward Moore (1873–1958) com a *Principia Ethica* (1903). Embora haja nestes autores concepções diferentes quanto ao que seja fazer da filosofia; em todos eles há uma preocupação quanto à questão da fundamentação da ciência, apontando a lógica e os princípios matemáticos como soluções básicas para os problemas filosóficos.

No primeiro momento da reviravolta linguística do pensamento filosófico, de Frege a Wittgenstein, a linguagem é reduzida à sua dimensão sintática. A análise

semântica, de acordo com Manfredo Oliveira (1993), é essencialmente a análise das formas das sentenças, sobretudo das assertóricas, fazendo todo tipo de abstração da situação ou do contexto histórico da fala. É preciso que, aí, a “análise” seja feita a respeito da forma da sentença e do conteúdo ao qual ela se refere.

Ainda neste primeiro momento da virada linguística da filosofia, considera-se como tarefa básica da ciência a “descrição exata do que é dado imediatamente na experiência” (OLIVEIRA, 1993, p. 477). A reviravolta, a partir do positivismo do *Círculo de Viena*, vai insistir, então, na questão do sentido das sentenças, deixando claro que somente têm sentido as sentenças da lógica e da matemática, bem como aquelas das ciências na natureza. São consideradas pseudociências as sentenças metafísicas ou da filosofia moral. Ora, se se deve simplesmente descrever o que é dado na experiência, o cientista tem que estabelecer uma teoria que comprove empiricamente sua hipótese – coisa que não há possibilidade de se fazer nem na metafísica, nem na ética.

O filósofo austríaco Karl Popper (1902–1994) discute a questão de como os cientistas podem chegar aos sistemas científicos, isto quer dizer, às teorias que se pode considerar consistentes⁵. É nesta busca que ele propõe a teoria do falibilismo contemporâneo, colocando em xeque o dogmatismo científico do inglês Francis Bacon (1561–1628)⁶. Esse posicionamento de Popper, de certa forma, deixa em crise o primeiro momento da virada linguística do século XX. Wittgenstein, em *Tractatus Logico Philosophicus*, afirma que só se pode encontrar sentido em sentenças que expressam “estados de coisas” ou fatos (*sachverhalten*), frases das ciências da natureza. Outras sentenças, como as sentenças metafísicas, seriam consideradas absurdas, “não teriam significado – pois elas não correspondem a fato algum” (WITTGENSTEIN, 1995, p. 142). Por isso, ele finaliza essa obra afirmando que “acerca daquilo de que não se pode falar, tem que se ficar em silêncio” (WITTGENSTEIN, 1995, p. 654). Cláudio Costa (2002), citando o filósofo alemão Rudolf Carnap (1891–1970), aponta para uma contradição de

⁵ Para Popper (1980), um sistema empírico deve satisfazer tanto a condição de consistência como a de falseabilidade.

⁶ Presente na sua obra *Novum organum* de 1620, com a intenção de apresentar um novo método para substituir o método aristotélico.

Wittgenstein (1975), ao se posicionar, ou estar dizendo, sobre aquilo do qual nada se pode dizer.

Fica claro, desde a publicação de *Investigações filosóficas*, pelo segundo Wittgenstein, que o signo linguístico sem a sua aplicabilidade parece morto, sem sopro vital. Ele dá início, dessa forma, ao segundo momento da virada linguística da filosofia do século XX, o seu momento pragmático. Esse momento é assim denominado pela importância dada não só às regras da gramática, à construção sintática ou semântica da linguagem, mas ao uso da linguagem ou à sua construção pragmática pelos sujeitos envolvidos na comunidade. É esse modelo de abordagem da linguagem que nos vai interessar, por conta justamente do entendimento que Habermas tem da linguagem como o uso de signos intersubjetivos; o que não deixa de ser um pressuposto ou até uma exigência *a priori* como *medium*, entre sujeitos pertencentes à mesma comunidade linguística.

Além da presença do segundo Wittgenstein, na filosofia de Habermas, encontramos aí a influência dos filósofos alemães Martin Heidegger (1889–1976) e Hans-Georg Gadamer (1900–2002). Na ontologia existencial de Heidegger (2001), o ser é presença no mundo, como revelação na historicidade do homem, o *Da-sein* (o “ser-aí”, ou o “eis aí ser”, ou ainda o homem como manifestação do ser). Isto quer dizer que a temporalidade se encontra no ser, ou seja, o ontológico e o existencial, o necessário e o contingente se cruzam. Embora não se encontre presente em Habermas uma ontologia enquanto tal – um dos conceitos importantes na filosofia de Heidegger – é fundamental para aquele a compreensão de que os sujeitos se constituem historicamente⁷.

Para Gadamer (2002), os valores do momento presente estão em contínuo processo de formação, ao mesmo tempo em que os pré-conceitos formados em torno deles devem sempre ser postos à prova. Um dos conceitos mais relevantes em Gadamer (2002), de acordo com Habermas, é o de que herdamos uma tradição, e

⁷ Assim, podemos dizer que, para Heidegger (2001), liberar a estrutura do acontecer e suas condições existenciais e temporais significa “conquistar uma compreensão ontológica da historicidade” (p. 179).

ao mesmo tempo legamos a outros que nos sucedem essa mesma tradição, fundida sempre com novos conceitos, em que interagem o presente e o passado⁸.

Embora manifestem, entre si, algumas discordâncias, principalmente no que diz respeito à fundamentação última do princípio de validação das normas éticas, Habermas⁹ reconhece partilhar com aquele que foi seu amigo e o precedeu na formulação da ética do discurso, Karl-Otto Apel (1922–2017), a herança da reviravolta linguístico-pragmático-hermenêutica da filosofia contemporânea¹⁰. Por isso, ambos incorporam elementos da filosofia de pensadores como L. Wittgenstein, G. Gadamer, J. Searle e, ainda, Richard Rorty (1931–2007). Além desses autores, Habermas (2004, p. 46) afirma que os filósofos com quem dialoga mais diretamente são Kant, Hegel, Humboldt e os pragmatistas, entre outros.

Na reviravolta linguístico-pragmática, a palavra “uso” ganha o sentido da linguagem como interação entre falantes e ouvintes. A noção de “jogos de linguagem” é fundamental para o Wittgenstein tardio. Podem ser consideradas como jogos de linguagem¹¹ as formas de comunicação que ocorrem de acordo com as diversas comunidades de comunicação. Esses jogos partem de uma determinada forma de vida, de um determinado contexto. Ao jogo pertencem não só as palavras, mas os objetos e outros elementos do contexto histórico-social factual, principalmente os participantes dele (falantes e ouvintes).

Considerar o significado das expressões linguísticas ou dos enunciados nos jogos de linguagem é considerá-lo do ponto de vista do modo de uso (do ponto de vista pragmático), entendendo-o como parte natural das ações humanas radicadas em uma forma específica de vida. Um significado de uma expressão pode ser concebido sendo “o seu modo de uso, determinado pelas regras de um jogo de linguagem pertencente a uma forma de vida” (COSTA, 2002, p. 41).

⁸ Para Gadamer (1999), não existe um horizonte por si mesmo, assim como não existem horizontes já ganhos, porque, para ele, compreender é sempre o “processo de fusão desses horizontes presumivelmente dados por si mesmos” (p. 457).

⁹ Mesmo com todas essas diferenças, Habermas (2004, p. 22) fez questão de afirmar que “não há nenhum [dentre os meus colegas vivos] com quem eu tenha aprendido tanto quanto aprendi com meu amigo Karl-Otto Apel”.

¹⁰ Apel (2007, p. 24) aqui faz questão de deixar clara a sua relação “conflituosa” com Habermas, quanto a arquitetônica das relações de fundamentação teórico-científico.

¹¹ Wittgenstein (1995) define os jogos de linguagem, na obra *Investigações Filosóficas*, a partir do conceito filosófico de denotação, isto é, do uso de uma linguagem primitiva como também “os jogos por meio dos quais as crianças aprendem a sua língua natal” (p. 177).

Habermas também sofre a influência, na reviravolta linguística, dos expoentes da *Escola de Oxford*, os teóricos dos atos de fala, John Rogers Searle (1932–) e John Langshaw Austin (1911–1960), como também Alfred Jules Ayer (1910–1989), Arthur John Terence Dikken Wisdom (1904–1993), Gilbert Ryle (1900–1976). Dentre esses, para Danilo Marcondes (2004), o mais representativo dos filósofos da linguagem ordinária¹² é John Austin (1911–1960).

A “análise”, como já afirmamos, a qual se refere esta filosofia, tem como objeto a linguagem ordinária, e como finalidade a caracterização dos elementos envolvidos em seu uso para, assim, explicar o significado dos termos e esclarecer os problemas filosóficos a eles associados, sendo esse tipo de análise, nunca definitivo, pronto, acabado, mas sempre em construção.

Austin (2001) não entra na discussão genérica da tradição ética, como os questionamentos a respeito dos conceitos de reponsabilidade, ação, vontade, entre outros. O problema do qual a filosofia deve se ocupar, para ele, é a análise dos modificadores da ação, como as expressões adverbiais “deliberadamente”, “involuntariamente”, “acidentalmente”, entre outros temas semelhantes. Então, a finalidade da “análise” não é conceituar, por exemplo, de forma genérica e abstrata, o que é responsabilidade. O que Austin quer, de fato, é chamar a atenção do que nos faz imputar a responsabilidade de um ato a alguém.

Para Austin, a função fundamental da linguagem não é descrever reflexivamente o mundo, mas comunicar. A linguagem não parte da análise das frases, mas de proferimentos. A teoria dos atos de fala divide os proferimentos em constataativos e performativos. Os atos de fala constataativos (afirmações, constatações) dizem alguma coisa sobre algo no mundo, caracterizando-se por serem verdadeiros ou falsos. Os atos de fala performativos (através dos quais são realizadas ações no mundo) não podem ser verdadeiros ou falsos, podem, sim, ser felizes (bem-sucedidos) ou infelizes (malogrados).

Em sua teoria, os proferimentos performativos podem ser classificados como explícitos ou implícitos. Através dos atos de fala explícitos estamos fazendo

¹² Entendemos a “linguagem ordinária”, assim como Marcondes (2004): como um horizonte último, onde a experiência se constitui. Com toda abertura que este horizonte linguístico tem ser modificado, reformulado, alterado, criticado, entre outros aspectos. Ele não pretende ser a palavra final. É apenas a primeira palavra, é o ponto de partida.

algo ao mesmo tempo em que explicamos, por meio de verbos tipicamente performativos (pedir, batizar, prometer, proibir). Os proferimentos explícitos dependem da sinceridade do falante. Por meio dos atos de fala implícitos fazemos algo não aplicando verbos de orações ou enunciados tipicamente performativos (não fume, eu voto, feche a porta).

O resultado mais bem elaborado da investigação de Austin é a teoria dos atos de fala ou teoria da linguagem performativa. Os atos de fala foram classificados como locucionários, ilocucionários e perlocucionários. O locucionário trata do conteúdo cognitivo das pretensões que podem ser enunciativas ('p') ou normativas (que 'p'). O ilocucionário refere-se ao conteúdo proposicional das relações entre falantes e ouvintes. Ao dizer algo a alguém, eu faço o emprego de uma oração ('Mp'). Ao fazer essa proposição, posso estar fazendo uma afirmação, uma promessa, um mandato ou uma confissão. O ato de fala ilocucionário diz respeito ao mundo social ou intersubjetivo dos indivíduos, e é aceitável desde que leve o ouvinte a confiar nas obrigações típicas para a classe dos atos de fala que realiza o falante. Ele pode ser classificado como imperativo, comunicativo, operativo, constativo, regulativo, expressivo, declarativo e satisfativo. O ato de fala perlocucionário trata do efeito causado sobre o ouvinte e remete a ações que "ocorrem" no mundo subjetivo.

2.2. Habermas e a pragmática universal

Os atos de fala, como já vimos, são a base da própria pragmática universal. Através da classificação proposta por Austin e Searle, na teoria dos atos de fala se encontra a mesma preocupação de construção da linguagem presente na pragmática universal.

Habermas quer deixar claro que a fundamentação das operações do pensamento não depende de condições particulares, empíricas, circunstanciais, contingentes; elas fazem com que as orações possam desempenhar as funções pragmáticas universais de exposição (do mundo objetivo), de autorrepresentação (das intenções subjetivas) e do estabelecimento de relações intersubjetivas (a partir de um mesmo contexto normativo). A competência comunicativa se expressa

nessas decisões em termos da pragmática universal para a filosofia analítica. Enquanto que a primeira fase da filosofia analítica fez uma análise lógico-semântica das emissões linguísticas, a pragmática universal se refere à função comunicativa que cumpre as emissões. A pragmática universal faz a separação da estrutura das orações linguísticas de sua análise semântica. Essa análise das estruturas universais da fala, pela pragmática universal, se dá sob o aspecto da possibilidade de empregar as funções da exposição (quanto à pretensão de verdade), de expressão (quanto à pretensão de veracidade) e de participação (quanto à correção normativa).

A perspectiva da pragmática universal, segundo Habermas, se propõe a estabelecer melhor uma distinção categorial ao “significado das expressões linguísticas e ao estabelecimento de relações interpessoais ou a manifestação de intenção do falante” (TACC, p. 349). Isso quer dizer uma preocupação com os três aspectos do ato de fala, em relação aos quais já nos referimos.

Os aspectos importantes para uma pragmática universal são as condições em que o entendimento é construído. Ela versa sobre as condições universais do entendimento humano possível. Entre essas condições, Habermas dá como exemplo a “intersubjetividade de significados que são idênticos para, pelos menos, dois falantes” (TACC, p. 304). Para um significado se construir como significado é preciso que ele tenha a mesma identidade para dois falantes que se constituem como comunidade hermenêutica. Isso quer dizer que num plano analítico ocorre de um emissor e um receptor possuírem um código comum e uma provisão comum de signos possíveis de interpretação pelos mesmos atores.

A pragmática universal, como prática de procedimento de reconstrução racional, tem a pretensão de reconstruir o saber pré-teórico. Assim sendo, ela tematiza a “comunidade estabelecida entre os sujeitos capazes de linguagem e de ação através da compreensão de significados idênticos e do reconhecimento de pretensões universais de validade” (TACC, p. 367). Pretensões essas que asseguram a referência às três realidades do mundo vivido pela comunidade de comunicação, ou seja, à realidade objetiva (como pretensão de verdade), à normatividade das emissões (como pretensão de correção normativa) e à subjetividade das intenções expressas (como pretensão de veracidade).

Na pragmática universal se entende a primeira pessoa como ator de uma ação de fala, o qual, num enfoque performativo, trava uma relação interpessoal (determinada mais precisamente pelo modo de comunicação) com a segunda pessoa. O significado do “eu” utilizado performativamente é uma função de qualquer ato ilocucionário. Nele, a expressão refere-se ao falante do modo como ele realiza um ato ilocucionário e se defronta com a segunda pessoa, enquanto *alter ego*. Percebemos aí que, nesse “enfoque dirigido a uma segunda pessoa, o falante não pode referir-se *in acto* a si mesmo como falante se não assumir a perspectiva do outro, e não pode descobrir-se a si mesmo a ser como *alter ego* de seu interlocutor, ou seja, como segunda pessoa” (HABERMAS, 1990, p. 223).

A meta do entendimento é buscar um acordo que desemboque na comunidade intersubjetiva de compreensão mútua, saber compartilhado, confiança recíproca e concordância de uns com os outros. Esse acordo se assenta sobre a base do reconhecimento das pretensões de inteligibilidade, verdade, veracidade e retidão normativa.

O entendimento vai desde aquilo que é chamado de “significado mínimo” até o “significado máximo”. No entendimento mínimo, os sujeitos entendem de forma idêntica a uma expressão linguística. No entendimento máximo, os sujeitos chegam a uma concordância acerca da retidão de uma emissão linguística, que sobre ela tem um pano de fundo normativo o qual ambos reconhecem.

Para Habermas, os participantes da comunicação têm que se entender sobre algo no mundo, ou seja, sobre os objetos que lhe são apresentados, e fazerem-se mutuamente compreensíveis a respeito de suas intenções. O entendimento é, para ele, o processo em que se executa um acordo sobre a base pressuposta de pretensões de validade reconhecidas pelas partes envolvidas no processo de comunicação.

Se uma dessas pretensões de validade do falante cair, ou seja, não for aceita pelo ouvinte, a ação comunicativa não pode prosseguir. A ação comunicativa sendo impedida, o proponente deverá partir para algumas alternativas, tais como passar para ação estratégica¹³ ou interromper em geral a comunicação, ou ainda, retomar a ação orientada ao entendimento.

¹³ Habermas, ao citar a ação estratégica, se refere ao tipo de ação em que a linguagem é usada de forma dissimulada.

O reconhecimento comum de pretensões de validade recíprocas, que faz com que aconteça a ação comunicativa, significa que falante e ouvinte sabem, implicitamente, que cada um deles tem que travar pretensões de verdade, de intenção veraz e de adequação normativa de validade para que possa produzir-se uma comunicação no sentido da ação orientada ao entendimento de uma manifestação.

As pretensões com as quais um falante exige um reconhecimento intersubjetivo são no tocante à correção gramatical de uma oração, à verdade de uma proposição, à veracidade de uma expressão intencional e quanto à retidão (moral) de um ato de fala (TACC, p. 302).

Na ação orientada ao entendimento, o ato de fala pode considerar-se aceitável porque o falante não finge, não dissimula a oferta de suas pretensões de validade, já que ele as apresenta sinceramente. Ao contrário da oração estratégica, a oferta séria “exige um determinado compromisso do falante” (TACC, p. 302). O pressuposto essencial para o ato ilocucionário é que o falante contraia em cada caso “um determinado compromisso, de sorte que o ouvinte possa fiar-se nele” (TACC, p. 360).

Portanto, os modelos de agir comunicativo (o estratégico, de ação orientado ao sucesso e ação orientada ao entendimento mútuo) passam a ser melhor compreendidos a partir do conceito de linguagem na pragmática universal. É de fundamental importância a compreensão do papel da linguagem no entendimento mútuo, enquanto mecanismo de coordenação de ações entre o *alter* (o outro) e o *ego* (o eu, o proponente),

A pragmática universal deixa claro que o entendimento mútuo entre os membros da comunidade linguística tem como pano de fundo a racionalidade comunicativa entre os sujeitos capazes de linguagem e de ação. O próprio entendimento racional é, por assim dizer, formado dessa comunidade. Nela, o reconhecimento de pretensões de validade recíprocas faz com que aconteça a ação comunicativa. Assim sendo, o chão no qual se dão as relações intersubjetivas é a comunidade linguística.

A grande tese da reflexão da pragmática universal é a de que a linguagem mediatiza toda relação significativa entre sujeitos e objetos e mais

fundamentalmente, toda relação humana. Essa presença da linguagem implica um “entendimento mútuo” entre as partes envolvidas – ou possivelmente implicadas – na comunicação, de modo que a linguagem se coloca como mediadora de todo sentido e validade na relação entre os seres humanos.

O sentido é mediatizado pelos sinais linguísticos. Esses sinais possuem uma tríplice função. Os participantes da comunidade hermenêutica de comunicação se relacionam entre si por meio desses sinais que implicam uma relação com a coisa representada, uma relação com o significado e, por fim, uma relação com seus intérpretes, membros da comunidade linguística. A pragmática universal dá ênfase nessa última relação, e isso significa que já no uso dos sinais de uma língua está presente a dimensão pragmática da linguagem.

O pressuposto básico da pragmática universal é a teoria dos atos de fala de Austin e Searle. Isto se dá porque a pragmática universal compartilha do mesmo projeto de análise reconstrutiva da linguagem que a linguística demonstra na teoria dos atos de fala, isto é, a descrição explícita das regras que um falante competente tem de dominar para formar orações gramaticalmente corretas e emiti-las de forma aceitável.

Partindo da “força ilocucionária” dos atos de fala¹⁴, Habermas classifica, com Searle, os atos de fala em imperativos, constatativos, regulativos, expressivos e declarativos. No ato de fala imperativo, o falante se refere a um estado que deseja ver realizado. No ato de fala constatativo, ou representativo, o falante se refere a algo no mundo objetivo no sentido de estabelecer uma relação intersubjetiva que seja reconhecida como legítima. Nos atos de fala expressivos, o falante se refere a algo pertencente ao seu próprio mundo subjetivo (confissões, confidências, revelações, etc.). Os outros atos de fala declarativos requerem instituições que assegurem o seu caráter normativo.

Habermas elabora sua tese da pragmática universal tendo como “base a validade da fala” (TAC I, p. 300) para afirmar que todo agente que atua comunicativamente tem que travar, na execução de qualquer ato de fala, pretensões

¹⁴ Austin (1990) identifica os atos performativos e ilocucionários a cada vez que “digo” algo, enquanto para Habermas a força ilocucionária de um falante motiva um ouvinte a aceitar a oferta de seu ato de fala para com ele contrair um vínculo racionalmente motivado (TAC I, p. 358).

universais de validade; são ofertas aceitas na medida em que o falante quer participar de um processo de entendimento. São pretensões de estar se expressando inteligentemente (expressão inteligível), de estar dando a entender algo (o conteúdo verdadeiro), de estar dando-se a entender (conteúdo veraz, próprio da veracidade) e, por fim, de entender-se com os demais (correção ou retidão normativa).

Quando o falante elege uma expressão que seja inteligível, compreensível ao seu ouvinte, é porque aquele quer entender-se com seu ouvinte. Quando o falante tem a intenção de comunicar um conteúdo proposicional verdadeiro, quer que o ouvinte possa compartilhar o seu saber. É nesse sentido que a ação comunicativa só pode prosseguir sem perturbações se todos os participantes supuserem que as pretensões de validade que uns e outros propõem são com razão. O falante tem a pretensão de que o que ele propõe para a comunidade de interpretação seja válida, seja plausível, assim a sua proposta comunicativa de um entendimento poderá se estabelecer nesta comunidade.

Daí, podemos dizer que a verdade, em Habermas, é intersubjetivamente construída e reconhecida a partir do cumprimento das pretensões de validade¹⁵ numa determinada comunidade de comunicação e interpretação. No plano da ação comunicativa, a veracidade com que o falante manifesta a sua intenção pode ser convertida no tema de forma semelhante à verdade de uma proposição ou à retidão ou adequação de uma relação intersubjetiva; desse modo:

Na relação interpessoal que o falante trava com o ouvinte, a veracidade da sua intenção só pode ser uma condição necessária, pois o que importa é que a ação se acomode a um pano de fundo normativo reconhecido [...] todo falante competente tem, em princípio, a possibilidade de eleger univocamente um modo porque cada ato de fala tem que reclamar por quatro pretensões de validade, de modo que possa dar preferência a uma entre essas pretensões universais de validade para tematizar um componente da fala. (TACC, p. 359).

O sujeito, na ação comunicativa, pode se colocar na condição de observador ou participante. Como participante (seja como falante ou ouvinte) experimenta uma relação com a sua própria subjetividade e como alguém que se coloca frente ao meio que representa a linguagem.

¹⁵ Como podemos observar em *Verdade e Justificação* (1999; 2004), Habermas, a partir da crítica de Albrecht Wellmer e Cristina Lafont, pode rever a sua concepção procedural ou discursiva da verdade (p. 47) e assim construir um conceito pragmático realista de verdade.

A verdade é entendida como a pretensão que levantamos para fazer com que uma proposição seja aceita por todos os possíveis concernidos de uma discussão. A pretensão de correção normativa é a de fazer uma norma moral para uma determinada comunidade. A ação linguística correta é aquela que segue determinadas normas esperadas na relação interpessoal. A mesma ação pode ser considerada veraz se a pretensão que fazemos valer realmente, corresponde à intenção expressa na ação.

Na comunidade linguística, o falante e o ouvinte movem-se, no discurso, diante da possibilidade ou impossibilidade do reconhecimento das pretensões de validade. Cada conteúdo faz referência a uma pretensão de validade temática sublinhada. Quando o falante reclama por uma pretensão de validade quanto à verdade ou à correção normativa assume a obrigação de fundamentar o seu ato de fala. Ao contrário, quando reivindica validade quanto à veracidade, o falante assume a obrigação de se fazer crer realmente no que se diz, sem que seja preciso colocá-lo à prova. O modelo de comunicação proposto por Habermas, por meio da pragmática linguística, é o modelo no qual a relação entre falantes e ouvintes se dá pelo reconhecimento de pretensões de validade dos atos de fala propostos por eles.

O ato inteligível, para Habermas, é a “explicação que aclara como funciona a realidade e como se produz esse fenômeno necessitado de explicação” (TACC, p. 309). Para ele, o objeto da compreensão não é o conteúdo de uma expressão simbólica, mas sim uma “consciência intuitiva da regra, um falante competente tem de sua língua” (TACC, p. 311). Por isso, Habermas afirma que

um participante na comunicação só atua orientando-se ao entendimento com a condição de que empregando orações inteligíveis propõe de forma aceitável, com seus atos de fala, três pretensões de validade: pretende verdade para o conteúdo proposicional enunciado, pretende retidão (ou adequação) para as normas (ou para os valores) que justificam a relação interpessoal a estabelecer relativamente em um contexto dado; finalmente pretende veracidade para as vivências manifestadas. Certamente que as distintas pretensões de validade podem ficar tematicamente sublinhadas (a verdade do conteúdo enunciado fica no seu uso cognitivo da linguagem, a retidão (ou adequação da relação interpessoal que fica no uso expressivo da linguagem). Mas em todo ato de fala entra em jogo o sistema das quatro pretensões de validade – estas são universais, quer dizer, tem que se travar sempre simultaneamente e reconhecerem-se como justificadas, embora nem todas possam ser tematicamente sublinhadas. (TACC p. 365).

Para o ouvinte aceitar uma pretensão de validade proposta pelo falante, ele reconhece que a oração é gramaticalmente correta, que o enunciado condiz com a realidade, isto é, que é verdadeiro e que a intenção do falante é veraz, ou seja, que o falante subjetivamente se apegua à verdade, e que a manifestação é moralmente correta, quando atende a um pano de fundo normativo, isto é, às regras compartilhadas intersubjetivamente.

O reconhecimento da validade da oferta dos atos de fala significa uma garantia que, sob circunstâncias adequadas, eles podem obter um reconhecimento intersubjetivo. Da base racional das forças ilocucionárias, Habermas conclui que o ato de fala produz uma relação interpessoal em que o falante quer se tornar compreensível e aceitável pelo ouvinte. Esta aceitabilidade do ato de fala depende de que se comparem as suas pressuposições pragmáticas que, no caso, são: “a existência de contextos restringidos típicos para cada tipo de fala e um compromisso reconhecível do falante de contrair determinadas obrigações típicas de cada classe de atos de fala” (TACC p. 364). Essas forças ilocucionárias de um ato de fala consistem em fazer o ouvinte reagir diante da premissa do compromisso do falante reconhecendo ou não as suas pretensões de validade dos atos de fala.

Para uma situação ser entendida é preciso que se estabeleça uma determinada relação entre o falante e o ouvinte. A força ilocucionária dos atos de fala é o “sentido em que posso emitir uma oração em atos de fala” (TACC, p. 333). A teoria dos atos de fala, a partir do princípio da expressabilidade de Searle (2001), aponta na direção de que ao dizer algo prometendo, afirmando ou advertindo, eu já estou fazendo o que se diz. São expressões que se realizam por si só. A força ilocucionária de um ato de fala ocorre ao se fixar o modo de conteúdo emitido. Ela estabelece uma “relação de interação entre, ao menos, dois sujeitos capazes de linguagem e de ação” (TACC, p. 334). Ao se estabelecer uma relação entre falante e ouvinte acontece o ato de fala. É preciso que o ouvinte possa entender e aceitar o conteúdo emitido pelo falante como promessa, afirmação, conselho. É a partir do seu ato de fala que a falante trava com o ouvinte uma relação interpessoal.

A compreensão do ato ilocucionário é uma experiência comunicativa¹⁶ que se dá na execução de um ato de fala. Nessa experiência comunicativa, quando o ouvinte aceita a oferta contida no ato de fala, proposto pelo falante, ocorre uma “relação interpessoal que se estabelece entre quem avisa algo ou comunica algo e quem recebe tal aviso ou comunicação, ou uma relação que se estabelece entre a pessoa que faz a pergunta e a pessoa que responde à pergunta” (TACC p. 334).

Habermas identifica, pelo menos, três usos de linguagem: cognitivo, interativo e expressivo. No uso cognitivo da linguagem, o falante oferta uma obrigação imanente ao ato de fala. Os atos de fala constatativos contêm a oferta de recorrer, em cada caso necessário, à fonte da experiência da que o falante tira a certeza de que seu enunciado é verdadeiro. No caso interativo da linguagem, o falante oferece uma obrigação imanente de justificar seu ato de fala.

Daí que os atos regulativos apelam, em caso necessário, ao contexto normativo que dá “ao falante a convicção de que a sua emissão é normativamente correta” (TACC, p. 354). Para o filósofo, se essa justificação direta não é capaz de desfazer a dúvida suscitada, se pode passar ao plano do discurso prático¹⁷. Neste plano, o que vai ser examinado é a “pretensão de validade de uma norma subjacente” (TACC, p. 364). Em última instância, o que deve ser analisado, segundo o frankfurtiano, é o que move a própria validade das normas que regulam o agir comunicativo.

O uso expressivo da linguagem exige “a obrigação de mostrar que a intenção expressa é também a intenção de que o direito lhe guia” (TACC, p. 364). O falante tem que deixar claro que justifica as normas intersubjetivas que subjazem aos seus atos de fala. Para Habermas,

¹⁶ Daí, Habermas afirmar que os significados, que são originalmente ilocucionários, apreendemos quando “entramos no plano da intersubjetividade e estabelecemos uma relação interpessoal; os significados originariamente proposicionais os apreendemos quando reproduzimos experiências com os objetos do mundo” (TACC, p. 348).

¹⁷ Habermas entende o discurso prático como aquela fala racional que diz respeito às normas que regulam o convívio entre os membros de uma determinada comunidade linguística. Por isso, ele só faz sentido se for compreendido no horizonte do “mundo vivido de um determinado grupo social e sem conflitos de ação numa determinada situação na qual os participantes considerassem como sua tarefa a regulação consensual de uma matéria social controversa” (CMAC, p. 126). É também entendido como a “força da obrigatoriedade daquela espécie de razão que, em tese, pode convencer a todos igualmente à luz das quais todos os participantes podem descobrir juntos, dado um assunto que precisa ser regulamentado, qual a prática que pode atender igualmente aos interesses de todos” (HABERMAS, 2004, p. 14).

Numa linguagem dada, para toda relação interpessoal, que um falante queira travar explicitamente com outro membro de sua comunidade de linguagem, ou bem se dispõe de uma expressão realizativa adequada ou em caso necessário pode obter-se ou introduzir-se mediante uma especificação de expressões disponíveis (TACC, p. 339).

Os participantes de um diálogo discursivo, ao mesmo tempo em que fazem uma comunicação de um conteúdo, comunicam algo acerca do sentido em que se emprega o conteúdo comunicado. Para eles, “a metacomunicação, que no ato de fala tem no lugar no plano da intersubjetividade, pode ficar refletida no ato de fala constativo” (TACC, p. 343).

O conteúdo do compromisso do falante é determinado pelo sentido específico que tem a relação interpessoal que ele estabelece com o ouvinte e pela pretensão universal de validade, que está tematicamente subjacente aos atos de fala. A pretensão que se faz valer nestas diversas relações interpessoais é a verdade das correspondentes proposições ou na capacidade de um sujeito para ter conhecimentos.

Uma comunidade linguística só pode ter lugar se os participantes, ao comunicar algo entre si, se movem em dois planos de comunicação: o plano da intersubjetividade em que se estabelecem relações pessoais e o plano das experiências e de estado de coisas que constituem o conteúdo da comunicação [...] No uso interativo da linguagem tematizamos as relações que falantes e ouvintes estabelecem como advertência, como promessa, como exigência ou pedido, enquanto o conteúdo proposicional das emissões nos limitamos a mencioná-lo (TACC p. 353).

Enfim, para a pragmática universal, é dentro dessa comunidade linguística que, através do uso da linguagem, os sujeitos – a partir do pressuposto da inteligibilidade – dos atos de fala propõem a verdade do mundo objetivo, do que move a própria existência das normas e da sinceridade de quem propõe essa verdade.

Daí que, para a pragmática universal, os membros da comunidade linguística, isto é, falante e ouvinte, movem-se diante da possibilidade ou não do reconhecimento das pretensões de validade dos atos de fala.

Tendo até aqui trabalhado conceitos que nos facilitam entender a linguagem como ponte entre “subjetividades racionais”, a partir de agora deveremos tratar de

como se dá a construção de uma moralidade entre essas moralidades. Isto significa, em Habermas, transformar conceitos morais tratados em Kant de forma individual, subjetiva, para uma forma dialógica ou intersubjetiva. Assim, o que deveremos tratar no próximo item desse capítulo é principalmente a interpretação intersubjetiva do princípio da universalização na ética, o que é característica de Kant.

2.3. O imperativo categórico kantiano e a sua superação habermasiana

Immanuel Kant (1724–1804) tem como objeto de sua filosofia não o mundo a ser conhecido pelo homem, mas as condições de possibilidade e validade do conhecimento do mundo, denominada, assim, como filosofia transcendental à procura de seus fundamentos últimos, necessários e universais. Hume desperta Kant do “sono metafísico”. Isso significa que são, por Hume, “demolidas as pretensões do dogmatismo ao afirmar verdades eternas a respeito da essência última de todas as coisas”, como afirma Chauí em sua apresentação à *Crítica da Razão Pura*¹⁸.

Uma das preocupações centrais da obra de Kant são as condições de possibilidade e validade do conhecimento. Para ele, há duas formas de conhecimento: o conhecimento empírico ou a *posteriori* e o conhecimento puro ou a *priori*. O conhecimento empírico ou a *posteriori* reduz-se aos dados fornecidos pela experiência sensível, ele jamais produz juízos necessários e universais. O conhecimento puro ou a *priori*, ao contrário, não depende de nenhuma experiência sensível. Ele se caracteriza pela universalidade e pela necessidade.

O verdadeiro núcleo da teoria do conhecimento são os juízos sintéticos *a priori*, porque ao mesmo tempo em que são universais e necessários, enriquecem e fazem progredir o conhecimento. Para Kant, o filósofo deveria preocupar-se como são possíveis esses juízos últimos. Assim, o que Kant propõe é uma filosofia transcendental. Ele entende por “transcendental” todo conhecimento que em geral “se ocupa, não tanto com objetos, mas com o nosso modo de conhecimento dos

¹⁸ Fica claro aí que, para Kant (1999), os limites e a determinação da metafísica precisam ser redefinidos a partir dos conceitos de “metafísica da natureza” e de “metafísica dos costumes” (p. 6). É no segundo conceito que ficam claros “os princípios que determinam a *priori* e tornam necessárias todas as nossas ações” (p. 7).

objetos na medida em que este deve ser possível *a priori*” (KANT, 1999, p. 65)¹⁹. Aqui trata-se das condições de possibilidade e de validade de todo conhecimento humano.

Assim como os juízos sintéticos *a priori* são o centro da teoria do conhecimento de Kant, a elaboração da temática a respeito do imperativo categórico é aspecto fundamental da filosofia prática daquele autor. O termo “imperativo” é definido por Kant (op. cit.) como toda proposição que expressa uma possível ação livre do sujeito, por meio do qual se concretiza um determinado fim. O termo “categórico”, para Kant, significa uma ação necessária por si mesma, isto é, “sem relação com qualquer outra finalidade, e só está interessado na “forma da ação e no princípio que a rege” (KANT, 1974, p. 219). O fundamento da ética kantiana é o princípio *a priori* da moralidade universal e necessária. As condições de possibilidade e de validade para que existam normas morais válidas para todos os homens é o que caracteriza o imperativo categórico. Assim, o imperativo categórico pode ser definido como o cânone a partir do qual julgamos moralmente uma de nossas ações.

Para Habermas, as normas válidas devem poder merecer o reconhecimento de todos os implicados na roda da discussão, o que significa que cada um é obrigado a levar em consideração a perspectiva de todos os outros. É o que Habermas vai denominar de “perspectiva da 3ª pessoa”²⁰. Para Oliveira (1983, p. 22), a diferença entre Kant e Habermas é que o primeiro pensa a validação das normas de forma monológica, em que a reflexão é estritamente subjetiva. O sujeito pode decidir *a priori* se a norma tem validade ou não. O imperativo categórico é o que cada um pode querer, sem que entre em contradição com a lei universal. Para Habermas, o princípio de validação das normas se dá a partir de uma ação interativa, sendo as normas justificadas num discurso prático a posteriori. A fundamentação é de ordem pragmático-linguístico, de modo que a fundamentação moral está essencialmente a serviço da solução consensual dos conflitos.

¹⁹ Neste momento, Kant (1999) deixa claro como se dá a “revolução copernicana” na filosofia a que se propõe a realizar, no modo de encarar as relações entre o sujeito e o objeto. Ela se propõe a admitir que o conhecimento do objeto é regulado pela faculdade de conhecimento do sujeito.

²⁰ Habermas quer deixar claro que o participante do discurso “não se consegue subtrair a pretensão de princípios universais” (HABERMAS, 1999, p. 44).

Kant elabora a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* motivado pela necessidade de formular uma filosofia moral pura, despida de todo condicionamento empírico; trata-se de uma filosofia prática que não consiste em alcançar fins, mas em agir tendo como base o puro dever. O imperativo categórico, como afirma Kant (1988) em *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, é um e único, ou seja, a seguinte formulação: “age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal” (p. 223). O indivíduo isoladamente elabora uma máxima que possa ter validade não só para si, mas para todos os “seres racionais”, isto é, que possa se tornar uma “lei universal”. Se for possível essa validade, o agir de cada um dos indivíduos torna possível uma moralidade compatível com essa lei universal.

Para Kant, a realização das máximas supremas depende de fatores que estão para “além” da experiência sensível, o que torna as normas universalmente válidas para todos seres racionais (CMAC, p. 79). Assim sendo, as máximas não devem ter apenas a forma de universalidade, mas também todos os fins particulares devem ser excluídos das razões que determinam a ação, dando ao imperativo categórico uma validade incontestável.

A ação moralmente boa é aquela que obedece unicamente à lei moral em si mesma, estabelecida somente pela razão. A vida moral tem como postulado necessário a liberdade, e é possível na medida em que a razão estabeleça por si só aquilo que se deve obedecer no terreno da conduta.

Dutra (2002, p. 136) entende que o princípio moral em Kant dá “prescrição a todos os demais de uma máxima que eu quero que seja universal”. É o que cada indivíduo pode querer sem que aconteça a contradição com a lei universal. Habermas, por outro lado, afirma que a máxima apresentada por um sujeito envolvido num processo interpretativo a todos os demais membros da argumentação para o exame discursivo deve ter a pretensão de universalidade aceita. O princípio moral é aquilo que todos querem de comum acordo reconhecer como norma universal (CMAC). As necessidades são interpretadas à luz da força do melhor argumento levantado pelos participantes de uma comunidade linguística de interpretação. Reconhece-se, em Habermas, que a tradição de uma filosofia que

pretende ter como pressuposto a universalização da moral é partilhada intersubjetivamente, por isso, não pode ser tratada monologicamente.

Enfim, em Kant, cada sujeito, em seu foro interno, determina o que é e o que não é objetivamente moral; na ética do discurso, as questões morais são resolvidas dentro de uma comunidade de comunicação. Enquanto em Kant a razão monológica ou solipsista decide sobre as questões morais, na ética do discurso a razão dialoga com todos os possíveis envolvidos em determinada situação, para decidir o que pode e deve ser feito em situações em que há conflito moral.

Sem se distanciar das características próprias da ética kantiana, como o cognitivismo, o universalismo, o aspecto deontológico e o formalismo, Habermas se propõe a superar o solipsismo kantiano metodológico daquele autor. A superação do solipsismo kantiano significa, em última análise, a opção clara por uma ética dialógica. Não há como pensar a ética do discurso sem a categoria fundamental da dialogicidade entre os membros de uma determinada comunidade de comunicação. Sem desconhecer a importância da subjetividade, Habermas interpreta intersubjetivamente o princípio moral kantiano.

O “eu” sozinho, se assim podemos nos referir, não pode determinar – como em Kant (1988) – a lei moral a partir da universalização da máxima do agir moral de cada indivíduo. Em Habermas, como em Apel (2000), a lei moral é elaborada pela comunidade de comunicação; comunidade dos concernidos no processo de comunicação. Todo sujeito capaz moralmente, isto é, capaz de falar e de agir racionalmente, ou seja, por meio do discurso, em interação com outros sujeitos com a mesma competência linguística, elabora a lei moral. Habermas se propõe a pensar o imperativo categórico de forma intersubjetiva, isto é, a partir do princípio que exige “a capacidade de universalização das máximas de ação ou interesses por elas contemplados” (OLIVEIRA, 1993, p. 23). As normas válidas devem poder merecer o reconhecimento de todos os implicados quando cada um se sente obrigado a levar em consideração a perspectiva de todos os outros.

A diferença fundamental entre a proposta de Kant (1988) e a de Habermas é a quanto à validação do imperativo categórico. Em Kant, tal imperativo é o que cada um pode querer, sem contradição com a lei universal. Essa validação do imperativo é pensada monologicamente, a reflexão é puramente subjetiva. O

sujeito, de forma isolada, pode decidir *a priori* se a norma tem validade ou não. Em Habermas, o princípio da validação se dá a partir de uma interação intersubjetiva. A fundamentação é de ordem pragmática linguística. As normas são justificadas num discurso público, *a posteriori*. A argumentação moral está fundamentalmente a serviço da solução consensual dos conflitos.

Em Habermas, a superação do conflito deve assegurar o reconhecimento de uma pretensão de validade. O consenso é alcançado pela vontade comum e para se chegar a ele é necessário o esforço cooperativo. Somente através do processo intersubjetivo de compreensão é possível atingir “um consenso de natureza reflexiva, em que participantes possam saber que eles comunitariamente se convenceram de algo” (OLIVEIRA, 1993, p. 23). A nova leitura que Habermas faz do imperativo categórico é a de que todos devem reconhecer uma máxima de acordo com a lei universal, a partir da argumentação; e a argumentação é uma tarefa fundamentalmente comunitária e não solipsista.

Em Kant, a filosofia da consciência, ou a filosofia do sujeito, elabora os conceitos a partir da individualidade do próprio sujeito. As regras ou normas morais são aplicadas no monólogo solitário do sujeito consigo mesmo. Na formulação de sua filosofia prática, Kant ignorou as referências intersubjetivas da formulação das normas morais porque partia do princípio de que, no mundo das finalidades, “todos os sujeitos partilham da mesma compreensão do mundo e de si próprios” (HABERMAS, 1990, p. 166). A partir do pressuposto da intersubjetividade, “devo me encontrar como alguém que age livremente” (HABERMAS, 1990, p. 193). Isso se dá a partir do que Habermas denominou de agudização dos conceitos kantianos de individualidade. Para o autor, a filosofia do sujeito não soluciona o problema da intersubjetividade, porque “não atinge o elemento específico de uma compreensão da linguagem compartilhada intersubjetivamente e de uma relação comunicativa entre a primeira e segunda pessoa dessa relação” (HABERMAS, 1990, p. 196).

Habermas compartilha com a ideia de Humboldt de que a linguagem é o alvo comum para o entendimento universal. Ela é capaz de “no próprio momento em que individualiza, unir e incluir na cápsula da expressão mais individual, a possibilidade do entendimento geral” (HABERMAS, 1990, p. 198). A individualidade, em Habermas, não é vista como categoria oposta à sociabilidade

ou a uma inexistência das condições *a priori* da intersubjetividade. Mas, ao contrário, sendo empregada performativamente, tem até a pretensão de se colocar como a primeira pessoa de uma relação comunicativa.

No processo comunicativo, espera-se dos indivíduos uma “autodeterminação e uma autorrealização que pressupõem uma identidade-eu não convencional” (HABERMAS, 1990, p. 129). Essa identidade é pensada em “condições antecipadas do reconhecimento recíproco”. Essas “condições antecipadas” a que Habermas se refere são as pressuposições de simetria entre os membros de uma mesma comunidade de comunicação.

Para demonstrar que não há uma dicotomia entre a individualidade e a sociabilidade na ética do discurso, Habermas (1990) afirma que

O eu, aparentemente, me foi dado em minha autoconsciência como sendo o “eu”, esse eu não me “pertence”. Esse eu contém um núcleo intersubjetivo, porque o processo de individualização, do qual ele surge, corre através da rede de interações mediadas pela linguagem. (HABERMAS, 1990, p. 204).

Como veremos, em Habermas, não há como a consciência do sujeito no mundo não ser intersubjetiva. A socialização e a individualização ocorrem no sujeito como parte do mesmo processo intersubjetivo pressuposto na comunidade de comunicação. Ao mesmo tempo em que Habermas supera o solipsismo kantiano, pela proposta da categoria da intersubjetividade da comunidade linguística de argumentação, ele não deixa de ser herdeiro do formalismo kantiano.

2.4. O princípio moral ou da universalização ('U')

A ética do discurso apresenta-se com uma pretensão de universalização. Daí, coloca-se a sua imparcialidade como prevalência do interesse geral sobre o particular. Em Habermas, a universalidade da ética exige que o processo de legitimação de normas seja desligado de uma conceitualização monológica, tal qual foi marcada a tradição formalista kantiana.

Em Habermas, o processo de legitimação normativa é fundamentalmente dialógico, é apenas, para Siebeneichler, “através da estrutura comunicativa de um

processo discursivo, envolvendo todos os concernidos, pelas normas propostas, pelo processo de troca de papéis (reciprocidade), em que se colocam no lugar do outro, pode ser efetivamente realizados”²¹.

Para Habermas, uma ética universalista tem a capacidade de consenso das respectivas formas de conduta que estão colocadas no discurso prático,

é necessário que possa verificar, sob o ponto de vista moral, se uma norma ou forma de conduta para obter, no círculo dos indivíduos em questão, uma anuência geral, de motivação racional e, por conseguinte, voluntária [...] Trata-se da capacidade de generalização dos interesses contemplados a nível normativo. (HABERMAS, 1991, p. 56).

Habermas (1991, p. 59) considera o princípio moral, ou princípio ‘U’, moralmente correto por se tratar de um princípio em que todos concordariam razoavelmente. Para ele, esse é o “princípio-ponte que torna possível o acordo em argumentações morais, que exclui a aplicação monológica”²². Ele torna possível o acordo entre as argumentações morais. Ele não se esgota na exigência das normas morais. Esse princípio, para Habermas (1989), não se esgota “absolutamente na exigência de que as normas morais devem ter a forma de proposições deônticas, universais e incondicionais”²³

Segundo Habermas (1989, p. 82-83), o fato social do reconhecimento intersubjetivo se dá pelo assentimento motivado racionalmente, pela associação a uma aceitação empírica e pela aceitação de existência de normas. Para que uma norma seja digna de reconhecimento, é preciso que haja legitimidade da sua pretensão de validade. Para que ela seja aceita como válida no círculo daqueles a quem é endereçada, é preciso que a norma possa ser resgatada com razões: nesse resgate, se dá a possibilidade de fundamentação das correspondentes proposições deônticas, universais e incondicionais.

²¹ Disponível em: <<https://doi.org/10.121728/logion.2018v.5n0>>, p. 67-83. Acesso em: 4 maio 2020.

²² Cf. HABERMAS, J. *Consciência moral e agir comunicativo*, p.78. É por meio desse princípio que a ética do discurso pretende fazer a superação dialógica da moral kantiana pelo reconhecimento intersubjetivo da pretensões de validade (de inteligibilidade, de verdade, de correção normativa e de veracidade) nos processos de entendimento mútuo.

²³ CF. HABERMAS, J. *Consciência moral e agir comunicativo*, p. 84. É dessa forma que a ética do discurso se entende como uma ética formalista e de princípio moral impessoal.

O princípio de universalização é a regra de argumentação que dá conta do caráter impessoal ou universal dos mandamentos morais válidos em uma argumentação. Daí que só devem ser aceitas como válidas as normas que exprimem uma vontade universal. Essas normas válidas têm que merecer o reconhecimento por parte de todos os concernidos. Qual seria o critério ou a fórmula desse princípio? Todos os concernidos “se podem querer a entrada em vigor de “uma norma controversa relativamente às consequências e efeitos colaterais que teriam lugar se todos seguissem”²⁴. Do ponto de vista imparcial, ele considera passíveis de universalização as normas que podem contar com o reconhecimento intersubjetivo.

O princípio da universalização deve forçar a troca de papéis, de forma universal, entre os interlocutores. Para que a norma possa ser aceita, cada um deve poder colocar-se no lugar do outro. Assim, Habermas pode afirmar que é “a regra de argumentação que possibilita o acordo em discursos práticos sempre que as matérias possam ser regradas no interesse igual de todos os concernidos. É o passo para a ética do discurso”.²⁵

Segundo Dutra²⁶, Habermas, no exame que faz a respeito da validade das proposições morais, se distancia de Kant. Em Kant, se faz a prescrição a todos os indivíduos de uma máxima que eu quero que seja uma lei universal, enquanto que, em Habermas, o procedimento é a apresentação da máxima de um indivíduo a todos os demais para o exame discursivo de sua pretensão de universalidade. Enquanto que, em Kant, o que é válido moralmente é o que cada indivíduo pode querer sem contradição com a lei universal, para Habermas, essa validade se dá com aquilo que todos querem de comum acordo reconhecer como norma universal.

Para Habermas, o princípio da universalização se dá pela

realização cooperativa da argumentação de que se trata em cada caso. Só uma efetiva participação de cada pessoa concernida pode prevenir a deformação de perspectiva na interpretação dos respectivos interesses próprios pelos demais. No

²⁴ Cf. HABERMAS, J. *Consciência moral e agir comunicativo*, p. 86. Habermas deixa claro que a legitimação da norma ou do direito se dá quando se pode encontrar uma situação em que os possíveis envolvidos ou afetados se reconheçam na norma.

²⁵ Cf. HABERMAS, J. *Consciência moral e agir comunicativo*, p. 87. Aqui Habermas expõe o princípio ‘U’ como um princípio também de solidariedade e de reciprocidade.

²⁶ Cf. DUTRA, D. V. *Kant e Habermas. A reformulação discursiva da moral kantiana*, p. 111-144.

sentido pragmático, cada qual é a instância última daquilo que é seu próprio interesse. (HABERMAS, 1989, p. 88).

Por fim, as necessidades são interpretadas à luz dos valores culturais, porque a tradição é partilhada intersubjetivamente. Ela não pode ser tratada monologicamente. É por aqui que, como vimos, a ética do discurso supera a moral kantiana.

2.5. O princípio do discurso ('D')

O princípio 'D' determina que só podem reclamar validade as normas que encontram ou possam encontrar o assentimento de todos os concernidos enquanto participantes de um discurso prático (CMAC, p. 84). A legitimação de normas depende do assentimento de todos os possíveis participantes do discurso, que se dá por meio do procedimento dialógico de formação imparcial do juízo em meio a discurso prático. O discurso é imparcial quanto ao conteúdo das normas que regem as relações intersubjetivas no mundo da vida entre os indivíduos da comunidade de argumentação, para que, assim, essa comunidade alcance o "assentimento universal".

Ao participar das argumentações, os participantes tomam parte do jogo argumentativo, idealmente ou do ponto de vista contrafático, como sujeitos livres e iguais, na procura da verdade, na qual apenas "o imperativo do melhor argumento deve ser contemplado" (HABERMAS, 1999, p. 62). A partir do pressuposto pragmático é que temos o princípio da ética do discurso de que "só aquelas normas que possam obter a anuência de todos os participantes de um discurso prático é que podem reclamar" (HABERMAS, 1999, p. 62).

Para Habermas, o princípio 'D' diz respeito à validade das normas que regem as relações sociais dos indivíduos que ora participam da comunidade de argumentação, bem como daqueles que poderão vir a participar da roda de argumentação. É por isso que, para ele, uma norma só pode pretender validade quando "todos os que possam estar concernidos por ela [a argumentação] cheguem (ou possam chegar), enquanto participantes de um discurso prático, a um acordo quanto à validade dessa norma" (CMAC, p. 86).

De Kant a Apel, passando pelas posições neokantianas de Husserl e contratualistas contemporâneas de Rawls e Lorenzen, uma ética formalista indica um princípio que permite fundamentalmente conduzir a um consenso de motivação racional acerca das questões prático-morais controversas – e é esse o objetivo da ética do discurso. Para resolução destes embates, Habermas sugere o princípio da universalização ‘U’²⁷, que é a forma que a ética do discurso tem de não cair no mero “provincianismo” e, ao mesmo tempo, de possuir um “sentido normativo dos discursos serem imparciais” (HABERMAS, 1999, p. 95) quanto ao seu juízo.

As regras do discurso têm, elas próprias, um conteúdo normativo, porque neutralizam o desequilíbrio do poder, isto é, “cuidam de dar igualdade de chances de impor os interesses próprios de cada um” (CMAC, p. 92). Para Habermas, o discurso prático só faz sentido se for empreendido a partir do horizonte do mundo vivido de um determinado grupo social, com o fim de alcançar uma determinada situação na qual os participantes considerem a regulação consensual de uma matéria social controversa.

É pelo discurso que tomamos consciência do mundo das vivências subjacentes à prática comunicativa do cotidiano a partir de uma retrospectiva artificial, pois, à luz de “pretensões de validade hipoteticamente refletidas, o mundo das relações institucionalmente reguladas é moralizado da mesma forma que o mundo dos fatos existentes é teorizado” (HABERMAS, op. cit., p. 39). Essa moralização do mundo vivido significa, para Habermas, a legitimação consensual, a partir do melhor argumento, das regras que regem relações pré-racionalizadas, pré-reflexivas do mundo vivido.

O princípio da ética do discurso deve ser colocado na perspectiva da terceira pessoa²⁸, porque só assim ele poderá valer-se de uma faculdade que liga os juízos

²⁷ Habermas (1999, p. 27) insiste na importância de uma ética que ultrapasse os limites de uma determinada cultura e de uma dada época. O autor, ao afirmar que “toda moral universalista se assenta em formas de vida correspondentes”, coloca na ordem do dia o pressuposto intersubjetivista dessas éticas, entre elas, a ética do discurso.

²⁸ Ao tratar da questão do olhar a partir de uma terceira pessoa, Habermas se refere a um ponto de vista de se colocar no lugar do outro, ou seja, a um “outro lugar epistêmico”, que não consiste em um outro lugar no sentido empírico do termo. Nos jogos de linguagem, tal qual o segundo Wittgenstein formula em *Investigações Filosóficas*, os concernidos sempre são, ao mesmo tempo, falantes e ouvintes. Eles são primeira pessoa (falante) e segunda pessoa (ouvinte). A primeira pessoa, ou o falante, é aquele que levanta as pretensões de validade para os seus atos de fala. A segunda pessoa, ou o ouvinte, é aquele que aceita ou rejeita essas pretensões. Na medida em que qualquer pessoa envolvida na comunidade de comunicação é capaz de se distanciar epistemologicamente do

morais aos “acordos locais da situação de partida e os insere na provincialidade insondável do respectivo horizonte histórico” (CMAC, p. 43). Essa ligação da moralidade com a historicidade dos fatos reais é que faz com que o observador possa aplicar regras às situações concretas da vida.

Como parte dela envolvida no discurso prático, com a sua vontade inalienável, o sujeito capaz de argumentação traz sempre, ao discurso, novos problemas. É pelo discurso pragmático que se confirmam os compromissos com os problemas reais dos indivíduos na comunidade de argumentação para se construir a harmonia entre os interesses individuais e coletivos. É por isso que Habermas (1999, p. 116) critica o chamado “direito moderno da razão” ao afirmar que este não contemplou a natureza intersubjetiva da formação da vontade coletiva.

O princípio do discurso traça o programa de fundamentação pragmático formal de uma regra de argumentação. Ao contrário da filosofia transcendental kantiana, a ética do discurso não decide *a priori* o resultado dessa argumentação. Por isso, Oliveira (1993, p. 29) afirma que a ética do discurso se contrapõe às afirmações de éticas materiais que se “orientam na pergunta básica pela felicidade e sempre determinam ontologicamente um tipo determinado de vida ética”. A ética do discurso não fornece orientações de conteúdo, mas um “procedimento” que deve garantir a objetividade do juízo ético.

Tal a importância da argumentação no discurso prático que Habermas (1999) chama a atenção ao modo de validade que a filosofia do direito²⁹ remete, simultaneamente, para uma prática politicamente esperada e para a “expectativa moral do reconhecimento de uma exigência de validade normativa, racionalmente motivada e que só pode ser resgatada através da argumentação” (p. 120). O resgate da expectativa que a comunidade moral tem dos falantes pode se dar por meio da argumentação. É o princípio ‘D’ que traz a consciência de que o princípio da universalização apenas exprime a normatividade de um procedimento de formação

papel de falante ou de ouvinte ou até de si mesmo, ela assume o papel de uma terceira pessoa que, a partir deste seu novo lugar na roda de discussão, tem melhores condições de contribuir para que a comunidade linguística faça a construção consensual da verdade.

²⁹ É com a preocupação de “obter critérios precisos para a distinção entre o princípio de democracia e o princípio moral” que Habermas (1997, p. 145) elabora *Direito e democracia: entre facticidade e validade*, em 1992, para demonstrar que aquele princípio pode normatizar legitimamente o direito. A partir daí, temos a compreensão do direito como *medium* entre a facticidade do mundo da vida e as normas ou regras de validação dos diversos modos de vida na sociedade, numa sociedade plural e pós-secular, como veremos mais adiante.

discursiva da vontade, e não propriamente os conteúdos normativos; é, por isso, portanto, que caracterizamos a ética do discurso como formalista e procedimentalista.

Os discursos devem ser compreensíveis do ponto de vista intersubjetivo. O discurso prático-moral é o “alargamento ideal da nossa comunidade comunicativa a partir da perspectiva de dentro” (HABERMAS, 1999, p. 113). Assim sendo, só aquelas normas propostas que exprimem o interesse comum dos intervenientes poderão obter uma aprovação justificada de todos eles. As normas de justificação discursiva sublimam a compreensão do que é de interesse de todos e daquilo que é uma vontade geral, que assimilou, sem repressão, a vontade de todos.

Toda moral autônoma, tal como sendo a ética do discurso uma moral deontológica, deve se propor a acentuar a intangibilidade dos indivíduos socializados, uma vez que propõe para eles um tratamento de igualdade e de respeito em relação à dignidade de cada um; ao mesmo tempo em que, superando a ética kantiana, deve proteger as relações intersubjetivas do reconhecimento mútuo, na medida em que reclama “solidariedade por parte dos indivíduos, enquanto membros de uma comunidade em que foram socializados” (HABERMAS, 1999, p. 70).

2.6.

A ética do discurso como ética do estágio pós-convencional, pós-metafísica e própria da modernidade

A partir da teoria do desenvolvimento moral de Kohlberg, Habermas situa a ética do discurso, por isso a sua teoria política deliberativa, no último estágio além do sexto estágio desta escala moral, como uma ética pós-convencional. Isso significa dizer que a moralidade é baseada em princípios universais. Uma ética baseada em princípios universais se dá em um contexto de moralidade pós-metafísica.

A ética do discurso é uma ética pós-convencional, por isso própria da época diagnosticada como pós-metafísica. Como já dissemos anteriormente, Habermas enfatiza que o pensamento pós-metafísico é o reflexo, filosoficamente, da sociedade pós-secular. Aqui importa deixar claro o que significa dizer que a ética do discurso

é pós-convencional, em relação à teoria de L. Kohlberg, como, por outro lado, o que quer dizer que a ética do discurso é pós-metafísica como “contrapartida secular para a consciência religiosa que se faz reflexiva”. As éticas deontológicas, de Kant a Apel e Habermas, são enquadradas como éticas pós-convencionais porque se levam em conta princípios éticos universais – e aqui na ética do discurso – todos são entendidos como parte de uma pretensa comunidade universal de comunicação, ou ainda comunidade ideal ou contrafáctica.

Para falar em uma ética pós-convencional, deveremos entender em que termos se colocam os demais estágios na lógica do desenvolvimento sócio-moral na perspectiva da teoria de L. Kohlberg³⁰. Os estágios morais, segundo Kohlberg, são, basicamente, três: pré-convencional, convencional e pós-convencional.

Habermas apresenta esses níveis, e assim, cada estágio, a partir do que compõe o conteúdo de cada nível, do que o direito ou as normas exigem para que o momento e as razões que se dão justifiquem aquele determinado agir³¹. Os dois estágios do nível pré-convencional são o estágio do castigo e da obediência, e o estágio do objetivo instrumental individual e da troca. No primeiro estágio, a obediência literal às regras e à autoridade evita o castigo e o mal físico. O direito é que se evite infringir regras e se obedeça às autoridades, e as razões para que se cumpram o que está no direito é se evitar o castigo. O segundo estágio é o objetivo instrumental. O direito ordena seguir as regras quando for de seu interesse imediato, e a razão para que se siga essas regras é servir as necessidades e interesses próprios. O terceiro estágio é o das expectativas interpessoais mútuas, dos relacionamentos e da conformidade. O seu conteúdo é o de que o direito deve seguir regras e cumprir expectativas. O direito exige que as pessoas correspondam ao que se espera delas. A justificativa para se cumprir essa regra é a de que se deve ser bom para si e para os outros. O quarto estágio – que completa o nível convencional – é o da preservação do sistema social e da consciência. O seu conteúdo diz respeito à exigência que o direito faz de cada um cumprir o seu dever em sociedade, apoiar e manter o bem-estar da sociedade. O direito exige que se cumpram os deveres que se concordou. A justificativa para que se cumpram esses deveres é a manutenção

³⁰ KOHLBERG, L. *The Psychology of Moral Development: The Nature and Validity of Moral Stages*.

³¹ HABERMAS, J. *Consciência moral e agir comunicativo*, p. 152-155.

da sociedade como um todo. No último nível, o pós-convencional ou baseado em princípios, “as decisões são geradas a partir de direitos, valores ou princípios com que concordam todos os indivíduos, criando uma sociedade destinada a ter práticas legais” (HABERMAS, 1989, p. 153). O estágio cinco do desenvolvimento moral kohlbergiano é o dos direitos originários e do contrato social. O conteúdo deste estágio prescreve que o direito deve sustentar valores e contratos legais básicos de uma sociedade acima dos interesses dos grupos. O direito deve estar ciente de que as pessoas adotam uma variedade de valores e opiniões relativas a seu grupo. As razões que devem ser alegadas para se cumprir essas regras são as de que o contrato social e as leis são baseados num cálculo racional de utilidade geral. Segue-se aqui a máxima utilitarista: “o maior bem para o maior número de pessoas”. O sexto e último estágio é o dos princípios éticos universais. O conteúdo desse estágio deixa claro que a humanidade deve se deixar seguir por princípios éticos universais. O direito é guiado por princípios éticos universais: justiça, igualdade dos direitos humanos e o respeito pela dignidade inviolável dos seres humanos, A justificativa para se guiar por essa normatização é o entendimento da validade dos princípios e o compromisso com eles, enquanto pessoa racional.

Para Kohlberg, a passagem de um estágio para o seguinte se dá por um processo de aprendizado, por isso a ética do discurso

[...] vem ao encontro dessa concepção construtivista da aprendizagem na medida em que compreende a formação discursiva da vontade (assim como a argumentação em geral) como uma força de reflexão do agir comunicativo e na medida em que exige, para a passagem do agir para o discurso, uma mudança de atitude (HABERMAS, 1989, p. 155).

Habermas (1989) desenvolve esses estágios na perspectiva do sujeito, enquanto indivíduo, até o sujeito em relação com os demais. De uma subjetividade intimista à uma subjetividade em relação a outras subjetividades. O sujeito pensado enquanto relacionamento normatizado por instituições.

Dito de outra maneira, podemos afirmar que o primeiro estágio é o do ponto de vista egocêntrico, momento em que confunde a perspectiva de autoridade com a própria; e o segundo estágio é o da perspectiva individualista, a pessoa separa os seus interesses dos interesses e dos pontos de vista da autoridade. Esses dois primeiros estágios são denominados de pré-convencionais. O estágio seguinte é o

da perspectiva do indivíduo com relação aos outros indivíduos. A pessoa guia os seus princípios através da chamada “regra de ouro”³², pondo-se no lugar do outro. O quarto estágio é o que diferencia o ponto de vista de um acordo ou de motivos interpessoais, em termos do lugar que a pessoa ocupa no sistema. Esses, terceiro e quarto estágios, são do plano convencional. O quinto estágio é o da perspectiva do prioritário-em-face-da-sociedade (CMAC), de um cidadão consciente de direitos e valores prioritários em face de laços e contratos sociais. Habermas considera que aqui há um conflito entre o ponto de moral e o ponto de vista legal. Enfim, o último estágio é de onde derivam os ajustes morais. É o da perspectiva kantiana da pessoa como fim e não como meio, como instrumento. Esses dois últimos são do estágio pós-convencional.

Por fim, o que significa dizer que a ética do discurso é a ética de uma filosofia pós-metafísica? Trataremos, aqui, o que significa para Habermas a metafísica, e então o pensamento “pós-metafísico”.

Habermas entende por metafísico aquilo que deve ser superado pela filosofia, ou seja, o pensamento de um idealismo filosófico que se origina na Escola de Eleia passando por Platão, Plotino, Agostinho, Tomás de Aquino, Cusano e Pico della Mirandola, Descartes, Spinoza, até Kant, Fichte, Schelling e Hegel. Habermas também considera o nominalismo da alta Idade Média e o empirismo moderno como “movimentos antimetafísicos no interior da metafísica” (Habermas, 1989), isto quer dizer que contestavam a metafísica sem desvencilhar-se da arquitetura do pensamento metafísico. Os três aspectos comuns a todas as metafísicas, e que

³² A conhecida “regra de ouro” é uma máxima moral presente em várias filosofias e tradições religiosas das mais remotas às mais próximas de nós. Na forma positiva ou negativa, a exigência ética é a de que se deve tratar os outros como se quer ser tratado, que, psicologicamente envolve a empatia com os demais, como, do ponto de vista antropológico, envolve a visão do outro como um outro “eu”, um “selfie”. Nas tradições religiosas, a “regra de ouro” encontra-se presente desde o Zoroastrismo até o Cristianismo, passando pelo Budismo, Confucionismo, Hinduísmo, Judaísmo e o Islamismo. Nos diálogos que Habermas trava, nos últimos anos, encontram-se entre seus interlocutores teólogos católicos, protestantes e rabinos judeus. Sem que menospreze o poder que o islã tem alcançado no mundo contemporâneo. Sem dúvida, entre as sentenças que menos “merecem” uma tradução semântica para a linguagem universal secular, há uma que se mostra, por exemplo, presente no islamismo, no judaísmo e no cristianismo. No *Corão*, encontramos o texto: “nenhum de vocês crê verdadeiramente até que deseje aos outros o que deseja para si próprio”. No *Talmude judaico*, está o texto “o que é odioso para ti, não o faças para o próximo. Esta é a lei toda, o resto é comentário” (Shabbat, 31) e, no Cristianismo, base do catolicismo e do protestantismo, na *Bíblia Sagrada*, o Sermão da Montanha indica esse mesmo caminho com uma pequena modificação de formulação: “Tudo aquilo, portanto, que quereis que os homens vos façam, fazei-o vós a eles, porque isto é a Lei e os Profetas” (livro de Mateus, capítulo 7, versículo 12, tradução da *Bíblia de Jerusalém*).

são combatidos por Habermas, são: o pensamento da unidade (o uno) – o um-todo ou o ser na sua totalidade e capacidade de abstrair-se de toda fragmentação do real, trata-se do mundo conceitual que, segundo ele, não consegue escapar da narrativa mítica; o idealismo como doutrina de unidade conceitual, enquanto se trata de uma realidade existente como ilusão; e, por fim, a contemplação como caminho da salvação, trata-se de um conceito forte de teoria, como *bios theoretikos* aristotélico, ou seja, como a vida superior à *vida activa* do político.

A metafísica, considerada por Aristóteles como *prima philosophia*, pergunta pelo que está por detrás da natureza, pelas causas mais profundas e, como nos colocam os neoplatônicos, pela essência verdadeira dela. A metafísica é a

colocação especulativa das questões últimas, ou seja, pelo o ser, o nada, sobre a liberdade, imortalidade, deus, vida, matéria, verdade, espírito, natureza, etc. Ela é o termo que sintetiza os grandes modelos sistemáticos e explicações do mundo a partir de um único conceito ou de uma fórmula que abrange tudo. (REESE-SCHÄFER, 2008, p. 137).

Já em Descartes, há uma mudança de paradigma, do pensamento do ser, isto é, da ontologia para uma filosofia da consciência³³. A questão que vamos enfrentar, a partir da filosofia da religião de Kant³⁴, é a da metafísica como “lógica da aparência”, de uma metafísica que se faz necessária sem que seja religiosa para que precise reivindicar a sua legitimidade.

Na passagem do século XIX para o século XX, com os positivistas lógicos do Círculo de Viena, como já vimos, começamos a encontrar os movimentos antimetafísicos mais recentes que chegam a lograr êxito. A metafísica, para Rudolf Carnap, nos traz os “problemas aparentes da filosofia”. Para ele, falta sentido para a linguagem metafísica. Por isso, Niklas Luhmann propõe uma teoria reflexiva de conjunto como tentativa de resposta às antigas questões metafísicas, as quais nos referimos acima.

No século XX, o pensamento pós-metafísico passou pela hermenêutica de Gadamer, pela fenomenologia de Husserl, a historicidade do ser em Heidegger, a

³³ A filosofia do *cogito* de René Descartes (1596–1650) está bem demonstrada no *Discurso sobre o método* (1637) e nas *Meditações sobre filosofia primeira* (1641).

³⁴ Cf. KANT, *Crítica da razão pura*, 1999.

virada linguística do Wittgenstein tardio dos jogos de linguagem, a teoria dos atos de fala de Austin e Searle, a virada linguística com Karl-Otto Apel.

A ética do discurso é elaborada dentro dos parâmetros da modernidade e em rejeição ao pós-modernismo. Para entender o que significa, para Habermas, uma ética “moderna”, é preciso que se entenda o que, para ele, é modernidade para, posteriormente, se entender o que é “pós-modernidade” e o porquê ele entende essa modernidade – principalmente da filosofia francesa contemporânea, como um neoconservadorismo. O marco fundamental do posicionamento de Habermas em relação à modernidade e sua autodefinição como “moderno” se dá no discurso proferido em 11 de setembro de 1980 em *Paulskirche*, em Frankfurt, ocasião em que foi agraciado com o Prêmio Theodor W. Adorno³⁵. Cláudia Alves (2013) afirma que, para o filósofo, “as promessas da era do iluminismo ainda estão por se cumprir, albergando no sentido de melhorar a condição humana apesar das patologias da modernidade, vai de encontro com a dialética negativa de Adorno”³⁶. Mesmo que procure homenagear, prestar um tributo a Adorno, Habermas se distancia daquele filósofo em relação ao diagnóstico de época. Embora ambos possam entender que *Auschwitz*³⁷ tenha sido uma total negação da racionalidade humana. Para Adorno, ele foi um fracasso do projeto filosófico moderno intrinsecamente ligado à racionalidade instrumental; Habermas, por outro lado, se distancia de qualquer correspondência entre modernidade e racionalidade instrumental.

É assim que Habermas faz suas críticas aos pós-modernos desde Heidegger a Foucault passando por Derrida. Para Habermas, em Heidegger há uma submissão passiva ao Ser. Para ele, Derrida “ignora os diferentes tipos de atos discursivos que tomaram forma na modernidade”³⁸. Assim, o chamado “desconstrucionismo pós-moderno” é entendido por Habermas como função reveladora da linguagem, e que

³⁵ Em alemão, “Igreja de São Paulo”. Esse discurso de 1980 foi inspirador da obra *O Discurso Filosófico da modernidade* (1985), conhecida como uma de suas obras mais relevantes. O seu discurso, nessa oportunidade é, ao mesmo tempo, um tributo ao pensador que deu nome ao prêmio como também para Habermas se distanciar filosoficamente de seu professor sênior.

³⁶ ALVARES, C. In: Prefácio à *Modernidade: um projecto inacabado*, p. 7.

³⁷ Para Álvares (2013), *Auschwitz* provocou um tal derrotismo na filosofia que se chegou a colocar em questão “a metafísica tradicional ao obrigar à interrogação da ‘natureza’ humana como representado os princípios do bem [e que] depois do Holocausto, qualquer ato de cultura, anteriormente equiparado à civilidade é dotado de ambivalência” (p.26).

³⁸ ALVARES, C. In Prefácio à *Modernidade: um projecto inacabado*, p. 9.

é confundida com a resolução de problemas da filosofia, da literária e da crítica, etc. Já, para Habermas, a sua oposição ao principal representante do pós-estruturalismo, Michel Foucault, se dá por conta de que este último articula uma teoria nietzschiana do poder, mas não fornece qualquer tipo de justificação para a necessidade de se resistir aos regimes de poder modernos, ou seja, faltam em Foucault fundamentos normativos³⁹.

O próprio Habermas (1980, p. 37) se pergunta se a expressão “pós-moderno” é um chavão “à sombra do qual se perfilam discretamente como herdeiros aquelas ambiências que a modernidade cultural fez surgir em reação contra si própria a partir de meados do século XIX”. Acontece que a modernidade parece produzir os seus próprios algos. É por isso que, para Álvares (1980, p. 14), os pós-modernos insurgem-se contra o projeto moderno através de uma atitude modernista, por meio do que ela chama de “concepção estetizada da experiência”. Habermas define a “modernidade” em contraposição ao velho, à antiguidade, como lugar e do culto ao “novo”, como a “consciência de uma época que se posiciona em relacionamento com o passado da Antiguidade a fim de se compreender a si própria como resultado de uma transposição do velho para o novo” (HABERMAS, 2013, p. 37).

Depois de fazer uma breve genealogia da apropriação do termo “moderno” na história do ocidente, desde o século V, com a oficialização do cristianismo pelo Império Romano se contrapondo ao paganismo então vigente, Habermas em *A modernidade: um projeto inacabado* identifica, do século XII ao século XIX, a modernidade⁴⁰ com o *aufklärung*.

Assim sendo, o projeto da modernidade passa a ser identificado com o projeto do *Aufklärung*, a partir de sua reformulação no século XVIII, quando se quis desenvolver,

[...] sem vacilações, as ciências objetivantes, os fundamentos universalistas da moral, do direito e a arte autónoma (sic) nos seus respectivos sentidos intrínsecos,

³⁹ Cf. ALVARES, C. In Prefácio à *Modernidade: um projeto inacabado*, p. 10.

⁴⁰ É nesse sentido que HABERMAS (2013) constata que, no curso da história, “o decadente reconhece-se imediatamente no bárbaro, no selvagem, no primitivo” (p. 42), ou seja, no que já passou, no que passa a ser identificado como antigo.

mas desembaraçando também ao mesmo tempo os potenciais cognitivos assim acumulados [...]. (HABERMAS, 2013, p. 53).

Daí que, para Araújo (2013), a modernidade em Habermas é “dialética inconclusiva de um movimento histórico cuja autocompreensão é o resultado de um processo de aprendizagem”⁴¹.

Esse otimismo de que a razão moderna iluminista iria dar ao homem condições de dominar, não só as artes e as ciências naturais, como daria as condições para a interpretação satisfatória do mundo, da moral e direito, no século XX ruiu. Esse desmoronamento foi tal que Habermas afirma que “o projeto da modernidade encontra-se singularmente estilhaçado”⁴², de *Auschwitz*, durante a Segunda Guerra Mundial até o atentado às Torres Gêmeas em 2001⁴³. Aquele conceito de modernidade associado ao *aufklärung*, no século XX, foi abalado fortemente por duas grandes guerras mundiais, pela corrida armamentista, por regimes totalitários sanguinários, pelo escândalo da fome e da miséria que atinge o terceiro mundo e imigrantes que se encontram refugiados no primeiro mundo, e pela destruição do meio ambiente.

Habermas, em polêmica com os chamados neoaristotélicos, os pós-modernos e analíticos e filósofos da teologia política, os classifica de jovens conservadores, velhos conservadores e neoconservadores. Os “jovens conservadores” são antimodernistas e apropriam-se da experiência fundamental da Modernidade estética e contrapõem-se à razão instrumental, de uma forma maniqueísta, um princípio só acessível à evocação, quer seja a vontade do poder, quer a soberania, o ser ou a força dionisíaca do poético. Os exemplos de jovens conservadores são Georges Bataille⁴⁴, Michel Foucault e Jacques Derrida. Já os “velhos conservadores” defendem um regresso a posições anteriores a Modernidade, não se deixando assim se contaminar pela modernidade cultural.

⁴¹ ARAÚJO, L. B. A. Apresentação à edição brasileira IN *Fé e saber*, p. XVII.

⁴² HABERMAS, J. *Modernidade: um projecto inacabado*, p. 54.

⁴³ Em referência a este evento, de proporção global, Habermas irá se pronunciar no discurso *Fé e saber*, na recepção do Prêmio concedido pela Associação dos Livreiros da Alemanha, em outubro de 2001.

⁴⁴ O escritor francês Georges Bataille (1897–1962), sob influência de Nietzsche, esteve presente em diversas áreas do conhecimento como Filosofia, Antropologia, Economia e literatura. Entre seus temas abordados estão o erotismo e a transgressão do sagrado, presentes nas obras *Perversão sexual* (1928), *Sobre Nietzsche* (1946), *Fim de século* (2005), *A literatura e o mal* (1957) e a *Teoria da religião* (1973).

Nesse espectro se enquadram desde os neoaristotélicos até Strauss⁴⁵, Jonas⁴⁶ e Spaemann⁴⁷. Por último, Habermas considera os pós-modernos como neoconservadores. Eles saúdam os avanços da ciência moderna, “mas recomendam uma política de dismantelamento dos conteúdos explosivos da Modernidade cultural”⁴⁸. Os filósofos que podem ser incluídos neste último grupo são: o primeiro Wittgenstein⁴⁹, o Carl Schmitt⁵⁰ da fase intermediária e o Gottfried Benn⁵¹.

Podemos concluir, com a insistência de Habermas (1980), em não desistir da Modernidade e, sim, aprender

com os descaminhos que acompanharam o projeto da Modernidade, com os erros dos extravagantes programas de superação, em vez de dar como perdida a própria Modernidade e o seu projeto. Talvez a partir do exemplo da recepção da arte se possa pelo apontar uma saída para as aporias da Modernidade cultural. (HABERMAS, 1980, p. 66).

Dado até aqui o ambiente filosófico em que se articula a teoria de uma racionalidade comunicativa em Habermas, isto é, por meio de uma ética dialógica, universalista, cognitivista, pós-metafísica, secular e própria da modernidade; isto é, Habermas como filósofo da reviravolta linguística pragmática; cabe, por último, agora deixar claro como o princípio da ética do discurso pode ser revisto. Para se pensar o princípio do discurso nos moldes de uma filosofia do direito e da política,

⁴⁵ O filósofo alemão Leo Strauss (1899–1973) foi especialista em Platão e Aristóteles. A sua filosofia política está na base do neoliberalismo e do neoconservadorismo.

⁴⁶ O filósofo alemão de origem judaica Hans Jonas (1903–1993) concentra sua obra, principalmente, nos escritos éticos e sociais decorrentes do avanço da tecnologia. Nesse sentido, as suas principais obras são *O princípio vida: Fundamentos para uma Biologia Filosófica* (2004) e *O Princípio Responsabilidade* (2006).

⁴⁷ R. Spaemann (1927–2018), filósofo e teólogo alemão católico, ficou conhecido por seus trabalhos de bioética, ecologia e direitos humanos. As principais obras são *Felicidade e Benevolência*. Ensaio sobre Ética (1996) e *Pessoas*. Ensaio sobre a diferença entre algo e alguém.

⁴⁸ HABERMAS, J. *A modernidade: um projeto inacabado*, p. 73.

⁴⁹ O filósofo austríaco L. Wittgenstein (1889–1951) ficou conhecido como um dos principais filósofos da virada linguística do século XX, quando nos referimos à obra póstuma *Investigações Filosóficas* (1953), mas o Wittgenstein da primeira fase ao qual Habermas se refere aqui é o da publicação de *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921) que tem como objetivo identificar a relação entre linguagem e realidade para definir os limites que a ciência pode apresentar.

⁵⁰ O jurista alemão C. Schmitt (1888 – 1985) foi um dos mais controversos constitucionalistas do século XX. Sua biografia é manchada por sua proximidade com o nazismo. As suas principais temáticas colocadas em questão são o poder, a violência e a materialização dos direitos, como vemos em *A Ditadura* (1921), *Teologia Política* (1922) e *A Crise da Democracia parlamentar* (1996).

⁵¹ Gottfried B. (1886–1956) foi um dos escritores mais famosos como ensaísta do expressionismo alemão. Praticou um niilismo agressivo, sob influência de Nietzsche. Embora não se tenha tradução de suas obras no português do Brasil, o seu poema *Homem e Mulher passam pelo pavilhão de cancerosos* foi escolhido pelo jornal *Folha de São Paulo* como o 100º melhor poema do mundo.

foi preciso Habermas repensar este princípio de uma forma secular e pós-metafísica. Isso significaria “uma reconstrução do sistema de direitos” (DD, vol. I, p. 113). Daí o filósofo sente a necessidade de se pensar uma filosofia do direito que se colocasse entre a facticidade e a validade, ou seja, uma tensão existente no direito entre o normativo e o fático. Porque o direito na modernidade é entendido como o *medium* entre subjetividades. Habermas propõe esse princípio como princípio da democracia deliberativa (Pde) em oposição e entre as propostas normativas de democracia colocadas no debate da atualidade, advindas que são do liberalismo e do comunitarismo, como veremos mais adiante.

2.7.

Do princípio da democracia (‘De’) ou da política deliberativa

Na ética do discurso, vimos que o princípio moral, ou princípio da universalização (‘U’), como fundamentação da validade das normas sociais do agir comunicativo, como “regra de argumentação”⁵², apoia-se no princípio ético-discursivo (‘D’), a partir do qual “só podem reclamar validade as normas que encontrarem o assentimento de todos os envolvidos numa situação enquanto participantes igualmente de um discurso prático”⁵³. Habermas foi vendo que era preciso ir além da associação dos princípios da universalização e do discurso à medida que era preciso pensar juridicamente, ou a partir de uma filosofia da política e do direito, o princípio do discurso.

A proposta normativa para uma sociedade moderna e secular, filosoficamente pós-metafísica, por isso tendo passado pelo giro linguístico da filosofia do século XX, deve ser calcada no princípio discursivo, onde predomine a força do melhor argumento e não o argumento da força. Assim, foi assentada a ética do discurso de Apel e Habermas. Mas, para Reese-Schäfer⁵⁴, foi um “programa que

⁵² Em CMAC, p. 119, Habermas aponta o princípio ‘U’ como a indicação do princípio que funciona como regra de argumentação quando se fundamenta a ética do discurso.

⁵³ CMAC, p. 126. O princípio da ética do discurso o princípio ‘D’, é procedimental, por isso, formal, é o processo para o “exame da validade de normas propostas e consideradas hipoteticamente” (p. 126).

⁵⁴ É por conta dessa “nova modéstia” da ética do discurso, que REESE-SCHÄFER (2008, p. 81) vai se perguntar mais adiante se a Filosofia ainda faz sentido, “após o fim da metafísica” (p. 134–150), já que nela não há mais um acesso privilegiado à verdade (p. 147). Daí o autor levantar a questão “se a Filosofia, em sua figura pós-metafísica, não poderá desalojar a religião” (p. 143), como veremos mais adiante. Essa é a questão crucial que surge na Filosofia do século XX.

caiu” porque, ao seu ver, Habermas fixou-se na necessidade de se fundamentar normativamente o seu jogo de linguagem. Acontece que a ética do discurso, restringindo cada vez mais o papel da Filosofia, colocou em xeque a própria ética do discurso. Por outro lado, Pinzani (2009) aponta que, ao final dos anos 1980 e início dos anos 1990 do século passado, com o desmoronamento do “socialismo real” e com o conseqüente abandono do marxismo por muitos intelectuais ocorre a adesão de muitos a um “liberalismo econômico ilimitado” (p. 139). Ainda, para Pinzani, em Habermas, “a renúncia à perspectiva marxista em prol de uma posição socioliberal mais tradicional não significa a renúncia ao programa emancipatório, ainda que este último sofra revisões”. A partir de agora, podemos ver o que significou, no início da última década do século passado, o lançamento de “Facticidade e Validade”, tendo como subtítulo “Contribuições para uma teoria discursiva do direito e do Estado”.

A partir de *Faktizität und Geltung* (1992), Facticidade e Validade, Habermas propõe o seu projeto de filosofia do direito. Habermas pretende delimitar os pontos de como “a razão comunicativa influencia a produção de normatividade do Estado”⁵⁵. Aquele princípio do discurso ganha agora a sua legitimidade nas instituições da sociedade civil e do Estado, como fundamento. O direito⁵⁶ é entendido como o *medium* entre sujeitos e instituições, provocando a necessária integração social pela normatização da vida entre sujeitos de ação. É ele que tem a força de coerção, tornando-se fundamental para as comunidades contemporâneas. Essa tensão já se encontrava presente na *Theorie des Kommunikativen Handelns* (1981), Teoria da Ação Comunicativa, a tensão entre os fatos e as normas. Essa mediação consiste numa teoria política da democracia deliberativa e da sociedade civil. Para Moreira (1999), essa tensão apresenta-se como uma tensão “inerente à linguagem, [que] imigra desta para o Direito [...] a filosofia do século XX nasce a partir da recusa psicológica aos problemas lógico-matemáticos e aos gramáticos”⁵⁷.

⁵⁵ BLOTTA, V. S. L. *Habermas e o direito: da normatividade da razão à normatividade jurídica*, p. 389. Para Blotta, há em DD, uma intenção clara de reconstrução de concepções discursivas do direito e de democracia.

⁵⁶ Habermas considera que, por meio do direito moderno, “os potenciais comunicativos do entendimento são aliviados de terem de novo a coesão da sociedade”. Ora, isso quer dizer que, principalmente a partir da publicação de *Direito e Democracia*, o papel que se dava ao discurso na ética do discurso aqui se dá ao direito.

⁵⁷ MOREIRA, L. *Fundamentação do direito em Habermas*, p. 114. Moreira considera que Habermas, desde Frege, na primeira fase da virada linguística, já distingue os pensamentos das representações.

Isto quer dizer que a tensão entre esses polos está posta desde o primeiro momento da virada linguística.

“*Facticidade e validade*”⁵⁸ é o projeto de uma filosofia do direito de Habermas, como mediação da teoria política da democracia deliberativa e da sociedade civil. A tensão entre os fatos e a necessidade da lei se impor é colocada por Habermas nesta obra, tendo de um lado a facticidade como a coerção externa e, de outro, a dimensão normativa da validade, da força vinculante das condições racionalmente fundadas. Essa tensão está embutida no direito. Segundo Pinzani (2009), essa tensão não é somente uma contraposição ou um misturar-se de dois conceitos, ou ainda entre o que é ideal e o que é fático. O que ocorre é que “o que é fático esconde sempre um componente de normatividade ou de idealidade; e o que é ideal tem sempre também uma manifestação fática na realidade” (p. 144). A realidade da racionalidade comunicativa por um lado e, por outro, o regramento jurídico da sociedade. Assim, expressa, ao mesmo tempo, uma teoria sociológica do direito e uma teoria filosófica da justiça. Sendo uma teoria filosófica da justiça é uma teoria normativa; como teoria sociológica se propõe a se esquivar, por um lado do jusnaturalismo, e do positivismo jurídico, por outro.

na dimensão da validade e da positividade que se dá no campo da efetividade do direito e da justiça passam a ser compreendidas em um mesmo modelo teórico, superando, por um lado perspectivas que sobrecarregam a dimensão normativa – haja vista projetos teóricos que mesmo sem o dogmatismo das doutrinas jusnaturalistas, sublimam em especial esse âmbito, a exemplo da concepção de justiça como *fairness* [equidade], de John Rawls, e a de direito como integridade, de Ronald Dworkin; ou, por outro, superando concepções que se atêm exclusivamente ao plano descritivo – como as análises sociológicas inspiradas em Weber ou a sofisticada posição funcionalista sistêmica de Luhmann, negligentes à dimensão normativa. (MAIA, 2008, p. 88)⁵⁹.

Da mesma forma como Kant em sua *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785) traça seu projeto de uma filosofia prática a partir do imperativo categórico, que desemboca na filosofia do direito e da história, Habermas, principalmente desde a *Teoria do Agir Comunicativo* (1981) até *Direito e*

⁵⁸ Para Maia (2008), nesta obra temos a garantia de uma “fundamentação normativa da Teoria crítica da sociedade, articulado com o debate racional aprofundado a respeito do problema da legitimação” (p. 133).

⁵⁹ Maia deixa clara aqui a posição de Habermas pela dimensão normativa em detrimento às dimensões do plano descritivo.

Democracia (1992), vai elaborando os princípios normativos das relações intersubjetivas entre sujeitos de fala e de ação. Assim, para Habermas, a Teoria do Discurso, como deixa claro Araújo (2003), o que se encontra presente em *Direito e Democracia* é um

programa situado na linha kantiana das novas teorias morais, levando em conta aspectos significativos de outras concepções concorrentes. Trata-se de uma concepção, por assim dizer, kantiana pós-hegeliana da justiça e da razão prática que se inscreve num universo pós-metafísico de pensamento. (ARAÚJO, 2003, p. 223).

O princípio do discurso foi revisitado por Habermas no Princípio da democracia deliberativa. O Princípio ‘De’, mesmo que entendido junto com o Princípio moral, ou da universalização, de forma “cooriginários”, como defendido em *Direito e Democracia*⁶⁰, é a forma de se deixar claro o distanciamento da filosofia moral e do direito de Kant, para quem o direito se subordina à moral. Maia (2008) se pergunta se o direito, em Habermas, cumpre um papel civilizatório⁶¹. Para Araújo (2003), o direito é compreendido como “um complemento funcional da moralidade pós-tradicional, compensando assim vários de seus déficits, tais como os da indeterminação cognitiva e da incerteza motivacional”.

O que significa, em Habermas, o Princípio da democracia? Diferentemente do princípio moral, o princípio do discurso do direito se dá no “nível da institucionalização externa, aliviando o indivíduo do peso cognitivo da formação do juízo moral próprio”⁶². Segundo Habermas (1997), a teoria crítica da sociedade, desde os seus primórdios, pelo menos desde a Teoria da Ação Comunicativa, já apresentava uma tensão entre a facticidade e a validade⁶³.

⁶⁰ Para Habermas (1997), é por meio do sistema de direitos que se torna compreensível a “interligação entre soberania do povo e direitos humanos” (DD, vol. I, p. 164), isto é, a forma como se dá a formulação da sua proposta normativa de democracia entre o liberalismo e o republicanismo.

⁶¹ Maia responde, ele próprio, esta questão, colocando que a proposta do filósofo, em relação ao direito, ocupa uma terceira via entre a hegemonia neoliberal e a derrocada das propostas coletivistas.

⁶² Não é à toa que também se pode chamar o princípio do discurso da democracia como princípio da institucionalização das relações entre os sujeitos de fala e de ação. Assim podemos fazer por conta da necessidade da institucionalização do sistema jurídico, do reconhecimento recíproco de sujeitos do direito que cooperam entre si (cf. DD I, p. 120).

⁶³ Essa tensão está presente em *Consciência moral e agir comunicativo* (1989, p. 82), quando Habermas identifica o “mundo das normas” como aquele que tem em face de si os atos de fala regulativos ou normativos, e o “mundo dos fatos” como aquele que tem diante de si os atos de fala constatativos ou objetivos.

O princípio da democracia não é princípio positivo do direito, ele é neutro em relação à moral e ao direito, e é a aplicação do princípio do discurso ao direito⁶⁴, segundo o qual “São válidas as normas de ação às quais todos os possíveis atingidos poderiam dar o seu assentimento, na qualidade de participantes de discursos racionais” (HABERMAS, 1997, v. I, p. 164)⁶⁵.

Com este princípio do discurso ou da democracia, Habermas quer “fundamentar imparcialmente as normas de ação fundadas nas condições simétricas de reconhecimento de formas de vida estruturadas comunicativamente”⁶⁶. Deste princípio resulta o princípio moral que ultrapassa “os limites históricos casuais diferenciados socialmente, traçados entre domínios vitais e públicos, nela se leva a sério o sentido universalista da validade das regras morais, pois se exige a aceitação ideal de papéis, realizada em comum por todos”⁶⁷, que funciona como “regra de argumentação; porque se estende a todas as normas de ação justificáveis com auxílio de argumentos morais”⁶⁸.

O sociólogo Luhmann⁶⁹, na elaboração de sua teoria, é influenciado por Habermas, mas defende que o mundo da vida se desfez em sistemas funcionais (e como também da política), como se fossem esferas isoladas uma da outra, de modo que as relações intersubjetivas teriam sido totalmente fragmentadas por contextos funcionais. A política, para ele, tem uma dinâmica própria perante os diversos âmbitos da sociedade.

Habermas, por outro lado, critica a teoria dos sistemas de Luhmann por esta ser incapaz de criar ou de sugerir qualquer outro tipo de moldura para uma teoria da democracia. A crítica se dá por conta dessa teoria limitar-se apenas em analisar

⁶⁴ Para Blotta (2010), Habermas a partir de *Direito e Democracia* pretende trabalhar especificamente a questão de como a razão comunicativa influencia a produção da normatividade do direito (p. 297).

⁶⁵ Este princípio é o núcleo do sistema de direitos (cf. p. 158), como fundamentação dos direitos elementares da justiça.

⁶⁶ HABERMAS, J. *Direito e democracia*, Vol. I, p. 143. Habermas supõe, com este princípio, “questões práticas em geral que podem ser julgadas imparcialmente e decididas racionalmente” (p. 144).

⁶⁷ HABERMAS, J. *Direito e Democracia*, Vol. I, p. 145. Aqui trata-se do mesmo princípio da universalização já presente na ética do discurso (vide *Consciência moral e agir comunicativo*), quando os dois princípios são originariamente expostos por Habermas.

⁶⁸ HABERMAS, J. *Direito e Democracia*. Vol. I, p. 145.

⁶⁹ O sociólogo alemão Niklas Luhmann (1927–1998) é autor da teoria dos sistemas sociais, na qual o sistema se diferencia do conceito de ambiente e, na sua abordagem, podem ser classificados em: interações, organizações e sociedade. Percebe-se em sua teoria que esses diversos âmbitos do sistema são autônomos, um em relação ao outro, tendo sido a comunicação a chave de entendimento da sua teoria, como se pode constatar em *A Realidade dos meios de comunicação* (2005).

a política tal qual um sistema funcional, entendendo que o sistema se fecha recursivamente sobre si mesmo. Para Habermas, a esfera pública, desde sua obra da juventude, em 1962, é considerada, na sociedade burguesa, como “sociedade de pessoas privadas”, como cidadãos econômicos, regulamentados pela autoridade, mas diretamente contra a própria autoridade, a fim de discutir com ela leis e princípios. Ela é dominada, ou no seu dizer “colonizada”, pelos interesses econômicos do poder e do dinheiro. Para ele, a esfera pública deve estar enraizada no mundo da vida, por meio da sociedade civil e das instituições democratizadas que garantem o acesso à esfera pública, bem como à participação livre, racional e argumentativa dos sujeitos nas tomadas de decisão. Em *Direito e Democracia*, a esfera pública é conceituada como uma rede de comunicação de conteúdos e das tomadas de posição e opiniões, em sintonia com a prática comunicativa cotidiana. A esfera pública está cada vez mais fragmentada e plural. É diante dessa pluralidade de cosmovisões e de práticas agnósticas, ateias e religiosas das mais diversas, como veremos mais adiante, que o Estado secular deve ser neutro e a sociedade pós-secular para o acolhimento dessa pluralidade.

O filósofo se vê factualmente diante do capitalismo regulado pelo Estado, ou seja, a intervenção estatal no mercado, tal qual ocorre no capitalismo avançado, regula o ciclo econômico enquanto um todo, com o objetivo de evitar possíveis crises políticas decorrentes de crises econômicas. Decorre daí levando à repolitização da economia, através de políticas estatais estabilizadoras dos ciclos econômicos, assegurando as condições gerais de existência do sistema. Para superar esse capitalismo, Habermas se defronta com dois modelos normativos de democracia: o liberalismo e o republicanismo.

Habermas, para propor o seu modelo normativo de democracia, começará pelo conceito de esfera pública e de sociedade civil. O filósofo constatará que a esfera pública se encontra cada vez mais fragmentada. Em *Direito e Democracia*, a esfera pública é identificada como uma rede de comunicação de conteúdo, tomadas de posição e opiniões, em sintonia com a prática comunicativa cotidiana. Para Habermas, a esfera pública⁷⁰ é esfera das pessoas privadas regulamentadas

⁷⁰ A esfera pública é um tema tratado, em Habermas, desde suas obras da juventude, *Student und Politik* (1961) e *Mudança Estrutural da Esfera Pública* (1962), como “pano de fundo para descrever o processo de formação de tal esfera na moderna sociedade burguesa” (PINZANI, 2009, p. 42).

pela autoridade estatal. Ela está enraizada no mundo da vida, por meio da sociedade civil e das instituições democratizadas. A sociedade civil contemporânea são as organizações que captam os ecos dos problemas sociais ressoantes nas esferas privadas, transmitindo-os para o sistema político. Diante do debate, principalmente nos EUA, entre liberais e republicanos, na interpretação que travam a respeito dos direitos humanos e da soberania popular. Os direitos humanos, como expressão de uma autodeterminação moral, procuram justificar o regramento jurídico, para os liberais; e, por outro lado, o direito moderno e o princípio da soberania do povo, onde, os republicanos encontram na substância normativa a sua “dimensão da autodeterminação e da autorrealização” (DD, vol. I, p. 133).

Para finalizar esta exposição que se estende do princípio da democracia a democracia deliberativa, se deve deixar claro como esta proposta normativa habermasiana se coloca no embate teórico da filosofia prática anglo-saxônica da contemporaneidade entre o liberalismo e o republicanismo. Segundo Maia (2008), a reflexão vai se dar em torno das possibilidades da democracia no capitalismo avançado ou de modelos normativos de democracia. Ainda para Maia, “um dos eixos centrais do debate sobre os modelos de democracia situa-se em torno do nexo problemático entre as liberdades privadas e subjetivas e a autonomia dos cidadãos” (MAIA, 2008, p. 101), uma questão que, segundo Habermas, não foi resolvida por nenhum dos dois modelos normativos de democracia. Araújo (2003) chama a atenção que, nesse debate entre liberais e republicanos ou comunitaristas o ponto de litígio central é a questão da “prioridade do justo sobre o bem”, e que essa disputa não interessa à “teoria discursiva senão sob o aspecto epistemológico e não de ontologia social” (ARAÚJO, 2003, p. 226).

Para Habermas (DD, vol. I, p. 134), o liberalismo postula o primado dos direitos, que ainda se dá no plano das “liberdades pré-políticas”, por isso, que, para ele, os direitos humanos reivindicados pelos liberais “impõem-se ao bem ancorado num estado natural fictício”⁷¹. O liberalismo encontra suas raízes em Locke⁷² pela

⁷¹ Para Araújo (2003), o liberalismo cristaliza uma “compreensão individualista e instrumentalista do papel dos cidadãos. A cidadania é concebida de acordo com o modelo de uma pertença organizacional capaz de fundamentar uma postura jurídica, ou seja, os indivíduos permanecem exteriores ao Estado, contribuindo, de certa maneira para sua reprodução, através de eleições e pagamentos de impostos, a fim de conseguir em troca benefícios organizacionais” (p. 228).

⁷² O filósofo britânico John Locke (1632 – 1704), principalmente com a obra *Segundo Tratado sobre o Governo Civil* (1689), é considerado o pai do liberalismo político. Nesta obra encontram-se as

proteção da liberdade do cidadão individual da sociedade, uma liberdade que está acima de qualquer institucionalidade política. O núcleo das constituições liberais das principais democracias do mundo ocidental se fia no “princípio geral do direito” de Kant, segundo o qual ‘o livre arbítrio de cada qual pode coexistir com a liberdade de todos de acordo com leis universais’ (HABERMAS, 2020, p. 185). Esse princípio kantiano trata, em última instância, da congruência da liberdade individual com as leis universais. O liberalismo tenta somar o universalismo igualitário com o espaço que tem cada cidadão, de forma individual, de mover-se diante de leis universais. E mais ainda, da vinculação dessas leis ao que ele chama de “individualismo ético” (HABERMAS, 2020, p. 186). Para o frankfurtiano, o liberalismo apresenta-se com duas intuições normativas fortes que giram em torno das “liberdades subjetivas” individuais que satisfazem,

por um lado, o critério moral de um universalismo igualitário, que exige o mesmo respeito e a mesma consideração por cada qual; por outro lado, preenche o critério ético de um individualismo, de acordo com o qual qualquer pessoa tem de ter o direito de organizar a sua vida (ou permitir que seja conduzida) em conformidade com as próprias preferências e convicções. (HABERMAS, 2020, p. 185).

Na concepção liberal, o estatuto de cidadania se dá em função dos direitos subjetivos e dos direitos políticos diante do Estado e de outros cidadãos. O que faz os cidadãos gozarem de direitos diante do Estado é a perseguição que ele faz dos seus próprios direitos. São esses direitos subjetivos, ou privados, que fazem com que, no liberalismo, o cidadão esteja livre de constrangimentos por parte do Estado. Os direitos políticos, da mesma forma que os direitos privados, são aqueles que dão ao cidadão a condição de não serem importunados pelo Estado, tais como “o exercício do voto, da composição de órgãos parlamentares e da formação de um governo, agregar-se com outros numa vontade política que exerça efeitos sobre a administração”⁷³. O que acontece, no liberalismo, são compromissos entre interesses privados. Para Habermas, o ponto decisivo do modelo liberal é a “elaboração de normas, nos moldes do Estado de direito, para uma sociedade econômica que, através da satisfação das expectativas de felicidade privadas de

vigas mestras do liberalismo nascente, como a sua concepção de Estado, de liberdade em oposição à escravidão e a defesa da propriedade como intrínseca ao estado de natureza.

⁷³ HABERMAS, J. *Obras escolhidas de Jürgen Habermas*. Volume IV, p. 63. Habermas reforça que, no liberalismo, esta é a forma de os cidadãos fazerem valer os seus interesses diante do Estado.

cidadãos ativos na produção, pretende garantir um bem comum entendido de um modo apolítico”⁷⁴, ao contrário da autodeterminação democrática de cidadãos que deliberam, porque esses cidadãos, no liberalismo, têm a função exclusiva de legitimar o poder político.

O liberalismo destaca unicamente uma política ligada ao aparelho de Estado, destacando um conjunto de cidadãos capazes de agir isoladamente como indivíduos que têm em si a sua força. A política liberal impede o potencial comunicativo dos cidadãos. Seria o Estado unicamente encarregado do fazer político. Por outro lado, Habermas constata de positivo no liberalismo a necessidade que se sente da normatização jurídica. Os liberais evocam o perigo de uma “tirania da maioria” (DD, vol. 1, p. 134) que pode ocorrer em modelo coletivista.

Ao contrário do liberalismo, no republicanismo o estatuto dos cidadãos não se determina pelas liberdades negativas que eles podem dispor enquanto pessoas privadas. No republicanismo, os direitos dos cidadãos no Estado são as liberdades positivas. Os direitos, aqui, são colocados, são mais que determinações da vontade política dos cidadãos, porque no Estado republicano exige-se mais do que a orientação pelo seu próprio interesse, como no liberalismo.

Para Habermas, numa perspectiva republicana “os direitos acabam por não serem mais que determinações da vontade política prevalecente”⁷⁵, porque se exige do cidadão que busque mais que seus próprios interesses. Segundo Reese-Schäfer (2008), o modelo civil-republicano orienta-se mais intensamente para os processos de opinião e da vontade numa esfera pública que tem, como esfera de debate, os parlamentos como instâncias deliberativas. O objetivo de uma comunidade, que é o bem comum, consiste, segundo o republicanismo, “substancialmente no êxito do seu esforço político para definir, estabelecer, efetivar e sustentar o conjunto de direitos (e, menos tendencialmente, leis) mais adaptados às condições e aos costumes dessa comunidade”⁷⁶ Como se vê aqui, no republicanismo, o conjunto da sociedade está voltado para o bem comum como deliberação do conjunto de cidadãos.

⁷⁴ HABERMAS, J. *Obras escolhidas de Jürgen Habermas*. Vol. IV, p. 71.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 65.

⁷⁶ *Ibid.* p.65.

O modelo republicano de política, do ponto de vista negativo, é bastante idealista, tornando o processo democrático dependente das virtudes dos cidadãos voltados ao bem comum. O direito e a lei passam a ser instrumentos que desprezariam a normatização jurídica, essencial ao modelo de política deliberativa de Habermas. Mas, por outro lado, positivamente, o modelo republicano se firma no sentido radicalmente democrático de uma auto-organização da sociedade pelos cidadãos, por via comunicativa. Neste modelo, a formação política da opinião e da vontade se dá pela organização da sociedade politicamente constituída. Na democracia, do modelo republicano, segundo Habermas (2015), a sociedade centra-se no Estado, mas com uma compreensão da política contra o aparelho de Estado. A partir de Hannah Arendt, Habermas extrai o vetor de “ataque contra o privatismo cívico de uma população despolitizada e contra a angariação de legitimidade por parte dos partidos estatizados”⁷⁷.

Segundo Leite (2008), os republicanos atribuem, em primeiro lugar, à autodeterminação política da comunidade para que ela evite que os interesses privados obstruam a realização do bem comum, por isso são acusados de ver a “autodeterminação como um fim em si mesmo, reconhecendo a validade dos direitos humanos apenas na medida em que estes sirvam como instrumento garantidor da soberania popular, ou seja, na medida em que se adapta às tradições da comunidade histórica à qual pertencem [...] a soberania popular, ao declarar a vontade ético-política da coletividade, não pode reconhecer nada que esteja fora de seu projeto de vida [...]”⁷⁸.

Habermas se vê diante de limites tanto do Estado social como do Estado liberal. O Estado social se choca com a resistência dos investidores privados. Apesar de se postar a refletir a respeito das desigualdades fáticas, promovendo políticas de reparo social, esse modelo corre o risco de ter do Estado uma visão paternalista, não avançando para além de determinadas medidas reformistas. Para ele, o Estado liberal funciona apenas como uma base de uma racionalidade sistêmica, em que o econômico tem primazia em relação às deliberações comunicativas dos sujeitos.

⁷⁷ HABERMAS, J. *Obras escolhidas de Jürgen Habermas*, Vol. IV, p. 70.

⁷⁸ LEITE, R. B. *A chave da teoria do direito de Habermas: Direitos humanos e soberania popular*, p. 124-125.

Para Habermas, tanto o paradigma liberal como o republicano, tornaram-se insuficientes diante da complexidade da sociedade. Para o liberalismo, o sentido do direito está ligado à racionalidade formal do direito burguês⁷⁹, justamente porque há necessidade de se entender a autonomia do sujeito de forma diferente. Para Simioni (2007), o Estado precisa materializar o direito, não apenas a partir de liberdades negativas, mas sobretudo com “prestações materiais positivas”⁸⁰. Por outro lado, o republicanismo, ao pretender reduzir a diferença entre igualdade de fato e igualdade de direito, mediante compensações, acaba por pressupor “uma redução significativa dos espaços de liberdade privadas”⁸¹. Simioni (2007) identifica, em *Direito e Democracia*, uma mudança de entendimento que Habermas tinha na *Teoria do Agir Comunicativo* em relação ao direito. Segundo aquele autor, em *Direito e Democracia* não há mais o dilema entre o meio de integração social e instituição para integração sistêmica⁸².

Na busca de “um caminho comum de uma prática intersubjetiva” (ARAÚJO, 2003, p. 229), Habermas elabora sua crítica tanto ao liberalismo e ao republicanismo, teorias em disputa na filosofia política do final do século XX, principalmente nos EUA, como já vimos. Habermas propõe a democracia deliberativa ou procedimental como resposta às aporias que estão colocadas numa e noutra proposta. Se por um lado, o liberalismo dá ênfase aos direitos humanos para justificar o direito moderno (DD, vol. 1, p. 33), por outro, o princípio da soberania, no republicanismo, se expressa na dimensão da autodeterminação e da autorrealização do povo; enquanto o liberalismo está centrado no indivíduo, o republicanismo coloca o povo em primeiro lugar. Daí, Habermas formular o princípio da democracia, a partir desses dois princípios. Por isso, como bem vimos, tanto o republicanismo como o liberalismo tendem a ressaltar apenas um dos aspectos da autonomia dos indivíduos como base de legitimidade da democracia (ARAÚJO, 2003).

Para Maia (2008), Habermas, ao postular um terceiro modelo normativo de democracia, a democracia deliberativa, critica o liberalismo pela sua

⁷⁹ SIMIONI, R. L. *Direito e racionalidade comunicativa*. A teoria discursiva do direito no pensamento de Jürgen Habermas, p. 219.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 219

⁸¹ *Ibid.*, p. 220.

⁸² *Ibid.*

negligência quanto à necessidade de uma solidariedade social, enquanto critica os republicanos, ou comunitaristas, por estarem alicerçados em uma noção de comunidade por demais dependente do multiculturalismo, isto é, dependente de laços étnicos e culturais⁸³. A intenção de Habermas, com a teoria do discurso, é reconstruir o processo de deliberação pública, para que o “processo político seja reconstruído como um processo intersubjetivo de formação racional da vontade” (DO CARMO, 20019, p. 207). Posicionando-se em relação ao liberalismo, a proposta habermasiana tem conotações mais fortes, e, em relação ao republicanismo, conotações normativas mais fracas. Há, por parte de Habermas, níveis de concordância entre uma proposta e outra de democracia. Em relação ao republicanismo, a teoria do discurso concorda em colocar no centro o

processo político de formação da opinião e da vontade, mas abstendo-se de encarar a constituição do Estado de direito como algo de secundário; antes compreende os direitos fundamentais e os princípios do Estado de direito como uma resposta consequente à pergunta de como podem ser institucionalizadas as exigentes pressuposições comunicativas do processo democrático. (HABERMAS, 2015, p. 71).

Com o modelo normativo liberal, a teoria do discurso concorda que se respeite a separação entre o Estado e a sociedade; mas aqui “sociedade civil, enquanto base social das esferas públicas autônomas, distingue-se tanto do sistema econômico da ação como da administração pública”⁸⁴. Habermas quer, assim, deixar claro a partir de onde as sociedades modernas, em termos normativos, colocam o peso das relações, entre o dinheiro, o poder administrativo e a solidariedade. A teoria do discurso concorda, no liberalismo, com que há de deficitário na proposta republicana, ou seja, a presença de uma autonomia privada. Tendo como base a Lei Fundamental alemã, que é liberal, Habermas dá o exemplo empírico de uma democracia onde o poder, que emana do povo, somente é exercido em eleições e em votação de órgãos específicos de legislação, do poder executivo e da jurisdição⁸⁵.

⁸³ MAIA, A. C. *Jürgen Habermas: filósofo do direito*, p. 103. Maia situa a proposta habermasiana de uma democracia procedimental dentro do quadro do debate anglo-saxônico da filosofia do direito como tendo um caráter original por apresentar a cooriginalidade dos dois princípios, ou seja, uma presumindo a outra mutuamente (cf. p.104).

⁸⁴ HABERMAS, J. *Obras escolhidas de Jürgen Habermas*. Volume IV, p. 72.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 74.

A partir de agora, a teoria do discurso será abordada em vista da elaboração da proposta normativa habermasiana de uma política deliberativa ou procedimental ou ainda da democracia deliberativa, como saída dos exclusivismos normativos presentes tanto no liberalismo como republicanismo ou comunitarismo. Em *Direito e Democracia*, Habermas conceitua a teoria do discurso como o lugar onde os destinatários das leis são simultaneamente os autores de seus direitos humanos e a soberania popular assume uma “figura jurídica”⁸⁶. Em última instância, o direito⁸⁷ se legitima num arranjo comunicativo, enquanto participantes de discursos racionais; os parceiros do direito devem poder examinar-se a partir da norma que possa encontrar assentimento de todos os possíveis atingidos por ela⁸⁸. Essa consideração simétrica dos interesses dos diversos sujeitos devem ser justificadas, não só por argumentos morais, mas por argumentos pragmáticos, ético-políticos e morais⁸⁹.

Para Moreira (1999), a intenção de Habermas em *Direito e Democracia* é demonstrar que a tensão entre facticidade e validade, inerente à linguagem, imigra desta para o direito⁹⁰. Então, se se dizia que a filosofia prática de Habermas era devedora da reviravolta linguística, agora, e principalmente desde *Direito e Democracia*, se pode afirmar que ocorre em Habermas a formulação de uma teoria onde o direito é o *medium* nesta tensão que está colocada já na *Teoria do Agir Comunicativo*. Assim, o princípio do discurso passa a ser o *medium* na auto-organização da comunidade de direito.

Assim, para Habermas, o *medium* do direito

pressupõe o status de pessoas jurídicas como portadoras de direitos em geral, segundo a liberdade de arbítrio de atores singularizados e tipificados, respeitando as liberdades de ação subjetivas admitidas condicionalmente, direitos que garantem e compatibilizam entre si as liberdades subjetivas imputáveis individualmente (HABERMAS, 1997. Vol. I, p. 136).

⁸⁶ HABERMAS, J. *Direito e Democracia*. Vol. I, p. 139.

⁸⁷ PINZANNI (2009) Crítica Habermas por este entender por direito somente as “normas jurídicas produzidas por um procedimento democrático” (p. 148).

⁸⁸ Op. cit., p. 138.

⁸⁹ Ibid., p. 143.

⁹⁰ MOREIRA, L. *Fundamentação do Direito em Habermas*, p. 114.

Se assim não for, ou seja, se os sujeitos não gozarem de liberdade do ponto de vista subjetivo, portanto não forem portadores de direito, não há como o direito, como tal, ser o *medium* de suas relações. Ao contrário do liberalismo e do republicanismo, que ressaltavam só um dos dois aspectos desses modelos normativos de democracia, na democracia deliberativa, a soberania popular e dos direitos humanos são cooriginais, a partir de uma prática intersubjetivista, de superação da filosofia da consciência. O direito humano, enquanto tal, precisa se diferenciar dos demais nos “termos de um sistema de direitos, através do qual, tanto a liberdade de cada membro da sociedade, como também a sua igualdade com todos os outros, enquanto súdito, assumem uma figura positiva” (HABERMAS, 1997. Vol. I, p. 127). E essa “figura positiva” é adquirida através da autonomia política dos cidadãos. Nesse aspecto, Habermas critica Rousseau que, ao seu ver, por um lado, exagerou ao máximo a “sobrecarga ética do cidadão, embutida no conceito republicano de sociedade”⁹¹ e, por outro, por ter perdido o sentido universalista do princípio do direito⁹². Aqui está a defesa de que o direito humano não se situa somente na gramática de leis gerais e abstratas. Em relação à Kant, Habermas afirma que o filósofo de Königsberg, diante dos aspectos da soberania popular e dos direitos humanos, afasta-se de Rousseau ao passar da moral para o direito, na formação política da vontade⁹³.

Entendendo o princípio da democracia como tendo migrado do princípio do discurso da ética discursiva, fundamentado não só em um sistema de símbolos, mas em um sistema de ação, tendo a autonomia privada e pública como cooriginárias, daí a sua fundamentação pós-metafísica e pós-convencional⁹⁴. A moral pós-tradicional é uma forma de saber cultural a partir de onde se tem o chão do mundo vivido e no qual para se legitimar a normatização da sociedade, não mais se pergunta sobre uma origem divina, metafísica ou transcendental para o regramento societário.

A partir desses pressupostos modernos, ou seja, pós-tradicionais e pós-metafísicos do princípio habermasiano procedimentalista da democracia, é que cabe a pergunta, a partir dos dois próximos capítulos, pelo lugar da religião, da fé ou

⁹¹ HABERMAS, J. *Direito e Democracia*. Vol. I, p. 136.

⁹² Cf. *Ibid.*, p. 137.

⁹³ Cf. *Ibid.*, p. 135.

⁹⁴ Cf. *Ibid.*, p. 142.

ainda da revelação numa sociedade secularizada. A religião, como um saber considerado “arcaico” ou pré-moderno, ainda teria o que dizer numa sociedade alicerçada em bases não religiosas, não metafísicas?

O modelo de uma democracia deliberativa, por isso republicana, no sentido em que Kant defende e que Habermas associa-se, é o da separação da Igreja com o Estado, em que o Estado laico é imparcial diante das diversas cosmovisões. Nesse ambiente, a esfera pública é pós-secular, porque a prática religiosa não fundamentalista tem acolhida, por ela ser capaz de traduzir a sua linguagem particular para uma linguagem universal e secular, e nessa linguagem justificar a sua fala e o seu agir.

Uma questão relevante, sem dúvida, que não se pode deixar de levantar nos dois próximos capítulos, é a de que forma se dá o uso da linguagem religiosa no ambiente secularizado. Como e em que condições se dá a necessária tradutibilidade da linguagem religiosa para uma linguagem universal e secular? E, por fim, a partir daqueles pressupostos pós-metafísicos, seculares e agnósticos da Teoria do discurso, é possível pensar uma filosofia da religião em Habermas? Se sim, há de se examinar em que condições e a partir de que pressupostos metodológicos e ontológicos o filósofo frankfurtiano elabora, principalmente nos últimos anos, uma filosofia da religião.

3

Secularismo e religião em Habermas: da virada linguística à religião na democracia deliberativa

Este capítulo tem a intenção de investigar como, no pensamento de Habermas, a religião pode e deve colocar-se na esfera pública de um Estado liberal constitucional de direito que normatiza a convivência entre crentes e não crentes na sociedade pós-secular.

Em primeiro lugar, é importante ter claro o conceito de esfera pública. A esfera pública burguesa remonta a convivência entre os diversos atores nas corporações que se colocam no final da idade média e início da modernidade entre a sociedade e o Estado, em contraposição à esfera privada. Assim, poderemos ter, diante de nós, como a religião – as demais “doutrinas abrangentes razoáveis”⁹⁵ – pode ser aceita no pluralismo de uma sociedade liberal.

A questão necessariamente posterior colocada é a da convivência entre os diversos atores da sociedade liberal secular, aqui no caso, entre crentes e não crentes. Essa convivência exige de ambas as partes a tolerância, no sentido de respeito mútuo. Uma tolerância que exige o entendimento dos não crentes de que a religião não é meramente uma relíquia do passado, e que os crentes não entendam, a partir de uma visão obscurantista, os não crentes como sendo, de antemão, um perigo permanente para a propagação da fé.

Essa tolerância é pressuposto fundamental para a convivência em uma sociedade considerada “pós-secular”. O termo “pós-secular” é emprestado da sociologia da religião para explicitar o lugar e a contribuição da religião em uma sociedade cada vez mais secularizada. Isto porque a sociedade pós-secular é aquela que é capaz de conviver com a “insistência” da religião em um ambiente cada vez mais secularizado.

Enfim, se a metafísica é o âmbito próprio da religião, como entender a religião a partir do pensamento pós-metafísico característico da virada linguística

⁹⁵ Para Rawls (2011), a razoabilidade não é uma ideia epistemológica, mas, principalmente, e mais ainda, um ideal político do Estado democrático de direito.

pragmática? Aqui já começaremos a colocar a teoria da religião de Habermas, na virada linguística pragmática, que é propriamente pós-metafísica. Ao finalizar este capítulo, apontaremos para as dificuldades que Habermas enfrenta para colocar a sua concepção de religião, a partir da filosofia da religião de Kant, que é pós-metafísica, embora não teísta, mas a partir de um conteúdo moral.

3.1.

A religião na esfera pública de um Estado democrático de direito

O conceito de esfera pública, como já vimos, é um conceito que perpassa toda a obra de Jürgen Habermas – tal qual o conceito de pensamento pós-metafísico⁹⁶, principalmente desde *Mudança Estrutural da Esfera Pública* de 1962, onde são tratados temas desde a família burguesa, a esfera pública literária, a sociedade civil, a opinião pública e a ideologia até a mudança estrutural dessa esfera pública.

Para Flávio Siebeneichler (2018), Habermas, desde aquela sua obra de 1962, já citada, distingue dois momentos cruciais na história do conceito de esfera pública: a esfera pública medieval ou pré-liberal e a esfera pública liberal. No primeiro momento, o senhor feudal incorporava um poder superior, inclusive com uma fundamentação para além do mundo factual; neste momento, se por um lado, o Estado é investido de um poder público, por outro, é para as pessoas privadas que esse poder se destina. No segundo momento, a própria esfera pública tem sua fonte de legitimação de poder questionada. A partir das revoluções burguesas britânica, francesa e norte-americana, são elaboradas as primeiras constituições modernas que tratam dos direitos fundamentais da pessoa humana; assim, a esfera pública vai se definindo como “esfera de autonomia privada” para depois o poder público ser limitado a poucas funções e, em último lugar, o espaço em que as pessoas privadas se reúnem acaba por formar um espaço público, e essas pessoas, consideradas cidadãos entre “o poder público do Estado e as necessidades da sociedade burguesa”⁹⁷.

⁹⁶ É na base do pensamento pós-metafísico, como veremos mais adiante, que se assenta o conceito de religião na elaboração recente do pensamento do frankfurtiano.

⁹⁷ SIEBENEICHLER, F. B. O conceito Esfera Pública no pensamento habermasiano. In: LOGEION: *Filosofia da informação*, 2018, p. 87.

Habermas situa a esfera pública no espaço entre a sociedade civil e o Estado. Por conta do enfraquecimento da esfera pública, é que Habermas propõe uma mudança de sua estrutura social e de sua função política. Em relação a sua estrutura social, a decadência da esfera pública é notória quando se dá a passagem do público que discute cultura para o público que consome cultura, segundo o autor, “na medida em que o domínio público se entrelaça com o domínio privado, esse modelo se torna impraticável”⁹⁸. Por outro lado, Habermas também vê, na mudança da esfera política, as publicações de propaganda como função política da esfera pública. Diante de empresas privadas que criam nos cidadãos a consciência de que são cidadãos à medida que tomam decisões de consumo, Habermas propõe uma “refuncionalização do princípio da publicidade”⁹⁹.

O conceito de esfera pública será tão importante para o pensamento de Habermas, que Flávio Siebeneichler (2018) afirma que, por meio dele, articula-se não só a sua teoria política, como a teoria do agir comunicativo como um todo.

Participando de um debate patrocinado pela University of New York, em 2009¹⁰⁰, com Judith Butler, Charles Taylor e Cornel West, Habermas, segundo Eduardo Mendieta e Jonathan VanAntwerpen, vai conceituar teoricamente a esfera pública como

Um espaço aberto e sem limites em que se poderiam expressar e ouvir todas as razões. Nela só se aceitariam os argumentos e as razões que poderiam obter o assentimento de todos os participantes. Desta forma, enquanto o Estado possui o monopólio da coerção, a esfera pública converteu-se em um espaço social em que toda força se transformava em coerção da deliberação racional: o que mais tarde Habermas definiria como a “‘força sem coerção’ do melhor argumento”. Ao mesmo tempo, na medida em que a esfera pública burguesa era um ideal que se realizou completamente, se converteu numa autocrítica incessante da sociedade moderna que simultaneamente evitava um maior escrutínio da esfera pública mesma. (MENDIETA & VANANTWERPEN, 2011, p. 12, tradução do autor).

A esfera pública ainda pode ser vista em contraposição à esfera privada em Hannah Arendt ou como espaço comum característico da sociedade burguesa em Charles Taylor. Para Arendt (1995), trata-se do “mundo comum [que] reúne-nos na

⁹⁸ HABERMAS, J. *Mudança Estrutural da Esfera Pública*, 2014, p. 386.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 419.

¹⁰⁰ Este encontro converteu-se no livro *The Power of Religion in the Public Sphere*. Tomamos aqui a versão espanhola *El poder de la religión en la esfera pública*, da Editorial Trotta, traduzida por José María Carabante e Rafael Serrano.

companhia uns dos outros e, contudo, evita que colidamos uns com os outros [...]. O que torna difícil suportar a sociedade de massas [...] é o fato de que o mundo entre elas perdeu a força de mantê-las juntas, de relacioná-las umas às outras e de separá-las” (ARENDDT, 1995, p. 62). Para Taylor (2014), a esfera pública é considerada como um conceito que vai além de uma característica da sociedade moderna, porque

Desempenha um papel crucial na auto justificação dessa sociedade como sociedade livre, autogovernada, isto é, uma sociedade em que (a) as pessoas formam livremente suas opiniões, tanto individualmente como em termos de uma ideia comum e (b) essas ideias comuns importam – elas de alguma maneira agem sobre o governo e o controlam. Justo por ter papel central, a esfera pública é objeto de preocupação e de crítica também nas sociedades liberais. (TAYLOR, 2014, p. 277).

Tendo ficado claro, para nós, o conceito de esfera pública, o que viria a ser a sociedade liberal, enquanto tal? Já que, para Taylor (2014), a esfera pública é uma das características fundamentais da sociedade liberal, sendo a sociedade liberal, como modelo de sociedade, se apresenta em suas formas características, tais como “o governo representativo, o regime de direito, o regime de direitos arraigados, a garantia de certas liberdades”, ou melhor, “aquela que tenta realizar, no maior grau possível, certos bens ou princípios de direito [...] como uma sociedade que tenta maximizar os bens da liberdade e do autogoverno coletivo em conformidade com direitos fundados na igualdade” (TAYLOR, 2000, p. 276).

Do ponto de vista da filosofia política, duas grandes correntes travam um embate, em relação à apresentação das suas propostas normativas: o liberalismo, com o neocontratualismo de John Rawls, e o comunitarismo, de Charles Taylor, Michael Sandel, Alasdair MacIntyre, entre outros. Por um lado, os comunitaristas elaboram os princípios da justiça a partir de um determinado contexto (costumes, tradições, historicidade de uma determinada cultura) de uma visão global da sociedade; criticam o liberalismo por contarem com pessoas ou indivíduos descontextualizados, e assim terem uma visão atomista da pessoa. Por outro lado, para os liberais, a fundamentação liberal-deontológica das normas deve ser fundada na prioridade dos direitos individuais ou dos procedimentos formais. A crítica que aqui é feita ao comunitarismo é a de que sua tese é, por demais, centrada no contexto, findando, em última instância, na anulação do indivíduo em prol da hegemonia do todo ou na dimensão global.

Grande debate tem ocorrido entre os próprios kantianos que defendem a primazia do justo sobre o bem: há uma divergência à fundamentação das normas em uma sociedade plural, na esfera pública de um Estado democrático de direito ou no Estado liberal, o que Juliano Cordeiro chamou de “briga na família dos justos”¹⁰¹. Enquanto Rawls defende um conceito de justiça que “possa conquistar o apoio de um consenso sobreposto de doutrinas religiosas, filosóficas e morais razoáveis em uma sociedade que seja regulada por tal concepção”¹⁰², Habermas, por outro lado, segundo Juliano Oliveira (20018, p. 155), parte, como o núcleo central da sua obra, da “reviravolta linguística e da centralidade da intersubjetividade na formação dos sujeitos”. Ocorrendo aí, em Rawls, segundo Oliveira, um desenraizamento do sujeito em relação à sua comunidade linguística, tradições e costumes.

Mesmo partindo desse “consenso sobreposto”, para John Rawls é preciso que ele seja articulado entre pessoas e comunidades consideradas “razoáveis”. Por isso que, em Rawls, a concepção de “comunidades religiosas” pode colidir com a de liberalismo político, como é perceptível em *O Liberalismo Político*, a ponto de o autor se vê na necessidade de problematizar, a partir de uma série de questões sobre a dificuldade – ou se não a impossibilidade – do crente conviver com um “regime democrático constitucional”, numa concepção política liberal, tal como o pensamento rawlsiano defende.

Como é possível aos que professam doutrinas religiosas, algumas delas baseadas na autoridade religiosa – a Igreja ou a Bíblia, por exemplo –, ao mesmo tempo acarar uma concepção política razoável que dê sustentação a um regime democrático constitucional razoável? É possível que essas doutrinas sejam compatíveis, pelas razões certas, em uma concepção política liberal? Para que essa compatibilidade seja alcançada, não é suficiente que essas doutrinas aceitem um governo democrático meramente como *modus vivendi*. Fazendo referência a cidadãos que professam doutrinas religiosas como cidadãos de fé, perguntamos: como é possível que estes sejam membros dedicados de uma sociedade democrática, que endossem os ideais e os valores políticos intrínsecos da sociedade, e não simplesmente aquiesçam ao equilíbrio das forças políticas e sociais? Para formular a pergunta de forma mais incisiva: como é possível – ou será possível que os fiéis, assim como os não religiosos (seculares), endossem um

¹⁰¹ OLIVEIRA, J. C. C. *Secularismo e religião na democracia deliberativa de Habermas*, p. 148. Oliveira contrapõe as duas propostas, a de Rawls e a de Habermas, a respeito do lugar e da razoabilidade das ideias abrangentes, entre elas a religião, na esfera pública. Oliveira atribui esse nome à discordância dos dois autores acima, pelo fato de todos dois encontrarem-se no campo teórico kantiano da “ética do justo” (p. 158).

¹⁰² RAWLS, J., *O liberalismo político*, p. 11.

regime constitucional, mesmo quando suas próprias doutrinas abrangentes podem não prosperar sob ele e, com efeito, podem mesmo declinar? (RAWLS, 2011, p. 544).

Como dizemos, o conceito de Habermas a respeito das ideias abrangentes, entre elas a religião, difere da ideia de Rawls em *O Liberalismo político*, original de 1993¹⁰³. Desde *Fé e Saber*, em 2001, Habermas já afirmava que, do ponto de vista liberal, só merecem o predicado de “razoáveis” aquelas comunidades religiosas que, “segundo seu próprio discernimento, renunciam à imposição violenta de suas verdades de fé, à pressão militante sobre as consciências de seus próprios membros, e tanto mais à manipulação para atentados suicidas”. (HABERMAS, 2013, p. 6).

Em *Pensamento Pós-Metafísico II*, de 2012, em espanhol *Mundo de la vida, política y religión*, Habermas demonstra preocupação com a religião na esfera pública de uma sociedade pós-secular, ou seja, da ética do trato entre cidadãos religiosos e seculares na esfera pública política. Esta preocupação o faz investigar, a partir da relação ciência e crença, o ângulo normativo da sua teoria política, a genealogia da razão na sua relação com a “consciência esclarecida pela teologia sob a modernidade”¹⁰⁴. A presença da religião – ou da teologia – na esfera pública sempre é uma presença em diálogo cognitivo com a ciência – ou a razão.

Ao referir-se ao “uso público da razão” de cidadãos seculares e religiosos, em *Entre naturalismo e Religião*, Habermas (2007) afirma que as “modernidades múltiplas” continuam a alimentarem-se da “mesma autoconsciência cultural das religiões mundiais”¹⁰⁵. Isto quer dizer que, apesar das posições reducionistas do cientificismo iluminista da modernidade, da negação de qualquer possibilidade de publicização do evento ou do fenômeno religioso, principalmente desde os chamados mestres da suspeita, Marx, Freud, Nietzsche, além de Feuerbach e Sartre, até os nossos dias, a própria modernidade nunca deixou de recorrer à religião, pelo

¹⁰³ Rawls, nesta obra afirma que reconhece a “impossibilidade prática de alcançar um acordo político razoável e praticável quando o que está em questão é o juízo sobre a veracidade de doutrinas abrangentes” (p. 75). Isso porque, como ele afirma, o liberalismo não põe em questão a veracidade de fé.

¹⁰⁴ HABERMAS, J. *Mundo de la vida, política y religión*, p. 195.

¹⁰⁵ Id. *Entre Naturalismo e Religião*, p. 130.

menos com uma reserva de conteúdo moral, justamente a preencher um déficit moral da própria modernidade.

Assim, Habermas (2013) defende a presença (ou a insistência) da religião em uma sociedade pós-secular, ou seja, em uma sociedade que não mais se deixa guiar pelos parâmetros e pelas verdades metafísicas e religiosas, mas que é capaz de sobreviver em um ambiente cada vez mais secularizado. Essa defesa ocorre por conta do legado moral de solidariedade que a religião tem a contribuir com a esfera pública da modernidade.

A teoria da religião de Habermas, primeiramente, é entendida, como já vimos, sob a ótica da evolução ou desenvolvimento de Max Weber, Piaget e Kohlberg através de um processo de aprendizagem entre crentes e não crentes. A religião ocupa, assim, na sociedade civil, o lugar que a modernidade, ou o cientificismo iluminista, deixou de lado.

A questão que se coloca é: como se dá essa presença – que, de certa forma, é até necessária, por isso não supérflua ou indispensável, mas em ambiente cada vez mais secularizado. O papel da religião põe-se diante de uma sociedade que se propõe a substituir a autoridade religiosa quanto à interpretação teórica do mundo em que vivemos por diversas interpretações da modernidade ou de múltiplas cosmovisões. Acontece que Habermas (2013, p. 5) faz o diagnóstico de que esse modelo de substituição de autoridade, próprio da modernidade, arruinou-se no desamparo em que nos encontramos.

Se Habermas constata e defende a presença da religião como indispensável na sociedade pós-secular sob o arcabouço jurídico de um Estado liberal, como se posicionam os religiosos em uma sociedade que não mais é regida pelos fundamentos da revelação? Do outro lado, cabe perguntar como se posicionaram os sujeitos seculares, ou não crentes, diante da presença e da participação dos crentes em um “ambiente cada vez mais secularizado”.

Essa é a questão que vamos colocar a partir de agora: os limites, os avanços e os conflitos da relação entre crentes de diversas fés e não crentes. Mais do que uma fronteira entre esses atores do cenário da esfera pública política, devemos, mais à frente, ter diante de nós o diálogo entre crentes e não crentes, e nesse diálogo, necessariamente de função cognitiva, examinar de que forma esses elementos

convivem. Esse exame deve ser a partir da categoria da “tolerância”. Mas como esse conceito remete ao início da modernidade, veremos, de lá para cá, as suas diversas acepções.

Esse diálogo deve ser pautado pela batuta da tolerância. Mas isso não diz muito, dada a genealogia e o histórico de concepções que este termo vai ganhando no pensamento político e na filosofia prática, desde um entendimento dele como uma concessão dada por um poder hegemônico até a percepção dele como uma prática de respeito mútuo entre as partes envolvidas em uma esfera pública.

3.2.

Os limites da tolerância no diálogo entre crentes e não crentes

Entendendo-se, como vimos, que a religião na esfera pública de um Estado liberal não deve ser desprezada em uma atitude laicista, e nem supervalorizada em uma atitude fundamentalista¹⁰⁶, cabe a ela conviver num ambiente cada vez mais secularizado, por isso de tolerância. Desde a *Carta sobre a tolerância*, de John Locke, de 1689, até a declaração dos direitos humanos da ONU de 1948, passando pelas constituições dos Estados modernos, temos um longo caminho a percorrer no que diz respeito ao conceito do termo tolerância.

Entre o laicismo proveniente da Revolução Francesa e o fundamentalismo advindo de uma concepção dogmática de uma única visão de mundo cada vez mais presente, crescem e amadurecem, até os dias de hoje, alguns conceitos recentes de tolerância.

Habermas (2012) afasta a possibilidade do entendimento do conceito arrogante de tolerância como concessão de uma parte em relação à outra, recorrendo aos conceitos trabalhados por Rainer Forst (2009).

Rainer Forst (apud Habermas 2007) rejeita o conceito de tolerância de Montesquieu, como sinônimo de um gesto de alguém que atura, aguenta o outro, o diferente, vindo do século XVIII, a partir do qual

¹⁰⁶ Embora o fundamentalismo recorra a valores a imposição de uma cosmovisão única a toda sociedade Habermas (2001) afirma que essa atitude é característica da modernidade. Embora ele cite explicitamente o caso do islamismo, percebe-se a presença deste fenômeno nas três grandes religiões monoteístas da humanidade.

tão logo as leis de um país conseguem ajustar-se à admissão de várias religiões. Elas têm de [...] se aturarem mutuamente [...]. Por isso, é aconselhável que as leis estabeleçam a seguinte exigência: que essas diferentes religiões não apenas deixem o Estado em paz, mas que mantenham a paz entre si, além disso. (FORST apud HABERMAS, 2007, p. 280).

Em *Os limites da tolerância* (2009), Forst delimita até onde deve ir a tolerância, apoiado já no calvinista francês do século XVII, Pierre Bayle, segundo o qual “uma religião que coage a consciência não tem o direito de ser tolerada”, não há nada mais abominável que fazer conversões pela força; ele prova que esse condicional da ausência da coação, como condição para o reconhecimento diante dos demais em uma sociedade civil, encontra amparo no discurso *Fé e saber* de Habermas (2013), proferido em 2001, onde, para ele,

merecem o predicado de ‘razoáveis’ as comunidades religiosas que, segundo seu próprio discernimento renunciam à imposição violenta de suas verdades de fé, à pressão militante sobre as consciências de seus próprios membros, e tanto mais à manipulação para atentados suicidas. (Habermas, 2013, p. 6).

A exigência que se coloca de aceitabilidade das comunidades religiosas na sociedade civil, de Bayle a Forst, passando por Habermas, é o critério da razoabilidade dessas comunidades. E este será o critério da tolerância. Assim, podemos ver as concepções expostas por Rainer Forst a respeito da tolerância.

O primeiro conceito de tolerância exposto por Forst é o de tolerância como concessão; a tolerância é aí entendida como permissão de um poder hegemônico para uma minoria, de alguém, ou um grupo que se encontra em uma situação de poder decisório para outro que, muitas vezes, é aliado desse poder.

Para Forst (2009), nesta concepção de tolerância como “permissão”, a tolerância é uma relação

entre uma autoridade ou uma maioria e uma minoria dissidente, “diferente”. Tolerância significa, então, que a autoridade (ou maioria) concede uma permissão qualificada aos membros da minoria para viverem de acordo com suas crenças, na condição de que a minoria aceite a posição dominante da autoridade (ou da maioria). Contando que a expressão de suas diferenças permaneça dentro de limites, isto é, um assunto “privado”, e contando que não reivindicuem status público e político iguais, eles podem ser tolerados, tanto em termos pragmáticos, como de princípio – em termos pragmáticos, porque essa forma de tolerância é considerada a menos custosa de todas as alternativas possíveis e não perturba a paz civil e a ordem conforme o grupo dominante define [...]; e em termos de princípio,

porque se considera moralmente errado [...] forçar as pessoas a abandonarem certas crenças ou práticas arraigadas. (FORST, 2009).

Essa concepção, que veio do Edito de Nantes de 1598, segundo Forst, transparece uma visão de dependência de quem é tolerado em relação com quem tolera. A minoria se obriga a aceitar uma posição subalterna, uma posição de inferioridade. É por isso que Forst, citando Goethe¹⁰⁷, para quem tolerar significa acreditar, como estimar ou coexistir, afirma que essa concepção de tolerância chega a significar um verdadeiro “insulto”, um insulto a quem está na posição de ser tolerado.

A outra concepção, exposta e defendida por Forst, é a concepção de tolerância como respeito mútuo. Há aqui uma implícita noção de simetria entre as partes, apesar do reconhecimento das diferenças entre elas. Por isso, elas, embora possam ter “visões incompatíveis”, as partes diferentes respeitam-se e reconhecem o valor que cada uma tem diante da outra e diante da esfera pública.

Elas, estando diante uma da outra em situação de simetria, são capazes de se respeitarem quanto ao modo de vida e quanto a legitimidade desse modo de vida e das práticas culturais de cada uma, assim, elas podem se deixar

ser guiadas por normas que todos possam igualmente aceitar e que não favoreçam uma “comunidade ética” específica, por assim dizer. A base para isso é o respeito moral pelos outros na condição de cidadãos iguais e a capacidade de traçar os dois limites mencionados acima, com relação ao campo daqueles valores e práticas afirmados em sua totalidade (ou sua maior parte), o campo das crenças e práticas julgadas eticamente erradas, mas ainda assim toleradas por não poder julgá-las moralmente erradas em um sentido mais objetivo e, finalmente, o campo do que não pode ser tolerado sob aquela base moral. (FORST, 2009).

Essa última concepção de tolerância, a partir de um reconhecimento intersubjetivo de respeito mútuo, abre caminho para o conceito de liberdade religiosa próprio do modelo normativo do liberalismo¹⁰⁸, isto é, como um direito fundamental de todos os seres humanos. Habermas, a partir daí, tendo em vista que

¹⁰⁷ Habermas (2007) afirma duas concepções fundamentais de tolerância em J. W. von Goeth. Em primeiro lugar, a rejeição da concepção de tolerância como “benevolência desdenhosa” e, em segundo lugar, que o limite da tolerância, para ele, encontra-se em todo ato de intransigência.

¹⁰⁸ Se para Habermas (2015), embora, por um lado, o liberalismo preencha o critério ético de um individualismo, a partir do qual qualquer pessoa tenha o direito de organizar a sua vida [...] em conformidade com as suas próprias preferências e convicções, por outro lado, ele satisfaz “o critério moral de um universalismo igualitário” (p. 185).

a tolerância religiosa é precursora das demais liberdades, reconhece o papel da religião na esfera pública pela sua capacidade de intervir nessa esfera sem, no entanto, impor a sua visão de mundo.

Como a religião, a partir dos crentes, daqueles que moldam a sua vida a partir dos valores, princípios e dogmas religiosos, pode atuar na esfera pública sem, no entanto, impor esses valores e princípios particulares para a dimensão universal da esfera pública?

Encontramos a resposta a essa questão na necessária tradução semântica do jogo de linguagem religioso que os crentes precisam fazer diante do palco da esfera pública. Por outro lado, os não crentes são desafiados a não se portarem diante dos religiosos como uma realidade arcaica e pré-moderna. E, por fim, fica a indagação se só cabe aos crentes o ônus de traduzirem a sua linguagem. Questões que iremos enfrentar a partir de agora.

3.3.

A necessária tradução semântica da linguagem religiosa para uma linguagem secular universal

Vimos que, desde a elaboração de uma ética do discurso, em que a comunidade de comunicação deve ser entendida como uma comunidade hermenêutica, uma comunidade de interpretação, na busca do entendimento, J. Habermas (2007, 2013, 2015), Ch. Taylor (2013), J. Rawls (2000, 2011) e M. Oliveira (2000, 2013) admitem que o conteúdo semântico da linguagem religiosa não cabe em ambiente cada vez mais secularizado e em uma sociedade permeada pela tecnologia e pelo produtivismo. Por isso, a necessidade de tradução desse conteúdo particular para uma linguagem universal.

Mesmo que o direito moderno possa fundamentar-se em tradições religiosas, ou pelo menos nelas encontrar as suas raízes¹⁰⁹, o jogo de linguagem religioso há muito foi profanado, ou como Habermas prefere, a partir da teoria da

¹⁰⁹ De forma semelhante, Max Weber (2004) chama esse processo de “fundamentos religiosos de uma ascese intramundana” (p. 87-139) ou, no dizer de Habermas (2015), de uma “transcendência de dentro” (p. 191-231). Isso quer dizer que a própria racionalização secular que a modernidade impôs aos indivíduos nas relações sociais paradoxalmente tem suas raízes, os seus fundamentos, em bases religiosas, o que não deixa de exigir desses mesmos cidadãos, o uso de uma linguagem neutra, secular e universal.

racionalização de Max Weber foi “linguisticado”¹¹⁰. Na modernidade, dado que o discurso religioso, com seus dogmas e verdades reveladas, não mais pauta as relações entre os diversos atores da esfera política, cabe aos crentes traduzirem o seu discurso religioso, que é particular, para a dimensão universal do Estado democrático de direito, que é característico da modernidade.

Habermas (2013), já no discurso *Fé e saber*, pronunciado há vinte anos, chama a atenção que expressões como “imagem e semelhança de Deus da criatura humana” devem ser traduzidas para uma “linguagem secular do direito constitucional” (p. 15). A intenção é a da procura de argumentos que possam ser aceitos universalmente. Trata-se da assim chamada tradução cooperativa de conteúdos religiosos, o que segundo Luiz Bernardo Leite Araújo (2013), remete a uma “ética da cidadania”, que aponta para enfoques epistêmicos entre os diversos atores da esfera pública dispostos a engajarem-se em um processo de aprendizagem complementar.

Habermas (2007) dá o exemplo de que forma possa ser a tradução de uma terminologia fechada, circunscrita às religiões, para uma linguagem universal. Para ele, a doutrina do homem como semelhante a Deus deve ser traduzida pelo irrenunciável princípio moderno da dignidade indistinta de todos os homens. É um princípio que remonta aos direitos humanos advogados pelo liberalismo moderno e, ao mesmo tempo, ultrapassa os limites de qualquer comunidade religiosa. É uma tradução salvadora dos conteúdos semânticos da religião, em vista de “poupar as fontes culturais que alimentam a consciência de normas e solidariedade de cidadãos que reflete-se na fala sobre a sociedade pós-secular”¹¹¹ (HABERMAS, 2007, p. 126).

¹¹⁰ Para Habermas (2012), a verbalização do sagrado, na sociedade moderna, ocorre quando as funções integradoras de um determinado grupo social são transferidas das práticas rituais para o agir comunicativo. A autoridade sagrada é deslocada para um acordo normativo “garantido pela racionalidade do agir comunicativo” (p.141). Aqui fala-se de desprendimento de “amarras sagradas”. Como vemos, encontra-se presente na obra habermasiana um tripé de temas que se imbricam mutuamente para que se possa entendê-la: racionalidade – modernidade – secularização. Esse tripé encontra-se assentado no pensamento pós-metafísico, que se constitui, enquanto tal, como falível, porque já renunciou a “afirmações ontológicas sobre a constituição do ente em sua totalidade” (ENR, p.159).

¹¹¹ A necessidade de tradução cooperativa dos conteúdos religiosos se impõe pelo fato da religião, numa sociedade pós-secular, encontrar-se em um “ambiente cada vez mais secularizante” (HABERMAS, 2013, p. 5).

Para Habermas, a chamada “helenização do cristianismo” somada à metafísica grega fez a filosofia apropriar-se de conteúdos especificamente cristãos, tais como “responsabilidade, autonomia e justificação; história, recordação e recomeço; inovação e retorno; emancipação e completude; renúncia, incorporação, internalização, individualidade e comunidade” (2007, p. 161).

Daí, que o processo de tradutibilidade, por parte dos crentes, de sua linguagem particular para uma linguagem universal, é, ao mesmo tempo, um processo de aprendizagem por parte dos não crentes dos conteúdos acima referidos herdados da religião para todos os atores da esfera pública. Da apropriação daqueles conteúdos da linguagem religiosa, podemos afirmar que estão colocadas as bases de uma filosofia moral kantiana. Isso porque Kant delinea sua filosofia da religião a partir da moralidade, isto quer dizer, a partir dos valores e do compromisso do homem com o puro dever de cumprimento com esses valores e as normas que deles derivam.

Habermas (2015) afirma que, se por um lado, a teologia toca na filosofia, por outro, a filosofia não pode aceitar ou concordar com verdades reveladas, principalmente se se fizer relação com o pensamento pós-metafísico. Então retorna-se à questão de como a religião convive com o pensamento pós-metafísico. Pois o pensamento pós-metafísico exige uma transformação ou modernização da linguagem religiosa. É assim que Habermas entra em diálogo, no capítulo *Objeções e sugestões filosófico-teológicas* da obra *Mundo da vida, política y religión*, com teólogos ou filósofos da religião como: Wilhelm Lütterfelds, Hans Julius Schneider, Klaus Müller, Johann Baptist Metz, Joseph Ratzinger, Walter Raberger, Magnus Striet e Johann Reikerstorfer.

Lütterfelds e Schneider movem a sua teoria da religião a partir da filosofia da religião de Kant e da teoria dos jogos de linguagem do Wittgenstein tardio. Lütterfelds (apud Habermas, 2015, p. 173) afirma, em sua concepção de mundo da vida, que “nos movemos sempre no terreno da crença de um universo semântico fechado”. Para ele, a fé racional, no sentido da filosofia da religião kantiana, coloca-se como um jogo linguístico, tal como Wittgenstein defende em *Investigações Filosóficas*, no seu sentido pragmático, além da lógica e da semântica, a partir do esvaziamento do sentido ontológico, com a fundamentação de todo conhecimento

em uma fé pragmática. Já Schneider defende que a compreensão da religiosidade se dá pela compreensão dos jogos linguísticos religiosos. A sua intenção é a tradução dos jogos de linguagem religiosos.

Com Müller, Habermas concorda com o seu hegelianismo que coloca a religião no rumo de um mundo moderno, o que justifica a sua persistência enquanto tal. Ao mesmo tempo, Habermas (2015) nos chama a atenção que essa sua concordância com Müller não está relacionada necessariamente a sua mudança de perspectiva em relação à presença da religião na esfera pública, pois ele afirma que

[...] este novo acento tem pouco a ver com a mudança da minha apreciação pessoal, mas sim com uma apreciação cética da modernidade [...]. Os potenciais intelectuais e as dinâmicas sociais que uma modernidade que se tornou global pode oferecer a partir de si mesma. (HABERMAS, 2015, p. 182, tradução do autor).

Metz vê na visão modernizante da religião de Müller o que Habermas chama de uma “razão irmanada com a fé” (HABERMAS, 2015, p. 182). O chamado “fim da metafísica” na modernidade, principalmente a partir de Kant, torna-se problemática para a fundamentação do cristianismo em J. Ratzinger, ao mesmo tempo que, para Metz, com a sua teologia de fundamentação política, aproxima-se muito mais de um pensamento pós-metafísico. No debate interno do cristianismo, Habermas e Metz concordam que, ainda desde sua origem, o cristianismo passou por um processo de helenização somado com a metafísica grega.

A proposta de W. Raberger é a de uma teologia pensada nos moldes do pensamento pós-metafísico. Habermas, em consonância com Adorno (apud Habermas 2015, p.183), afirma a necessidade de transformação do conteúdo teológico. Daí, que este autor entende que, na filosofia prática de Kant, não interesse entrar em confronto com a religião. Para Habermas, a proposta de “redução pós-metafísica da esperança escatológica” da teologia de Raberger caminha no mesmo rumo da “linguistificação do sagrado” na *Teoria do Agir Comunicativo*¹¹² e da expressão “Transcendência a partir de dentro” de *Textos e Contextos*¹¹³.

¹¹² A linguistificação do sagrado é apresentada desde a *Teoria do Agir Comunicativo* até esta última obra diante do que a filosofia pode abordar, como o momento em que o sagrado é desmitificado com a luz da racionalidade comunicativa.

¹¹³ Aqui Habermas (2015), como já tinha feito em *Pensamento pós-metafísico* (1988), reconhece, no primeiro momento de sua obra, inspirado por Max Weber, que tinha sido precipitado e apressado, ao restringir a fé ao âmbito privado de cada indivíduo.

Habermas dialoga com a problemática da teodiceia e a liberdade da teologia de M. Striet. A Habermas interessa, dessa teologia, as temáticas do reconhecimento recíproco e da autonomia radical diante de Deus, para o projeto de uma filosofia da religião que supere premissas totalizantes e de verdades dogmáticas, e que dê conta de um mundo desencantado e desmitificado. Por isso, Habermas (2015, p. 189) está convencido que a teologia de Striet “combina bem com o pensamento pós-metafísico pois ambos [a ciência e a crença] partilham a premissa de que os processos de autocompreensão culturais e sociais tem que desenvolver-se conforme o princípio *etsi deus non daretur* [embora Deus não fosse]”¹¹⁴.

Como vimos, o processo de tradutibilidade, como processo de aprendizagem entre crentes e não crentes, ocorre no preparo do campo que Habermas faz da filosofia da religião de Kant, após a crítica que este faz à metafísica. É por isso que esse processo ocorre numa sociedade que possa merecer a qualidade de “pós-secular”, porque a linguagem meramente religiosa ou teológica não mais corresponde a uma sociedade que, não mais normatizada pela metafísica e pelos dogmas religiosos, deve ser capaz de adequar-se a uma realidade plural, de multivisões, sob um Estado liberal.

Essas sociedades, como veremos, poderão receber essa denominação se conseguirem conviver com a persistência da religião numa realidade cada vez mais secularizante, ao mesmo tempo em que crentes e não crentes tenham as condições necessárias ao diálogo, sem que os seculares não entendam os crentes como um resquício arcaico pré-moderno.

3.4.

A polêmica em torno do conceito de “sociedade pós-secular”

Are we living in a post-secular world? That question has surged onto the academic agenda, marked by the increasing scholarly use of the notion of the “post-secular”. From the writings of Jürgen Habermas on the role of religion in public life to a host of more theoretical reflections on religion in contemporary society, the idea of the post-secular has acquired increasing currency in contemporary academic discussions.¹¹⁵

GROSKI et al., 2012.

¹¹⁴ Tradução do autor.

¹¹⁵ Nós estamos vivendo em um mundo pós-secular? A questão surgiu na agenda acadêmica, marcada pelo crescente uso acadêmico da noção de “pós-secular”.

Assim, Philip S. Gorski, David Kyuman Kim, John Torpey e Jonathan VanAntwerpen iniciam o primeiro capítulo do seu livro sobre a questão pós-secular. Essa temática é abordada sob duas linhas; em primeiro lugar, as relações entre Estado e religião no mundo contemporâneo e, em segundo lugar, o entendimento que tem hoje os cientistas sociais, os filósofos, os historiadores e demais estudiosos que estão de alguma forma prestando atenção à importância da religião na contemporaneidade (GROSKI et al., 2012).

Isso se deve, como os autores acima enfatizam, ao fato do termo “pós-secular”, emprestado da sociologia, ter, ultimamente, ganho uma grande receptividade no meio filosófico, especialmente na filosofia que tem por objeto o papel da religião na esfera pública das sociedades modernas. A questão é se se trata de uma “revanche do sagrado”, do ponto de vista sociológico, ou de uma “retranscendentalização” do pensamento moderno, visto assim a partir da Filosofia.

O termo “pós-secular” é um novo significante nesse espectro acima citado que pretende desdobrar a ideia de pós-moderno. É como se a “condição pós-moderna” estivesse se abrindo perante os sociólogos da religião, como a condição intelectual propícia ao abandono da secularização – uma hipótese pessimista para os religiosos, mas, ao mesmo tempo, de franca autoafirmação (BERGER, 1997).

O termo “pós-secular”, que hoje se insere dentro de um elenco de tantos outros “pós”, com os quais ele se alinha (o pós-moderno, o pós-industrial, o pós-materialista, o pós-comunista, o pós-história, etc.)¹¹⁶, foi usado pela primeira vez na Itália, em 1990. Seu autor, Filippo Barbano, no prefácio que escreveu ao livro de Luigi Berzano, *Differenziazione e religione negli anni 80*¹¹⁷ (BARBANO, 1990), identifica, na pós-modernidade, o momento ideal para a reformulação de teorias sociológicas da religião, uma vez que elas seriam majoritariamente devedoras ao doutrinarismo da teoria weberiana da secularização e do desencantamento. O propósito destes últimos trinta anos é o de se elaborar uma sociologia que reconheça

¹¹⁶ Segundo Luiz Bernardo Leite Araújo, aqui, o termo pós-secular” não significa uma alternativa ao horizonte pós-metafísico da modernidade, o qual permanece “secular” a despeito daquele “pós”, nem também, por outro lado, corresponde a “uma alteração crítica do autoentendimento secularista de sociedades que se tornaram conscientes da persistência da religião, da sua relevante contribuição para a vida política, da necessidade de eliminar sobrecargas mentais e psicológicas desmensuradas para os cidadãos crentes, e ainda do imperativo de acomodação das vozes religiosas na esfera pública democrática” (HABERMAS, Jürgen. Introdução. In: *Fé e Saber*, p. XVIII).

¹¹⁷ “Diferenciação e religião nos anos 80” (tradução do autor). Obra não traduzida para o português.

o papel da religião na esfera pública da modernidade pós-secular¹¹⁸. Esse propósito se dá, como vemos em José Casanova, como uma revisão da hipótese dominante durante muito tempo, de que entre a modernização progressiva da sociedade e a capacidade de sobrevivência das comunidades religiosas faça com que exista aí “um jogo de soma zero”.

A expressão “pós-secular”, para Habermas, não é predicado genealógico, mas um “predicado sociológico”, isto quer dizer que é a “descrição sociológica de um giro tendencial da consciência nas sociedades amplamente ou ‘desclericalizadas’ que, entretanto, se tem orientado pela resistência das comunidades religiosas, tanto na esfera nacional como no cenário da política internacional”¹¹⁹, em que a modernização secular e as diversas comunidades religiosas sobrevivem.

Segundo Habermas, a expressão insere-se em “sociedades modernas” que seguem existindo grupos religiosos e as diferentes tradições religiosas sendo relevantes ainda que as sociedades mesmas estejam sob um governo liberal de um Estado de direito democrático.

Hoje, momento em que, empiricamente, Habermas constata que a modernidade “faz água”, ou seja, estamos fatidicamente em “uma modernidade que saiu dos trilhos”, como já afirmamos no primeiro capítulo; a religião volta à tona, revigorada. E, junto dela, emerge, em certos ambientes de sociólogos, a demanda de uma nova sociologia da religião. Que ela seja menos preconceituosa com o seu objeto, posto que a crítica radical da religião seria própria de uma modernidade laicista e não laica.

Max Weber, em sua sociologia, constatou um retraimento da religião proporcional ao avanço da modernização e da racionalização capitalista. No final do século XX, como vimos, nesse aspecto, há na sociologia da religião que sente que deve romper com o pensamento weberiano, pela necessidade de ancorar o conceito de “sociedade pós-secular” numa sociologia da religião que superasse o

¹¹⁸ Essa afirmação de Habermas é diante da constatação empírica de que “cresceu no mundo a importância das religiões no contexto político” (ENR, p. 131). Em um momento em que a modernidade não mais tem condições de dar a resposta que o “cientificismo cru” não soube dar, a de uma “modernização que está começando a sair dos trilhos” (ENR, p. 237).

¹¹⁹ J. HABERMAS (*Mundo de la vida, política e religión*, p. 109). Tradução do autor.

paradigma de uma imbricação quase que necessária e natural, do avanço da racionalidade capitalista com o declínio gradual da religião. Foi se fazendo elaborar uma sociologia da religião, pós-weberiana, que ligava estreitamente o desencantamento do mundo com a secularização e a modernização numa sociedade secularizada.

Para Habermas (2007), a religião, na sociedade pós-secular, é obrigada a se afirmar em um ambiente cada vez mais dominado por elementos seculares e ao mesmo tempo que tem que tratar e conviver com persistência da religião. Assim é que Habermas lança seu olhar sobre essa categoria tipicamente sociológica e afirma que “essa expressão foi cunhada com intuito de prestar às comunidades religiosas reconhecimento público pela constituição funcional relevante prestada no contexto da reprodução de enfoques e de motivos desejados” (HABERMAS, 2007, p. 126).

Habermas reafirma que na consciência pública de uma sociedade pós-secular que gera consequências no trato político entre cidadãos crentes e não crentes é que se impõe a ideia da “modernização da consciência pública” (HABERMAS 2007, p. 126)¹²⁰.

Em entrevista a Eduardo Mendieta¹²¹, a respeito da possibilidade de uma sociedade mundial pós-secular, Habermas afirma, como está colocado no início desse item, é um predicado sociológico. A expressão pós-secular significa uma mudança de consciência na sociedade, uma autocompreensão circunscrita ao chamado primeiro mundo, a Europa ocidental, ao Canadá e Austrália¹²², uma descrição, uma tal realidade empírica, a partir da perspectiva do expectador, sociedade que está no processo de secularização das suas instituições e do seu arcabouço jurídico e pela “desclericalização e novas práticas de espiritualidade” (HABERMAS, 2009, p. 64).

¹²⁰ É aqui que se coloca, para Habermas, o processo de aprendizagem mútuo no diálogo entre crentes e não crentes ou “processo de aprendizagem completa”, como afirma Oliveira (In: MAIA, A. G. B.; OLIVEIRA, G. P. 2015, p. 291) “o Estado constitucional moderno, respeitando o secularismo das instituições, deve zelar pela convivência pacífica entre as diversas doutrinas religiosas, reconhecendo, ao mesmo tempo, a importância de um processo de aprendizagem complementar entre secularismo e religião”. Essa relação entre religiosos e não religiosos será abordada no próximo capítulo.

¹²¹ MENDIETA, E.; VANANTWERPEN (Eds.). *El poder de la religión en la esfera pública*. Editorial Trotta, Madrid, 2011, p. 127-145); HABERMAS, J. *Mundo de la vida, política y religión*. Editorial Trotta, 2015, p. 89-107).

¹²² HABERMAS, J. Ay, *Europa!*, p. 64.

Vê-se que Habermas parte de um diagnóstico do mundo vivido desencantado, onde as religiões convivem com uma deflação do pensamento mítico e metafísico. Esse diagnóstico, para Luiz Bernardo, acarreta “transformações sensíveis na teoria da modernidade”¹²³ de Habermas. Ao mesmo tempo, esse autor nos chama a atenção que a categoria “pós-secular”, de constatação empírica do real, não é, como pode parecer, uma alternativa ao “horizonte pós-metafísico da modernidade”¹²⁴, mas um autoentendimento secularista da sociedade que tem a consciência de que a religião tem um papel relevante na esfera pública política.

Assim, é que, para o próprio Habermas, a sociedade pós-secular é aquela que se ajusta à “sobrevivência de comunidades religiosas em um ambiente cada vez mais secularizante” (HABERMAS, 2013, p. 6). No seu projeto de uma modernidade ainda inconclusa, Habermas encaixa o conceito de sociedade pós-secular como uma sociedade autoesclarecida¹²⁵, e que continua, na própria religião, a tarefa da ilustração de desmitologizar a esfera do religioso.

Entendendo a sociedade pós-secular como uma sociedade de convivência harmônica entre as várias fés com aqueles que não creem em nenhuma delas, estando essa sociedade sob um Estado liberal alicerçado em uma constituição que não mais é regida por valores metafísicos e religiosos, porque se coloca em um ambiente cada vez secularizado, podemos pensar como se posta a religião nessa situação pós-metafísica e secular, características da virada linguística pragmática do século XX.

Dizer que o pensamento pós-metafísico perpassa toda a obra de Habermas é dizer que não se pode mais pensar a metafísica – no sentido do dever de se pensar a totalidade do mundo, como um pensamento conclusivo – depois do paradigma da consciência de Kant até o esforço de destruir a metafísica de Nietzsche e Heidegger. Por isso, coube a Habermas destinar à filosofia a missão de “guardadora de lugar e intérprete” das ciências¹²⁶.

¹²³ ARAÚJO, L. B. L. In: Apresentação à edição brasileira de *Fé e Saber*, p. XIVXV.

¹²⁴ *Ibid.*, p. XVIII.

¹²⁵ HABERMAS, J. *Fé e saber*, p. 23.

¹²⁶ *Id.*. *Consciência moral e agir comunicativo*, p. 18.

4

Uma filosofia pós-metafísica da religião a partir de Kant em Habermas

O pensamento pós-metafísico delinea toda a obra de Habermas, da moral, na teoria do agir comunicativo, ao direito e à política deliberativa. O que significou, na obra recente, dar uma ênfase necessária ao papel da religião na esfera pública e – mais do que isso – travar diálogos na modernidade atual com teólogos, filósofos da religião e sociólogos da religião? Alguns comentadores denominam como “virada pós-secular”, uma retomada do tema da religião em sua obra, do final do século XX aos dias de hoje. Essa retomada teria sido a partir do pensamento pós-metafísico, característico de uma modernidade secular, onde o Estado não é mais pautado por paradigmas religiosos e metafísicos, mas, ao mesmo tempo, a religião tem um papel moral fundamental, onde essa mesma modernidade “saiu dos trilhos”.

O que Luiz Bernardo Araújo¹²⁷ tem denominado de virada pós-secular tem sido a presença, primeiramente de forma sociológica na TAC e recentemente com o recurso da filosofia da religião kantiana, e em debates com filósofos e teólogos, da temática da religião na obra de Habermas. No entanto, há aqueles que dizem que, de certa forma, o tema da religião sempre esteve na obra desse pensador, como vemos desde a sua obra de doutorado *O absoluto e a história. Da ambiguidade no pensamento de Schelling*, em 1954.

Isso significa que, segundo Araújo (1996), o tema da religião não é novo na obra de Jürgen Habermas. O que acontece é uma mudança, ou uma virada, de perspectiva da forma como a temática é abordada nas duas últimas décadas.

Em um primeiro momento, a visão apresentada da religião é a de que ela cumpre um papel na sociedade, um papel funcional, como uma instituição entre outras da sociedade.

¹²⁷ Apesar deste autor, em sua obra *Religião e Modernidade em Habermas*, em 1996, constatar que a “verbalização (ou linguistificação) do sagrado”, defendida na TAC, se dá na sociedade a partir do ponto de vista weberiano da teoria do desencantamento do mundo, em que a religião ainda é vista como um resquício de uma sociedade arcaica, não teria muito o que dizer para a complexidade das sociedades modernas. Posição esta que será questionada a partir da elaboração do conceito sociológico de “sociedade pós-secular”, como veremos mais adiante.

Assim, neste último capítulo, “Deus” irá ser tratado como possibilidade de objeto da filosofia, a partir de Puntel e de Oliveira. A perspectiva dele é a de tratar Deus na visão da filosofia sistemática, ou seja, como ser absolutamente necessário e que engloba em si todos os entes, como Ser primordial.

Mais adiante, a religião é vista como um depósito de uma herança ética e de valores morais no mundo ocidental, devendo assim contribuir na esfera pública de uma sociedade pluralista, a partir do momento que se compromete na tradução semântica desse conteúdo.

O que vem à tona em *Pensamento pós-metafísico II*, de 2012, tendo em vista o diálogo com filósofos e teólogos, é a temática da religião, abordada a partir do seu papel entre a filosofia e teologia em uma sociedade pós-secular. Nessa obra, a partir da filosofia da religião de Kant, Habermas retoma a questão da religião meramente sob o ponto de vista moral, refutando argumentos ou provas cartesianas, de contingência, físico-teológica, ontoteológica ou outras, para levar em conta o argumento moral e puro dever de Kant.

A possibilidade de uma filosofia da religião em Habermas só pode ser pensada a partir da reconstrução que esse autor faz da filosofia da religião em Kant. A filosofia prática kantiana não pode ser pensada sem a sua posição em relação à metafísica nas suas obras críticas, principalmente na *Crítica da Razão Pura*. Na razão prática e o julgamento do agir humano é que se pode colocar a questão da metafísica. São os princípios de moralidade que determinam se o sujeito moral é digno da felicidade.

Entre o naturalismo cru de Quine e a metafísica ou a religião, Habermas propõe um naturalismo moderado ou mitigado. Habermas faz uma dura crítica às formas de dogmatismo expressas no fundamentalismo religioso como no cientificismo típico do iluminismo. Porque, para ele, se por um lado, o cientificismo pode nos levar a um naturalismo radical, por outro, a metafísica e a religião, enquanto cristianismo helenizado, não poucas vezes, nos têm levado ao dogmatismo e coação de consciências.

Há um olhar bem próprio de Habermas sobre a filosofia prática kantiana, especificamente sobre a filosofia da religião. Da crítica à metafísica, seguindo a trilha deixada por Kant, sem afastar-se do pensamento pós-metafísico, e tendo

pautado sua filosofia pelo agnosticismo e metodologicamente pelo ateísmo, Habermas pode ser denominado como filósofo da religião. Isso só pode ser defendido, como aqui se faz, se se poder tomar como argumento somente o argumento moral, da exigência da felicidade, pelo cumprimento do puro dever moral. E é isso que, em última instância, Habermas coloca nos diálogos travados principalmente nas suas últimas obras.

4.1.

É possível a filosofia pensar “Deus”? Pode “Deus” ser objeto da filosofia?

A partir do entendimento de que a religião não deve ser, ou já não é mais, circunscrita ao ambiente privado, ao sujeito ou ao local de culto, nos últimos anos fala-se em “retorno de Deus”¹²⁸, de um retorno da religião e também da filosofia da religião. Há pouco tempo, a questão de Deus, para Capelle-Dumont¹²⁹, parecia eliminada, marginalizada; hoje, ela se mostra filosoficamente de uma forma minimalista ou maximalista. A sociologia da religião, a partir do que Peter Berger¹³⁰ defende, principalmente em *Rumor de anjos*, como retorno do sagrado, é uma ressacralização ou uma dessecularização. Para Manfredo Oliveira¹³¹, “a questão de Deus é hoje novamente posta e tratada com surpreendente intensidade” (p. 366). Após essa constatação, Oliveira questiona sobre o que filosoficamente se pergunta quando se indaga sobre Deus. Para ele, essa questão só faz sentido ser levantada dentro de uma concepção abrangente da realidade ou do ser, enquanto tal (p. 370).

Dado que, factualmente, a “questão de Deus” não parece mais estranha à filosofia contemporânea. Para se pensar uma filosofia da religião há de se pensar o lugar de Deus na filosofia ou como pode Deus ser objeto da filosofia. A grande

¹²⁸ Para CAPELLE-DUMONT (2015), a questão de Deus voltou à “cena internacional” nos debates teóricos, práticos, metafísicos e políticos, passando a ser uma questão universal e concreta, dando-se o “retorno do recalcado”, embora, para outros autores, como Derrida (2007), o que se chama apressadamente de “retorno do religioso” não é um simples retorno, porque sua “mundialidade e suas figuras permanecem originais e sem precedentes”. Daí, se possa concluir que “Deus” tenha retornado, simplesmente por nunca ter deixado de estar presente, de uma forma ou de outra, na esfera pública.

¹²⁹ CAPELLE-DUMONT, 2015, p. 460.

¹³⁰ Ver BERGER, P. *Um rumor de anjo e Dossel sagrado*, enquanto obras que este sociólogo da religião, além de traçar paradigmas da sociologia da religião, descreve empiricamente o chamado “retorno do sagrado”.

¹³¹ Ver OLIVEIRA, M. A. Se, Como e com que pressupostos chega a filosofia ao tema: “Deus”. A proposta da metafísica primordial. *Revista de Filosofia Síntese*, v. 42, n. 134. p. 475-501.

questão que aqui se coloca é se se pode construir uma filosofia tematizando “Deus”, sabendo que, no dizer de Oliveira (2015), a inteligibilidade deste conteúdo não provém do repertório da filosofia e sim da “tradição semântica da religião” (p. 368). A crença no suprassensível e a vivência dessa crença é o que nos importa como um dado e que além da revelação interior no espírito também haja revelação para fora do indivíduo, isto é, a revelação exterior do divino.

Entendemos, desde Aristóteles, a filosofia como uma “teologia primeira”¹³², a busca das realidades últimas, do que possa ultrapassar toda imediaticidade. Assim, embora a Filosofia da Religião, enquanto disciplina filosófica, seja recente, a realidade transcendente denominada como “deuses”, deus, ou a divindade, está presente na história da filosofia, desde Tales. No poema sobre a Natureza, Tales afirma que toda realidade está repleta da presença de deuses¹³³, e de Anaximandro ao estabelecer o *απειρον* como o que tudo inclui e que tudo governa¹³⁴, até o advento do cristianismo com Paulo de Tarso, ao afirmar que toda a natureza geme dores de parto para a manifestação de Deus na história (cf. Rm 8: 22).

A palavra “Deus”, como afirma Manfredo Oliveira (2015), pode ser pensada como “esfera divina”, e se se puder considerar o termo na medida em que ele, superando o mito, tece uma crítica às “concepções do divino herdadas do mito e das tradições religiosas”, então, a filosofia surge como “purificação” das formas mitológicas e pré-filosóficas. A partir daí, constrói-se, na filosofia, a história da questão de Deus na metafísica e da tensão entre filosofia e teologia.

Mas a preocupação de Aristóteles, em *Metafísica*, era com a ciência que tem como objeto o ser, enquanto ser ou o ente enquanto determinação do Ser. Em Puntel, no artigo *A Filosofia e a questão de Deus* (2005), que tem como objetivo “reformular radicalmente a questão de Deus” (p. 365), o acesso a Deus, pela filosofia sistemática, se dá a partir de uma teoria sistemática do Ser (cf. p. 367).

¹³² Embora saibamos que a elaboração deste termo, enquanto tal, seja, na verdade, de Platão. Para Manfredo Oliveira (2019), na concepção de ser em Aristóteles não é clara a relação entre a “metafísica do ente enquanto ente (a filosofia primeira) e a teologia”.

¹³³ “Tales [de Mileto] disse que o princípio do universo é a água e que o mundo é dotado de alma e repleto de divindades” (Diogênes Laértios 2008, p. 19), que são mais antigas que tudo que existe, porque não são geradas (cf. BARNES, 1997, p.79).

¹³⁴ Cf. Para Jaeger (1995, p. 200), parece ter sido a própria expressão de filósofo jônico, que posteriormente será contestada por Aristóteles.

Puntel defende essa reformulação do acesso a Deus, por considerar que a tradição medieval e escolástica utilizou vias¹³⁵ inadequadas para se chegar a Deus.

Assim, para Puntel (2015, p. 370) as cinco vias aristotélico-tomistas são consideradas “completamente insatisfatórias e inadequadas”, bem como a metafísica cristã como um todo, isso dado o erro metodológico tomista que conclui ao final de cada via a expressão “[...] *quam omnes Deum nominant*” (*Suma Teológica*, vol. I, parte I, questão 2, artigo 3), onde a existência de Deus se torna uma afirmação necessária e suficiente por si mesma, assim sendo, torna-se inquestionável.

Como já percebemos, temos, em Puntel, a defesa de um acesso não metafísico a Deus, pelo menos no que se refere à metafísica cristã. Ele constata uma insuficiência dos argumentos aristotélico-tomistas para sustentar as formas de acesso a Deus.

Para ele, a teoria do Ser, como tal, é a elaboração das “características imanentes fundamentais ou dos momentos estruturais do Ser como tal, como expressividade universal, inteligibilidade universal, bondade (*bonitas*) universal, beleza universal” (PUNTEL, 2015, p. 384).

Em Puntel, a teoria do Ser, no seu todo, em uma filosofia sistemático-estrutural, é uma relação entre Ser e ente ou entes. Através da dimensão absolutamente universal do Ser é que a teoria do Ser passa a ser uma teoria sobre Deus. São dimensões universais do Ser, tanto a necessidade como a contingência, do Ser enquanto tal, no seu todo, que são incorporadas ao conceito “Deus”.

Para se chegar do Ser a uma formulação de um conceito de Deus, na filosofia sistemático-estrutural, o raciocínio se dá a partir da possibilidade ou não da contingência absoluta de tudo o que há, quer dizer, de todos os entes. Ora, se tudo pode ser contingente, o nada absoluto é possível, mas como sabemos que o nada absoluto não é possível, logo tudo não é contingente¹³⁶. Nesse caso, entre a

¹³⁵ A releitura cristã que Tomás de Aquino, segundo Puntel, faz das cinco vias aristotélicas desemboca, da mesma forma que aquela, numa ausência de uma concepção abrangente do Ser como tal, e no seu todo, necessitando que ele seja “pensado como Ser plenamente explicitado” (PUNTEL 2015, p. 370).

¹³⁶ Aqui, Puntel serve-se da construção lógica do *modus tollens* (modo que nega ou negação da consequência) na qual o que se deduz negativamente não negar o enunciado anterior (PUNTEL 2015, p. 386).

contingência e a necessidade não pode haver um terceiro elemento, daí que se deve aceitar a dimensão necessária do Ser. Essas duas dimensões são grandezas do Ser: a da absoluta necessidade e a da contingência. Da relação entre essas duas dimensões, “dependem totalmente da dimensão absolutamente necessária do Ser deve ser concebida como ‘Ser espiritual’, ser dotado de ‘inteligência, vontade e liberdade’” (PUNTEL, 2015, p. 388).

Puntel (2011) nos chama a atenção na introdução da sua obra *Ser e Deus*, que dificilmente exista hoje uma questão “que seja tantas vezes colocada, tão diversamente formulada, tão radicalmente mal-entendida e tão assiduamente respondida de modo inadequado quanto à assim chamada “questão de Deus” (PUNTEL, 2011, p. 27).

A filosofia sistemático-estrutural explicita “a dimensão absolutamente necessária do Ser como Ser espiritual e pessoal e criador absolutamente necessário” (PUNTEL 2005, p. 391). Pensado assim o Ser, é que se introduz o conceito “Deus” na exposição filosófica. A partir de cinco importantes problemas, a filosofia sistemático-estrutural chega ao tema “Deus” ou a teoria sobre Deus, a saber: a questão de Leibniz a Heidegger: Por que há absolutamente entes e não antes nada? Ou a partir da filosofia sistemático-estrutural: Por que há absolutamente Ser e não antes o nada absoluto?; em segundo lugar, como deve o Ser, que engloba todos os entes contingentes, se relacionar com eles?; em terceiro lugar, coloca-se o problema da transcendência em relação à questão de Deus no “sentido de uma nova teologia (filosófica) analítica e/ou de uma filosofia da religião” (PUNTEL, 2005, p. 393) ou de uma ontoteologia; por isso o lugar a partir de onde Deus não pode ser pensado, na filosofia sistemático-estrutural, como um ente, mas o próprio Ser plenamente explicitado; o quarto problema colocado, tanto para a teologia filosófica (de tendência cristã) como a filosofia da religião (de tendência analítica), é o dos atributos de Deus, isto é, a perfeição total, a onisciência, a onipotência, a infinidade, a imutabilidade e a liberdade. A questão é: como enfrentar teoricamente esse conjunto de atributos sem cair no antropomorfismo que Puntel chamou de “super-sujeito”, por isso aqui se requer uma correção, “uma correção fundamental e radical” (PUNTEL, 2005, p. 393); enfim, o quinto problema é o da relação da filosofia e da teologia no que se refere principalmente ao tema do “Deus que se revela”.

E, assim, a filosofia sistemático-estrutural de Lorenz Puntel – com adesão de Manfredo Oliveira – chega ao tema “Deus” a partir do Ser, isto é, como o Ser em sua total plenitude, o Ser plenamente explicitado. Puntel refuta o caminho da metafísica cristã medieval para se chegar a Deus. Para ele, quando a filosofia faz a pergunta sobre Deus está perguntando sobre o todo da realidade, sobre a totalidade do Ser, a dimensão última, a dimensão do Ser como tal. Para ele, é neste ponto que a questão de Deus se torna também uma questão filosófica.

Para Manfredo (2005, p. 478), estão presentes em Habermas, na contemporaneidade, alguns teólogos católicos e protestantes que pretendem, diante da secularização das nossas sociedades e da pluralidade de visões, afastar Deus do pensamento metafísico. Isto quer dizer uma resposta teológica e da filosofia da religião ao ambiente pós-metafísico em que nos encontramos. Manfredo Oliveira relaciona, entre outros, pensadores pós-metafísicos, cita os teólogos vinculados à teologia política, como Wolfhart Pannenberg e Karl Barth, e filósofos que tiveram no cerne do seu pensamento o niilismo, como Nietzsche até o pensamento *debole* de Gianni Vattimo, passando pelo pós-estruturalismo de Foucault, Derrida, Deleuze e Guattari e Bourdieu.

Dessa forma, Habermas prepara o terreno do pensamento pós-metafísico, para nele, assentar as bases da sua leitura da filosofia da religião kantiana, que se dará a partir da moralidade e do cumprimento do puro dever. A partir da próxima secção, esta pesquisa deve enfrentar de frente a questão da possibilidade de uma filosofia da religião em Habermas.

Com o retorno da religião ou da temática de Deus no seio da filosofia e no pensamento pós-metafísico de Habermas, este trabalho segue questionando se, na teoria da religião desse autor, podemos encontrar uma filosofia da religião, dado que não encontramos, entre outras questões, uma solução para o problema da teodiceia, proposto desde os eleatas até os neotomistas contemporâneos.

4.2. Uma filosofia da religião diante da crítica da metafísica em Kant

Habermas (2015) afirma que Kant, por meio da sua “dialética transcendental”, teria sido o primeiro pensador “pós-metafísico”, com a deflação das afirmações essencialistas sobre a natureza como um todo. Isso significa que já teria havido, em Kant, principalmente a partir de sua primeira *Crítica*, uma deflação das afirmações essencialistas próprias da metafísica em relação à natureza, ao mundo e história. Para Habermas, isso se dá, em Kant, primeiramente como consequência da “revolução nominalista” da alta Idade Média, mas como um primeiro pensamento moderno e característica da virada antropocêntrica, efetuada por ele denominada como “revolução copernicana”.

Cabe aqui, enfim, a questão do porquê e onde Jürgen Habermas mostra o seu interesse pelo tema da religião. O autor segue a trilha de Hegel, Kierkegaard e principalmente de Kant, que a seu ver são “pensadores pós-metafísicos, porém não pós-cristãos”¹³⁷. Por isso, Habermas assemelha-se a esses autores ao caracterizar, em toda obra, o seu pensamento como pós-metafísico, mas se distingue deles ao se posicionar como agnóstico, e, ao mesmo tempo, entende que deve reconhecer as contribuições dos cidadãos religiosos, que, por sua vez, se veem na obrigação de traduzir essas contribuições para uma linguagem universal¹³⁸.

O que se coloca aqui é que, diante de respostas que a modernidade não soube dar aos cidadãos¹³⁹, é que a religião, na forma em que Habermas apropria-se da filosofia prática de Kant, tem as condições necessárias para suprir esse déficit. E a concepção de religião que Habermas apropria-se de Kant é a religião reelaborada nos limites da razão, isso quer dizer, a partir da elaboração moral que uma comunidade ética é capaz de fazer da vontade do Ser supremo.

Se a metafísica, que tem como objeto próprio de investigação, como diz Kant, na *Crítica da Razão Pura*, as ideias de Deus, liberdade e imortalidade, nessa mesma obra, “acordado” do sono dogmático, Kant rejeita, na sua filosofia teórica,

¹³⁷ HABERMAS, J. *Entre Naturalismo e Religião*, p.161.

¹³⁸ Cf. HABERMAS, J. *Entre Naturalismo e Religião*, p. 162.

¹³⁹ Habermas (2007, p. 116) afirma que a secularização que a sociedade foi submetida na modernidade “descarrilhou”, saiu dos trilhos, acarretando um déficit de solidariedade na esfera pública como também “uma razão derrotista”.

isto é, do ponto de vista epistemológico, vê a sua possibilidade na filosofia prática. Daí é que vão surgir as suas obras, na filosofia prática, a investigação a respeito da razão prática e de seus princípios morais. Em seguida, Kant caminha, neste campo da moral, para a investigação da religião, enquanto doutrina filosófica que pretende colocar-se diante de questões tais como a tensão entre os princípios da bondade e da maldade.

A filosofia da religião de Kant está desenhada principalmente nas obras *A religião nos limites da simples razão*, de 1793, que propõe que os mandamentos divinos sejam reduzidos ao campo da moralidade de uma comunidade ética, e, posteriormente, as *Lições sobre a doutrina filosófica da religião*, em 1817, que foram resultados de ajuntamentos de anotações de cursos de teologia natural, permeada, segundo Cunha (Apud Kant, 2019, p. 7), de chamadas de atenção a respeito dos perigos do misticismo e do panteísmo na filosofia.

A questão dos grandes temas da metafísica já definidos, em Kant, desde a *Crítica da Razão Pura*, como o mundo, a liberdade, a imortalidade e Deus, são deslocados do campo da razão teórica para o plano da razão prática. E nesse último, especificamente o campo da moralidade, em Kant, é que se pode encontrar a religião. Segundo Morão (2008), o que Kant faz, em sua filosofia da religião, é reduzir a religião à moral, ao expor de modo simbólico

os princípios da religião cristã, a propor a distinção entre fé histórica (fé eclesial, que é desvalorizada) e a fé da razão (fé religiosa), a encarar as verdades como simples auxiliares da religião, enquanto sentimento moral. Trata-se de uma religião sem culto, puro “serviço de corações”, em que tudo o que é histórico e sobrenatural se circunscreve à medida do homem e se subordina sua realização moral. (MORÃO, 2008, p. 10).

Nessa redução da religião ao campo da moralidade, vai importar para Kant que a religião possa apresentar-se diante do “mal radical”, que mora na natureza humana, como o princípio bom, através de uma comunidade ética. Se há uma propensão para o mal, um mal radical na natureza humana, a religião cumpre o papel de restabelecer o bem. E o estabelecimento do princípio do bem é plena perfeição moral, que consiste na felicidade, chamada na antiguidade de *eudaimonia* e no medievo de beatitude, como vontade do Ser supremo, para o qual a religião

denomina de Deus, como ser absolutamente necessário¹⁴⁰, ou o absolutamente outro. Por isso, Kant (2008, p. 67) pode afirmar que elevar-nos à condição de filhos de Deus significa elevar-nos ao “ideal de perfeição moral” na sua pureza, como “um dever humano universal”. Essa ideia kantiana de perfeição moral é o que vem a ser, em uma linguagem religiosa, a “humanidade agradável a Deus”¹⁴¹.

Na terceira parte de *A religião nos limites da simples razão*, Kant articula duas categorias distintas e, ao mesmo tempo, inseparáveis: uma categoria moral e uma teológica, a comunidade ética do princípio do bem, ou seja, da imposição do princípio do bem sobre o princípio do mal na natureza humana e a implementação do Reino de Deus na Terra pela comunidade eclesial ou o povo de Deus, como comunidade ética.

A comunidade ética kantiana, sob um estado civil de direito, representa o que, no contratualismo, opõe-se ao estado bélico hobbesiano¹⁴². E essa oposição manifesta-se na possibilidade da ereção de uma sociedade guiada por leis da virtude, ou seja, no estabelecimento de uma comunidade ética. É o caminho apontado para saída do estado de amoralidade e a ausência de justiça do estado de natureza ético. Nesse estado, o homem, moralmente bem-intencionado na sua luta por “libertar-se da servidão sob a servidão do pecado afim de viver para a justiça” (p. 99), é permanentemente assediado por assaltos do princípio do mal. Kant procura ir além dos demais contratualistas, distinguindo, no estado civil, um estado civil de direito em oposição ao estado de natureza jurídico e um estado civil ético em oposição ao estado de natureza ético. O estado de natureza ético é um estado de liberdade, onde os cidadãos do Estado não devem se sentir coagidos, por que, em última instância, esse sujeito obedece a si próprio pelos deveres de virtude, do qual, no seu íntimo, é o legislador. Kant (2008) chega a afirmar que a passagem do

¹⁴⁰ No item 4.1., vimos como a filosofia sistemático-estrutural, de Lorenz Puntel e Manfredo Oliveira, a partir de uma filosofia como teoria da totalidade, pode chegar ao tema “Deus” como Ser primordial, ser em plenitude, portanto, dentro de um referencial metafísico. Não é o que ocorre com Kant, que limita o conhecimento de Deus ao espectro da moral, de onde provém a felicidade humana.

¹⁴¹ Como vimos, Habermas apropria-se da moralização do fenômeno religioso ao reivindicar a tradução da linguagem particular da religião para a linguagem universal da esfera pública.

¹⁴² Embora, no *Leviatan*, principalmente no capítulo XIII da primeira parte, Hobbes deixa claro que o estado de natureza, de guerra de todos contra todos, é uma situação amoral, pois onde não há lei, não há justiça; portanto há uma situação de amoralidade. O que Kant (2008) faz aqui é caracterizar o estado civil como “estado de natureza ético” (p. 103).

homem natural para o estado de natureza ético é um “dever de índole peculiar” de todos os homens com o gênero humano.

Por fim, a implantação do Reino de Deus na Terra, para Kant, é o estabelecimento de uma comunidade ética, porque o Povo de Deus, responsável por essa propagação tem como dever organizar-se de forma jurídica. O triunfo do princípio do bem, colocado, anteriormente, como a passagem do estado de natureza jurídico para o estado civil jurídico, ou mesmo a saída do estado de natureza ético para o estado civil ético, representa a fundação do Reino de Deus na Terra, ou estabelecimento de uma comunidade ética. E essa ereção do Reino se dá pela Igreja. Kant (2008) afirma que a comunidade eclesial pode ser distinguida de duas formas: a Igreja visível e a Igreja invisível. A Igreja invisível é a ideia da união de todos os homens retos sob o governo divino moral, enquanto a Igreja visível é a união de todos os homens que concordam com aquele ideal. Assim, para Kant (2008),

A verdadeira Igreja (visível) é aquela que representa o reino moral de Deus na Terra, tanto quanto isso pode acontecer através dos homens. Os requisitos, por conseguinte, as notas características, da verdadeira Igreja são as seguintes: 1. A universalidade [...]; 2. A característica (qualidade) de tal Igreja; i. e., a pureza [...]; 3. A relação sob o princípio da liberdade [...]; 4. A modalidade de tal Igreja é a imutabilidade quanto à sua constituição. (KANT, 2008, p. 107).

O Reino de Deus, como reino da virtude, a ser implantado pela Igreja é um reino moral, porque o povo de Deus, enquanto Igreja visível que se espalha no ideal da Igreja invisível, é uma comunidade ética. Assim, a preocupação de Kant, com sua filosofia da religião, é, antes de mais nada, propor um olhar sobre a religião do ponto de vista da moral, além de propor uma teodiceia que remonta a Leibniz e aos escolásticos, desde a obra *De Libero Arbítrio*, de Agostinho, em que se pergunta sobre a origem do mal físico e moral. Tanto nas *Lições* como em *A Religião nos limites da simples razão*, Kant, quanto ao problema da teodiceia, elabora três objeções à origem do mal: a primeira contra a santidade de Deus, a segunda contra a bondade de Deus e a terceira contra a justiça de Deus.

Vimos que, embora Kant elabore uma teodiceia e até uma teologia moral, mas trata-se aqui de uma teologia moral que, pela moral, procura afastar-se da metafísica – até porque Habermas considera Kant o primeiro pensador pós-metafísico da modernidade. Por isso, daí o porquê Habermas se serve de Kant para

fundamentar sua filosofia da religião, ainda que agnóstica. Isso fica claro quando, segundo Cunha (2018, p. 47), as respostas que Kant procura para os conflitos da razão, desde a desconstrução das pretensões ontoteológicas da razão, não mais encontrará na ontologia, mas por meio da ética.

Assim, na trilha do pensamento kantiano pós-metafísico, Habermas procura posicionar-se, do ponto de vista epistêmico, entre o dogmatismo da metafísica e da religião e o dogmatismo do naturalismo duro ou fisicalismo, como veremos a partir do próximo item.

4.3.

Habermas entre o naturalismo e a metafísica, a proposta do naturalismo mitigado

O naturalismo, enquanto método das ciências, especialmente das ciências empíricas, a ser aplicado à filosofia e até como redução da concepção de homem a uma visão neurobiológica, advinda do darwinismo, é rejeitado pelo projeto habermasiano. Habermas não pode aceitar o naturalismo duro de W. O. Quine¹⁴³, onde afirma-se que os juízos analíticos kantianos nada dizem da realidade, são pseudo-proposições. E que daí decorre uma visão determinista do mundo ou entregue às causalidades das leis da natureza. Essa visão filosófica, no dizer de Adorno (Apud Habermas, 2007, p. 217), do homem como um “bocado de natureza”, é quando se coloca diante da antinomia provocada pela tensão entre liberdade e determinismo.

O naturalismo desenvolve-se, principalmente em Quine, na metafísica, na epistemologia e na semântica. Do ponto de vista da metodologia, Quine aceita o método da ciência para a filosofia, por meio do monismo metodológico, o que significa afirmar que, para Ritchie (2012, p. 138), em Quine, os métodos da filosofia não diferem dos métodos da ciência¹⁴⁴. Aqui são colocadas duas fontes em que está fundamentada esse seu empirismo: a tentativa de encontrar uma verdade epistêmica

¹⁴³ Segundo Juliano Oliveira (2018, p. 93), a proposta habermasiana de um “naturalismo fraco” ou mitigado tem como base um conceito essencialmente impreciso. Tanto quanto Quine, Habermas toma como ponto de partida o pressuposto de um mundo natural.

¹⁴⁴ O problema que se coloca aqui, segundo este autor, é que poderíamos chegar à conclusão de que não teríamos um método científico, como tal. Para ele, tanto estudiosos da Bíblia como teóricos literários aceitariam “regras indutivas fracas”.

no campo dos fenômenos, e a segunda seria a do realismo do cientista das ciências naturais.

O naturalismo não poucas vezes incorre no cientificismo, próprio do iluminismo da modernidade. E o cientificismo, para Habermas, no sentido contrário, não deixa de ser uma outra forma de dogmatismo, oposto ao dogmatismo religioso e metafísico. O naturalismo, para Habermas, chega a ultrapassar as fronteiras da cientificidade desembocando no cientificismo, ao provocar controvérsias acerca das questões básicas da filosofia. Se o pensamento pós-metafísico, como deflação do extraordinário e renúncia a afirmações ontológicas, perpassa toda a obra de Habermas, por outro lado, é evitado o naturalismo duro, como caminho para o determinismo.

Para Habermas (207, p. 159), o cientificismo nos induz a “borrar a fronteira entre o conhecimento teórico das ciências da natureza e a imagem de mundo produzida de forma sintética”¹⁴⁵. A rejeição ao naturalismo duro se dá, do ponto epistemológico, pela desvalorização de todas as formas de frases declarativas. Ao mesmo tempo, é intenção da teoria pragmatista da verdade, em Habermas, o que R. Rorty (apud HABERMAS, 2007, p. 186) denomina como “uma destranscendentalização das pressuposições do conhecimento”.

Ao afastar-se do naturalismo duro, Habermas aproxima-se de autores como Kant, Hegel e Kierkegaard, que são pensadores pós-metafísicos, porém não pós-religiosos, nem muito menos pós-cristãos, tal como, ultimamente, G. Vattimo procura definir-se. Sem filiar-se a um pensamento teísta, Habermas, como agnóstico, entende que seria irracional deixar de reconhecer o conteúdo cognitivo como o que as religiões deixam de herança, inclusive, para um pensamento pós-metafísico, que deve colocar-se diante da religião em uma atitude de aprendizagem pelos conteúdos cognitivos, ao mesmo tempo que sabe fazer a distinção entre as certezas de fé e as pretensões de validade da religião, que podem ser contestáveis no debate da esfera pública.

¹⁴⁵ Para Manfredo Oliveira (2019, p. 252), a proposta do pragmatismo de Habermas não enfrenta o desafio contemporâneo de McDowell, que tem as suas raízes na filosofia medieval, que foi o de ultrapassar a separação epistemológica entre pensar (o sujeito) e ser (a totalidade do real).

Habermas entende que não seja papel da filosofia fazer apologia de uma fé religiosa. Por isso, ele distingue filosofia da religião de filosofia religiosa, que geralmente recorre a uma apologia de uma determinada fé, como uma apologia da fé elaborada com meios filosóficos. Entre o determinismo biológico do naturalismo e a metafísica e ontologia entendidas como pensamento que abarca a totalidade do Ser ou a religião com suas verdades incontestáveis, questionando a consistência da fundamentação da interpretação e determinação, Habermas (2007) toma uma posição.

Eu defendo um naturalismo “mitigado” (brando), não-cientificista. Nesta perspectiva, é “real” tudo aquilo, que pode ser representado em proposições verdadeiras. A realidade, todavia, não se esgota na totalidade das asserções limitadas regionalmente e que contam de acordo com standards atuais, como asserções verdadeiras das ciências experimentais. (HABERMAS, 2007, p. 171).

Trata-se de uma forte posição antirreducionista, tanto em relação à objetividade das ciências empíricas quanto à metafísica. Essa posição já se apoiava na revisão feita na obra *Verdade e Justificação* (2004) em relação à Teoria do Agir Comunicativo, como também diante do naturalismo de Quine e, por outro lado, do idealismo de M. Heidegger. Percebe-se uma oposição à redução da compreensão do ser humano à sua descrição biológica. Esse reducionismo naturalista limita, por demais, as fronteiras da liberdade humana, a uma liberdade condicionada.

A proposta é de evitar qualquer dualismo epistêmico entre a vontade livre autônoma do ser racional, como caracterização do sujeito moral, em Kant, e o determinismo natural de Darwin. Habermas foge da possibilidade que existam dois mundos ontologicamente distintos, um material e outro espiritual. Ocorre que o argumento do realismo das ciências experimentais (uma teoria do conhecimento evolucionista) é forte quando utilizado para referir-se à relação dos sentidos, às sensações do ambiente externo ao corpo humano.

Habermas (2007, p. 193) chega, ao analisar, rejeitando, o naturalismo, em *Entre o Naturalismo e Religião*, a respeito da liberdade e do determinismo, a estrutura neurobiológica dos outros símios, da nossa mesma família de primatas, como os chimpanzés. Uma questão fundamental em termos de distinção entre as duas espécies é a capacidade humana de interagir com os objetos ao seu redor pela “intersubjetividade de compreensão”. Ele defende que essa compreensão se dê pelo

espírito subjetivo, que é o cérebro, e o espírito objetivo, que é o “saber coletivo armazenado simbolicamente”. Também é feito o recurso ao da neurobiologia combinada com a cultura e da socialização da capacidade de conhecimento do ser humano.

A crítica ao cientificismo, próprio da modernidade em uma recusa ao reducionismo do naturalismo, que restringe o ser humano a um conjunto de implicações e conexões neurobiológicas. Por isso, para Habermas (2007), o programa ou a tentativa de reduzir o ser humano a “um bocado de natureza” fracassa porque

Na perspectiva de um observador, também lança mão de recursos hermenêuticos, já que só pode ser decidida num foro argumentativo. Isso porque são experiências estruturadas de modo conceitual e podem, no decorrer da aquisição do saber, assumir o papel de uma instância de controle, porém à proporção que contam com os argumentos e podem ser defendidas perante segundas pessoas. (HABERMAS, 2007, p. 232).

Ora, isso quer dizer que o naturalismo, para Habermas, não pode sustentar-se filosoficamente, tudo o que diga respeito ao mundo natural ou “objetivo” é elevado ao mundo dos conceitos; não há como pensar imediatamente os fatos sem a mediação dos conceitos. Um não pode ser dispensado do outro, ou melhor, são momentos do mesmo processo de conhecimento, “construção e descoberta, conceito e intuição, interpretação e experiência”.

Na sua obra de 1999, *Verdade e justificação*, onde Habermas (2004, p. 31) opõe o conceito de correção intersubjetivamente construída por uma comunidade de comunicação, como validade deontológica, ao conceito de verdade, como enunciados descritivos, a tese defendida é a de uma conciliação entre Kant e Darwin. A proposta é a de ficar entre um “naturalismo estrito” de Quine e, por outro lado, o “idealismo da história do Ser” de Heidegger.

Se por um lado, o naturalismo duro de Quine representa o cientificismo, que configura-se em um dogmatismo da modernidade, tendo rejeitado, inclusive, a hipótese kantiana de juízos sintéticos *a priori*, por outro, está a concepção da história do Ser, de Heidegger, que chega a realizar a virada linguística.

A opção de Habermas (2004, p. 35) em relação a um modelo de representação do conhecimento é, prioritariamente, pela pragmática em detrimento da semântica e da lógica. Daí é que,

Quando se parte desse conceito pragmático de conhecimento, surge um naturalismo que deixa intacta a diferença entre mundo e intramundo – não obstante a destranscendentalização. Essa concepção apoia-se numa única suposição metateórica: a de nossos processos de aprendizado – possíveis na moldura das formas de vida socioculturais – de certo modo apenas dão continuidade aos “processos de aprendizado evolucionários” prévios, os quais, por seu turno produziram as estruturas de nossas formas de vida. (HABERMAS, 2004, p. 35).

Isso quer dizer do quanto importa, para o naturalismo fraco, a relação corpo e espírito, a ideia da evolução das espécies, entre outros. O naturalismo fraco, segundo Habermas (2004, p. 37), pretende reunir, num processo de aprendizagem, as perspectivas da natureza e da cultura, que sempre estiveram separadas. Entendendo o lugar da filosofia, e da filosofia da religião, a partir de Kant, tendo uma perspectiva pós-metafísica e falibilista, é possível pleitear uma filosofia da religião agnóstica.

4.4.

O específico da abordagem kantiana na temática religiosa por Habermas

Há um interesse específico do Habermas tardio pela religião. Há o interesse de se pensar a filosofia da religião a partir dos limites deixados por Kant, de se pensar uma fé racional, uma filosofia da religião que, como veremos, não seja uma filosofia religiosa. É por isso que Habermas (2008, p. 239) pode afirmar que o seu interesse pela filosofia da religião de Kant

toma como orientação a seguinte questão: é possível apropriarmo-nos da herança semântica de tradições religiosas sem borrar os limites que separam os universos da fé e do saber? Em caso afirmativo, como isso é possível? Kant lembra [...] ‘a deficiência teórica da pura fé da razão, que esta não nega’ [...] E nesse sentido, pelo ângulo da própria fé da razão, a revelação é dita como uma doutrina da fé, contingente e não essencial, porém, mesmo assim, não supérflua ou desnecessária. A pergunta que se coloca agora é: que razões as tradições religiosas podem aduzir e em que sentido elas podem exigir por parte de uma filosofia da religião agnóstica [...] um tratamento que as considere não-supérfluas?

Diante do que Habermas produziu, principalmente nas duas últimas décadas a respeito da religião e do seu papel na esfera pública, o que vem à mente do leitor é a questão sobre o tipo de leitura que o autor faz desse fenômeno. Ao mesmo tempo em que, na obra *Pensamento pós-metafísico II*, dialoga com mais de uma dezena de teólogos, filósofos e sociólogos da religião, ele quer nos deixar claro que a temática ainda lhe é estranha. Como pode-se ver aqui, para Habermas, fica patente que Kant abre caminho para uma “filosofia da religião agnóstica”, pelo que ele chama de “apropriação racional dos conteúdos religiosos”.

Esse seu posicionamento torna-se evidente quando da abertura do simpósio sobre *Ciência e Crença*, em que Habermas faz questão de se distinguir dos demais participantes do evento.

Sinto-me um pouco como um bicho raro quando me fazem presentes os interesses que podem haver atraído os assistentes a esta reunião sobre o tema da religião. A maioria das pessoas deste círculo se apoiam, ademais da sua atividade acadêmica, em experiências religiosas e estão em vantagem na familiaridade permanente com a prática de uma comunidade cristã. (HABERMAS, 2015, p. 158)¹⁴⁶.

Tal a especificidade do interesse de Habermas pela filosofia da religião, que importa aqui dizer, em primeiro lugar, o que não lhe interessa na filosofia da religião, para posteriormente anunciar o que interessa na filosofia da religião, e principalmente na filosofia da religião kantiana.

Sendo assim, o que motiva Habermas (2015) a interessar-se pela filosofia da religião não é exatamente pela filosofia da religião ou pelo que a entendemos como tal, ou seja, por querer chegar a um conceito filosófico a respeito da experiência e do discurso religioso, nem muito menos ele teria – como ele mesmo afirma – uma “intenção apologética de produzir uma continuidade fundamentada entre convicções básicas da doutrina cristã e os discursos filosóficos contemporâneos”¹⁴⁷. Não há como encontrar em Habermas uma defesa de provas ontológicas, teleológicas ou cosmológicas da existência de Deus, como já não

¹⁴⁶ Tradução do autor de *Mundo de la vida, política y religión* (2015).

¹⁴⁷ Tradução do autor de *Mundo de la vida, política y religión* (2015, p. 158), no simpósio sobre ciência e crença, oportunidade em que Habermas dialoga com vários autores, entre eles o teólogo Christian Danz (1962 –), o filósofo e teólogo Rudolf Langthaler (1953 –), e a professora de filosofia e feminista Herta Nagl-Docekal (1944 –), que participaram do simpósio Ciência e Crença, oportunidade em que defendeu uma fé racional ou religião racional ou ainda da apropriação racional e moral dos conteúdos religiosos e a teoria do bem supremo em Kant.

encontramos nas Antinomias da Razão Pura da *Crítica da Razão Pura* de Kant. Se a filosofia da religião kantiana já surge do espírito do iluminismo, nela, então, encontramos a recusa das provas acima mencionadas e a defesa da prova moral, de um Deus legislador da moralidade da comunidade ética.

Assim, a defesa que Habermas faz da sua teoria da religião é de que tanto a fé como o saber pertencem à genealogia do pensamento pós-metafísico, estão na história da razão. Esse ponto de vista remonta a origem da religião e, posteriormente, da filosofia, como superação do mito, enquanto explicação do real em sua totalidade. Esse é o ponto de vista de Derrida (2004), ao afirmar que a religião e a razão têm a mesma fonte, e assim elas se desenvolvem juntas, a partir de um recurso comum, que é “a garantia testemunhal de todo performativo a respeito da performatividade da tecnociência”¹⁴⁸. Derrida defende que religião e o saber possuem a mesma raiz, do evento da luz, seja a luz da razão ou a luz da fé. O filósofo da desconstrução propõe que não continuemos a opor, segundo ele, de forma ingênua, “a razão à religião, a modernidade tecnocientífica à religião”¹⁴⁹. A defesa que ele faz é a de que, na genealogia de cada um, não há o que, essencialmente, distinguir a razão da religião ou da fé.

A questão que se coloca é: em torno de que está o interesse de Habermas pela filosofia da religião, especialmente a filosofia da religião kantiana, onde se pode encontrar a sua motivação para interessar-se por essa questão. Habermas (2015) deixa claro que o importante para ele é não chegar a conceitos religiosos; assim, o seu interesse não é necessariamente chegar

[...] a um conceito filosófico adequado a experiência e ao discurso religioso. Tão pouco me guia a intenção apologética de produzir uma continuidade fundamentada entre convicções básicas da doutrina cristã e dos discursos filosóficos contemporâneos. Por outro lado, tenho concessões a tais argumentações, como herança da ciência e da crença. Tanto a fé como o saber pertencem a genealogia do pensamento pós-metafísico, quer dizer a história da razão. (HABERMAS, 2015, p. 210).

Se não há a intenção apologética de produzir um discurso que fundamente o cristianismo ou qualquer que seja a crença, deve-se ter claro, aqui, o que seriam

¹⁴⁸ DERRIDA, J. Fé e Saber, In: DERRIDA J.; VATTIMO, G. *A Religião*, p. 43.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 42.

as “concessões” às argumentações casadas da ciência e da crença, feitas desde esta obra de 2005 até *Pensamento pós-metafísico* de 2012, e as quais são referidas aqui pelo autor.

Ora, o olhar que Habermas (2007, p. 237) tem sobre a obra da filosofia da religião kantiana é principalmente sobre *A Religião nos limites da simples razão*. E é aí que Habermas já vê na obra de Kant uma filosofia da religião, tendo como base um pensamento pós-metafísico, porque não tem como objeto possível “nem o ente em sua totalidade e nem o mundo enquanto tal”, isso tanto porque, segundo Puntel (apud Oliveira, 2018, p. 93), não há em Habermas um conceito de mundo, como totalidade de todos os objetos. Falta uma teoria do Ser, enquanto tal, como em Kant, por outro lado, na sua epistemologia, nas antinomias da razão da *Crítica da Razão Pura*, há uma impossibilidade que a razão especulativa possa provar a existência de Deus, seja da prova ontológica, da prova cosmológica, seja da prova físico-teológica. Quando, como fim último da razão pura (tanto especulativa como prática), Kant expõe todo seu interesse em três questões fundamentais: 1. Que posso saber? (a razão teórica); 2. Que devo fazer? (a razão prática) e 3. Que me é permitido esperar? (a religião como resposta das questões últimas e como proposta de conciliar a razão teórica e a razão prática). Essa última questão é consequência das anteriores, porque aponta o fim último do homem. Assim, Kant (1999, p. 478) pode afirmar que

Toda esperança está voltada para a felicidade; visando o prático e a lei moral, ela é exatamente a mesma coisa que o saber e a lei da natureza são respeito ao conhecimento teórico das coisas. No primeiro caso chega-se finalmente à conclusão de algo é (que determina o último fim possível) porque algo deve acontecer; no segundo caso, que algo é (que atua como causa suprema) porque algo acontece. (KANT, 1999, p. 478).

Para Habermas (2007, p. 235), em consonância com Kant, o surgimento da filosofia da religião se dá quando a religião é intimada a comparecer diante do tribunal da razão. Esse “tribunal da razão” é a autocrítica formulada por Kant. Na sua *Crítica da Razão Pura*, Kant tem como escopo a autocrítica tanto da razão teórica como da razão prática. Para isso, Kant enfrenta, segundo Habermas, a “arrogância da razão”, tanto como uma reação da metafísica, como, por outro lado, o chamado “derrotismo da razão”. Então, estamos diante do Kant iluminista, de um lado, e de outro, o Kant moralista, segundo Habermas. Na revisão da razão prática,

como campo da moral, a doutrina cristã é chamada a se visitar. E nessa revisão do seu papel, em Kant, que a religião não se distinguirá do campo da moral.

Ao mesmo tempo, para Habermas (2005, p. 243), é claro que, em Kant, não é tarefa da filosofia da religião colocar limites à razão teórica, mas, por outro lado, deve ampliar o uso da razão prática para além do campo da legislação moral, isto quer dizer, para uma ética do dever, onde aí se incluem os postulados de Deus e da imortalidade da alma. Esses postulados, no campo da filosofia teórica, não tinham como serem desenvolvidos.

Assim, para Habermas, a dita “razão secular”, para entender-se enquanto tal, precisa tomar uma posição diante da “consciência religiosa da modernidade”, que é uma consciência reflexiva de origem na era axial¹⁵⁰ e desemboca no pensamento de Kant e Hegel, isto é, como já afirmamos, em uma filosofia da religião pós-metafísica, porém, não pós-teísta, nem muito menos pós-cristã. É daí que Habermas desenha a sua filosofia da religião, e, como se pode ver mais adiante, uma filosofia pós-metafísica e agnóstica, porque deita as suas raízes na modernidade da filosofia kantiana da religião.

4.5. Por uma filosofia agnóstica e pós-metafísica da religião em Habermas

Segundo Estrada (2004), a partir das obras da década 1980, desde a *Teoria do Agir Comunicativo* (1981), que tem continuidade com o *Discurso filosófico da Modernidade* (1985)¹⁵¹, *Pensamento pós-metafísico* (1988), até *Fragmentsos filosóficos e teológicos* (1997), o tema da religião se apresenta de forma secundária. Mesmo assim, há uma ênfase nesta temática suficiente para nos levar a considerar o pensamento habermasiano como próprio de uma “filosofia da religião”¹⁵². Muito

¹⁵⁰ A era axial, para Karl Jaspers (1883–1969), que ocorre entre o ano de 800 a. C. a 200 a. C., caracteriza-se pelo momento de nascimento das grandes imagens do mundo, metafísicas e religiosas, antes de Cristo, na China, Índia, Israel e Grécia, superando a magia, o pensamento mágico e a força dos mitos. É o momento da racionalização da história.

¹⁵¹ Obra que, como afirmamos anteriormente, foi precedida pelo discurso *Modernidade: um projeto inacabado* (1981), por ocasião da entrega do Prêmio Theodor W. Adorno, oportunidade em que polemiza com os chamados pós-modernos na defesa do projeto da modernidade, considerado, por Habermas, como devedor do seu papel, enquanto projeto de esclarecimento.

¹⁵² Embora, no início de sua obra, Habermas possa carecer de uma filosofia da religião e de uma estética (ESTRADA, 2004, p. 71), depois das obras referidas acima, para Estrada (2004, p. 156), podemos falar de “uma recepção de Habermas como filósofo da religião, na medida em que reflete sobre os conteúdos e funções das religiões” (tradução do autor).

mais poderíamos assim denominá-lo depois das duas últimas décadas, principalmente com a publicação das obras *Fé e Saber* (2001), *Entre Naturalismo e Religião* (2005), *Ay, Europa* (2008) e *Pensamento Pós-metafísico II* (2012).

Em *Entre Naturalismo e Religião*, Habermas começa a trilhar o que, de forma arriscada, pode-se denominar de sua filosofia da religião, a partir da prova moral da filosofia kantiana da religião. Se, em Kant (2019, p. 165), como já se afirmou aqui, é a única que dá o conceito determinado de Deus, e considerando-se Kant como o primeiro pós-metafísico da modernidade, é na moral – e na moral desenvolvida a partir da religião – que Habermas desenvolve o seu interesse pela filosofia da religião. Mesmo que, o teólogo com quem Habermas trava vários embates, Johann Baptist Metz afirme que a religião é mais que a moral e não pode limitar-se à circunscrição aos limites da razão.

Segundo Estrada (2004, p. 215), a pergunta fundamental colocada para o cristianismo, na modernidade, é como fazer-se justificado, ter um discurso racionalmente justificado diante de uma sociedade pós-metafísica. É a partir daí que Habermas, em diálogo com vários teólogos e filósofos da religião, arquiteta a sua filosofia da religião; analisa-se aqui, principalmente, a sua relação com Metz. Nessa relação, o leitor estará diante de duas razões que são contrapostas: a anamnética e a comunicativa. A razão anamnética é a da memória, da memória do sofrimento dos últimos, dos descartáveis ou dos esquecidos, em latim, a *memoria passionais*, o que se refere a dor passada com o intuito de apelar para que o presente seja diferente.

Habermas (2007), após ter deixado claro qual seu interesse pela filosofia da religião de Kant, isto é, questiona a relação entre uma filosofia da religião agnóstica e as tradições religiosas,

A pergunta que se coloca agora é: que razões as tradições religiosas podem aduzir e em que sentido elas podem exigir, por parte de uma filosofia da religião agnóstica – desenvolvida sem nenhuma intenção apologética – um tratamento que as considere “não-supérfluas”? A resposta a qual pretendo chegar por intermédio de uma leitura crítica, não pode estribar-se tanto em asserções sistemáticas de Kant como em motivos e explicações de intenção. (HABERMAS, 2007, p. 238).

E aí aqui – além dos debates travados com vários filósofos e teólogos – que Habermas deixa patente que sua filosofia da religião é agnóstica, além de já ter desenhado seu percurso intelectual tendo como base o pensamento pós-

metafísico, por mais que possa parecer contraditório na base do que L. Puntel e M. Oliveira¹⁵³ apontam um “esquecimento” ontológico no pensamento de Habermas. Este autor desenvolve seu raciocínio a partir da análise dos limites da filosofia da religião kantiana e da “apropriação racional dos conteúdos religiosos”.

A partir de agora, para finalizar este capítulo, importa examinar os vários diálogos que Habermas teve, nos últimos anos, com filósofos da religião, teólogos e sociólogos, principalmente em *Fé e saber* (2001), *Naturalismo e Religião* (2005) e *Pensamento pós-metafísico* (2012), além do debate *Poder da religião na esfera pública* (Ed, Mendieta, E. y Antwerpen, J. v. 2011).

Já em 2001, por meio de *Fé e saber*, percebe-se que Habermas estuda a relação entre religião e filosofia em prol da herança que aquela pode deixar para esta. Na verdade, essas duas esferas estão em permanente moto contínuo, dado que possuem a mesma genealogia. Levando em conta que vivemos em tempos seculares, a sociedade pós-secular, como já foi visto aqui, caracteriza-se pelo reconhecimento que os seculares têm do contributo dos religiosos, por um lado, e, por outro -, pela necessidade que os religiosos têm de traduzir a sua linguagem religiosa particular em uma linguagem universal secular para o âmbito do Estado secular. Então, o que deve ser abordado, a partir de agora, no âmbito da filosofia da religião agnóstica, secular e pós-metafísica, é a contribuição dessa filosofia diante da teologia contemporânea.

O pensamento pós-metafísico perpassa o diálogo dele com a filosofia da religião e a teologia. Por isso, o principal interlocutor de Habermas, nesses últimos anos, foi, sem dúvida, o teólogo católico da memória e da solidariedade Johann Baptist Metz (1925 – 2019), por se tratar, nas palavras de E. Mendieta¹⁵⁴, de um “pensador pós-secular religioso ideal”. Além de Metz, por uma tradução secular dos potenciais religiosos, Habermas (2015) participa, na Universidade de Nova York, em 2009, do diálogo com os teólogos e filósofos da religião Christian Danz,

¹⁵³ Nos tópicos 3.1. e 3.2., onde se fez a reflexão em torno da filosofia da religião, e de Deus como objeto da filosofia. A respeito dessa questão, este trabalho segue o pensamento de L. Puntel, M. Oliveira e J. Oliveira quando afirmam que há, em Habermas, um déficit ontológico e metafísico, devido, principalmente, como já foi dito, Habermas não ter uma teoria de totalidade de mundo.

¹⁵⁴ Ao ser questionado por Mendieta, ao final da entrevista *Un nuevo interés de la filosofía por la religión. Una conversación*. (In: Habermas 2015, p. 89-107), concedida no outono de 2009, Habermas justifica essa interlocução, com Metz por ele fazer parte de uma nova geração de teólogos que, além de aderirem ao pensamento pós-metafísico e uma atitude de aprendizagem, tem dois pontos de partida fundamentais: a crítica kantiana da razão e a rejeição ao nominalismo moderno.

Rudolf Langthaler, Herta Nagl-Docekal, Wilhelm Lutterfelds, Hans Julius Schneider, Ludwig Nagl, Klaus Miller, Walter Raberger, Magnus Striet, Johann Reikerstorfer, Reinhold Esterbauer, Thomas Schmidt, Maeve Cooke e o famoso diálogo na universidade da Baviera, já ocorrido em 2003, o cardeal e teólogo Joseph Ratzinger, sobre a dialética da secularização.

Para esse diálogo com a religião e com a teologia, Habermas (2015, p. 69) deixa claro que não são somente os textos considerados sagrados que alimentam a teologia, mas ritos sacramentais que dão acesso à religião como “uma fonte arcaica de solidariedade”. E se o acesso a essa fonte é restrito aos crentes, Habermas se pergunta se cabe à filosofia levar a sério a religião. É a essa questão que o autor se debruça nos últimos anos em diálogo com teólogos, principalmente desde Metz, mas com também vários outros. Duas questões pautam esses diálogos: a filosofia crítica kantiana e a retomada da religião em uma “sociedade pós-secular”, embora tendo o seu entorno secularizado, com cidadãos crentes e não crentes em processo de aprendizagem.

Os recursos da solidariedade social são a motivação última que os “seculares” devam ter para interessarem-se pela herança religiosa. A pergunta é se se basta esse potencial de solidariedade que as religiões carregam em si possam suprir o déficit geral motivacional da modernidade.

Habermas (2015, p. 159) concorda com a interpretação que o professor de teologia dogmática Christian Danz faz da filosofia da religião de Kant e a sua sustentação de que a moral pode fundamentar-se a partir da razão prática. A respeito do termo kantiano “reino de Deus na Terra”, há um “excedente de significado” que se coloca como desafio para a secularização. Por isso, Habermas entende que Danz, por querer salvar as especulações de Fichte na teologia, não aceita a sua proposta pós-metafísica entre a fé e o saber.

O filósofo, teólogo e filólogo Rudolf Langthaler entende a ética de Kant como um sistema de fins que auxilia sua teologia moral. Langthaler elaborou uma teologia política a partir da filosofia kantiana da religião, fazendo a distinção da dimensão religiosa da esperança escatológica da perspectiva histórica e política da esperança. Habermas (2015, p. 164) aceita a interpretação que Langthaler faz da obra de Kant, principalmente no alargamento que este autor faz da filosofia da

história para além do “derrotismo da razão” e apropriação racional dos conteúdos religiosos.

Habermas (2015, p. 169) chama a filósofa feminista Herta Nagl-Docekal não só de intérprete soberana de Kant, mas também de uma “kantiana apaixonada”, por conta do seu “conceito ilustrado de religião racional”; isso se dá por conta de uma “necessidade da razão prática de uma totalidade de sentido”. De acordo com Habermas (2015, p. 169), “somente a auto compreensão histórica da comunidade religiosa, como antecipação do povo de Deus, deve estimular o filósofo moral a perseguir um equivalente racional para o conceito de ‘instauração do reino de Deus’”.

Assim, a partir da perspectiva pós-metafísica, a filosofia deve abster-se de decidir a respeito da racionalidade das tradições religiosas, ou seja, uma filosofia que não prejudique a fé. Nagl-Docekal defende, como Kant, o conceito de religião natural como um autoesclarecimento como conteúdo de todas grandes religiões.

A partir do segundo Wittgenstein, o filósofo Wilhelm Lutterfelds elabora sua visão de Kant a respeito da religião. Ele chega à fé religiosa kantiana e à interpretação do fenômeno religioso em geral, a partir da teoria do jogo linguístico de Wittgenstein. Mas Habermas (2015, p. 175) chama a atenção que a religião não pode ser restrita a um mero jogo de linguagem, sob o risco de a fé não fundamentar os seus conteúdos mais essenciais, como a existência de Deus e a imortalidade da alma.

O filósofo da religião, Hans Julius Schneider, conduz a sua reflexão a respeito da religião sob outro viés da teoria linguística de Wittgenstein, ou seja, a do pluralismo dos jogos de linguagem que conduzem a “tese da incomensurabilidade” (IN Habermas 2015, p. 176). Para Schneider, a filosofia da religião deve explicar os jogos linguísticos da religião, inclusive, no sentido de justificar racionalmente uma determinada fé. Enquanto isso, a intenção de tradução de Habermas (2015, p. 177) é a de “apropriação crítica de determinados conteúdos da fé”.

Para o filósofo neopragmatista Ludwig Nagl, a comunidade religiosa insere o individualismo da “moral igualitária e universalista de Kant” numa rede de solidariedade de relação entre as pessoas. Habermas (2015, p. 185) afirma que uma

religião apoiada no pragmatismo é de pouca importância no que se refere à esperança fundamental do cristianismo.

O teólogo católico Klaus Müller é considerado por Metz (Apud Habermas 2015, p. 183) como aquele que consegue irmanar a razão com fé, ou seja, Atenas com Jerusalém. Ratzinger, por outro lado, não vê como a filosofia possa fundamentar o cristianismo com o fim da metafísica. Para Habermas, a filosofia da religião de Kant não tem mostrado que o pensamento pós-metafísico tem algum otimismo, mas protege a razão prática do derrotismo da modernidade. Habermas (2015, p. 186) deixa claro o que move o seu debate com filósofos da religião e teólogos: pensar a diferença de jogos linguísticos, reflexionando aí a ressonância das imagens bíblicas em mentes secularizadas.

O teólogo católico Walter Roberger (Apud Habermas 2015 p. 187) propunha uma teologia pós-metafísica, daí os seus vários encontros com Habermas e com a Teoria Crítica em geral. Compartilha com Kant a categoria “Reino de Deus”, a partir de uma transcendência de dentro. Ele vê em *Os sonhos de um visionário*, de 1760, de Kant, a redução pós-metafísica da esperança escatológica.

O que chama a atenção ao Habermas agnóstico na teologia da aliança do professor de Teologia Fundamental Magnus Striet é o enfoque intersubjetivo da Criação ao Êxodo, que é viés da razão comunicativa, ao reconhecer o Criador como um *alter ego* do ser humano. Para Habermas, a teologia da liberdade de Striet combina com o pensamento pós-metafísico, por querer justificar Deus a partir da razão.

Habermas (2015, p. 193) afirma que o professor de teologia fundamental Johann Reikerstorfer constrói para ele “pontes tentadoras” ao mostrar-se preocupado com os “sofrimentos impunes”, presentes na teologia da *Memoria passionis* de Metz, a partir de onde são apresentadas pretensões de validade como verdadeiras na história do sofrimento humano. Essa preocupação o aproxima tanto da Escola de Frankfurt como da teodiceia presente na teologia de Metz. Habermas (2015, p. 195), por outro lado, reconhece que ao pensamento pós-metafísico, falta a “confiança em Deus redentor”.

Para Habermas (2015, p.196), o teólogo católico Reinhold Esterbauer não entendeu a sua visão de religião, por pensar que ele defenda um funcionalismo de

exercício de poder, tal qual Foucault. A respeito dessa questão, Habermas reafirma que cabe somente às comunidades religiosas decidirem, para elas mesmas, o que seja religião verdadeira e não à filosofia e nem à teologia. Habermas (2015) deixa clara sua posição frente à religião:

A mim, como profano, não me passa pela mente rivalizar as verdades cristãs da revelação com as pretensões religiosas de verdade de outra origem, nem para destacar uma confissão cristã frente as demais. Com essa observação não quero imunizar-me contra a objeção de utilizar um conceito equivocado de religião. (HABERMAS, 2015, p. 196, Tradução do autor).

Daí, percebe-se que o seu interesse pela relação ciência e crença, nas sociedades pós-seculares, de acordo com o pensamento pós-metafísico de Kant, é o de “preservação da razão”, que na modernidade é vista por Schmidt como falível.

Habermas (2015, p. 198) confessa que tem aprendido com ex-alunos, mesmo após as suas defesas de tese, como é o caso do teólogo católico Thomas Schmidt, principalmente no que diz respeito ao “uso público da razão por cidadãos crentes e não crentes em um estado constitucional”. Schmidt desenvolve o conceito de esperança racional, que pode oferecer, para crentes e não crentes, tanto um processo de tradução como de aprendizado mútuo, onde se busca um pensamento pós-metafísico como equivalente à “fé racional” kantiana. Nessa relação fé e saber, Schmidt propõe a figura do “crente secular” como intelectual crente na modernidade esclarecida.

Habermas (2015, p. 200) afirma que a filósofa Maeve Cooke considera a sua proposta de tradução muito restrita. Cooke (Apud HABERMAS 2015, p. 200) afirma que desde o final das guerras religiosas da Idade Moderna, tem surgido comunidades religiosas que não levaram adiante os processos de aprendizagem, que Habermas defende. Para Habermas, Cooke coloca três argumentos do poder estatal secular: a linguagem acessível a todos cidadãos, o discurso político em favor do discurso religioso e a autonomia como cidadão cívico dos cidadãos crentes, que devem traduzir a sua linguagem para a esfera pública.

Adorno (apud HABERMAS 2013, p. 21) afirma que nenhum conteúdo teológico permanecerá sem modificação, todos deverão transformar-se em conteúdos seculares profanos. Para Habermas, com isso, a razão ficaria sobrecarregada; assim, é feito o apelo para uma “razão profana não derrotista”, que continua a colocar a questão da teodiceia, mas que prefere não se aproximar tanto

da religião. Essa razão não derrotista, que deve superar, por um lado, o descarrilhamento dos trilhos que a modernidade foi responsável, quando exige dos crentes a tradução semântica da sua linguagem particular para uma linguagem universal, portanto, secular; ao mesmo tempo que reconhece na religião um depósito de solidariedade aos caídos e esquecidos da sociedade e de um profundo humanismo.

A desmitologização das divindades, que aqui nos referimos, começou com aquelas religiões mundanas ou naturais e passam a ser superadas pelas religiões ou uma “imagem de mundo”, ou ainda “uma forma de vida em sua totalidade”. Na sociedade pós-secular, esse processo ocorre devido ao mundo multifacetado, de múltiplas visões.

Há exatos vinte anos, em 2001, dois meses após o atentado de 11 de setembro às Torres Gêmeas, em Nova York, Habermas, em *Fé e saber*, discursa a favor da pluralidade, contra os fundamentalismos e em concordância com uma sociedade pós-secular. É uma tentativa de superar, nos embates entre crentes de diversas fés e não crentes, a tensão entre determinismo e liberdade. Habermas (2013, p. 25) afirma que Deus, que não precisa operar segundo leis da natureza, só permanece em homens livres. No máximo, Deus poderia “determinar os homens no sentido de que ao mesmo tempo os capacita e os obriga à liberdade”. Com isso, a ação de Deus na história não é vista como um cerceamento da liberdade humana, mas ao contrário, como uma obrigação ao exercício dela, como uma inevitabilidade da liberdade.

A favor da liberdade humana, afirma que não há como, no conceito de criação, entrar um outro sujeito qualquer no lugar de Deus porque aí “entraria em cena uma dependência do tipo inteiramente não causal”. Nesse caso se perderia o nexos causal entre criador e criatura. É, por isso, que Habermas (2013) finaliza esse seu discurso com um questionamento sobre o exemplo da engenharia genética: “O primeiro homem a determinar um outro em seu ser – assim natural, a seu bel-prazer, não destruiria aquelas mesmas liberdades que existem entre iguais para, assim, assegurar a sua diferença?” (HABERMAS, 2013, p. 26).

5

Conclusão ou para pensar a religião com Habermas contra Habermas

A obra de Habermas, principalmente nessas duas últimas décadas, apresenta um tratamento diferenciado do papel religião na esfera pública, como não tinha acontecido no início de sua vida intelectual. A religião é o objeto colocado para discussão filosófica, a partir do pensamento pós-metafísico ancorado na filosofia kantiana; por isso sob o ponto de vista moral. Isto se dá por Habermas encontrar no autor prussiano um pensamento realista pós-metafísico da modernidade, embora não pós-religioso ou muito menos pós-cristão.

À medida que Habermas propõe pensar a filosofia como uma “guardadora de lugar”¹⁵⁵, por isso a partir do pensamento pós-metafísico, não cabe na fala de Habermas, um pensamento totalizante e unificador como pretendeu a metafísica durante séculos, principalmente desde os pré-socráticos até a escolástica tardia.

Na sua *opus magna*, *A Teoria do Agir Comunicativo*, volume I e II, de 1981, complementada por *Consciência moral e Agir comunicativo*, tem como proposta emancipatória a superação da racionalidade instrumental, diagnosticada pela Teoria crítica da Escola de Frankfurt, por uma racionalidade comunicativa que dê conta das pretensões de validade pressupostamente simétricas, nos âmbitos do mundo objetivo, intersubjetivo e subjetivo, e por isso desemboque numa exigência de uma ética discursiva¹⁵⁶, pós-metafísica.

A partir da década de 1990, diante do debate que ocorre na filosofia do direito e da política, principalmente nos EUA e no Canadá, Habermas repensa o princípio do discurso a partir da esfera do direito e da política. Habermas entra em debate com o liberalismo político¹⁵⁷ que se estende desde John Locke¹⁵⁸ até John

¹⁵⁵ Cf. HABERMAS, J. *Consciência Moral e Agir Comunicativo*.

¹⁵⁶ Exposta em *Teoria do Agir Comunicativo*, vol. I e II.

¹⁵⁷ O liberalismo político, embora se tenha atribuído suas origens a John Locke, como filosofia política, os seus fundamentos, como a concepção do Estado como um “mal necessário” e a preocupação com a individualidade, serão colocados somente no panfleto *O senso comum* (1776) que contribuiu para a independência dos EUA, de Thomas Payne (1737–1809).

¹⁵⁸ A obra fundamental e inaugural do liberalismo político contratualista é o *Segundo Tratado sobre o Governo Civil* (1689) de John Locke (163 –1704).

Rawls¹⁵⁹, Thomas Nagel¹⁶⁰ e Ronald Myles Dworkin¹⁶¹ e, por outro lado, abre o debate com o republicanismo ou comunitarismo¹⁶² desde Jean-Jacques Rousseau¹⁶³ até Michael Sandel¹⁶⁴, Charles Taylor¹⁶⁵ e o neoaristotelismo de Alasdair Chalmers MacIntyre¹⁶⁶. Dentre esses modelos normativos, Habermas propõe uma democracia fundamentada no princípio discursivo da democracia, ou seja, uma democracia procedimental ou deliberativa, o modelo político normativo da teoria do discurso.

Para Habermas, a política deliberativa corresponde “[...] a imagem de uma sociedade descentrada que, no entanto, vai diferenciando progressivamente, com a esfera pública política, uma arena para a percepção, a identificação e o tratamento de problemas extensivos à sociedade no seu todo” (HABERMAS, 2020, p. 74).

Habermas elabora, na última década do século passado, a sua proposta normativa da democracia entre a instituição absoluta da soberania popular defendida pelo republicanismo e a defesa intransigente dos direitos humanos defendida pelo liberalismo. Da mesma forma que o republicanismo pode desembocar numa tirania da maioria sobre os direitos do indivíduo. O liberalismo pode, por outro lado, desaguar em um “direito absoluto do indivíduo podendo até

¹⁵⁹ John Rawls (1921 – 2002) publica *Teoria da Justiça* (1971) para defender seu conceito de justiça como equidade advindo de uma posição original ignorada por todos como por um “véu de ignorância”, ideia essa revista em *Liberalismo político* (1993) a partir do conceito de razão pública e razão não-pública referentes às igrejas e associações. Este último conceito é que será debatido por Habermas quanto à universalidade das “razões” que se colocam na esfera pública política.

¹⁶⁰ Thomas Nagel (1937 –), com obras como *Visão a partir de lugar nenhum* (2001) é conhecido por sua contribuição à filosofia política moral e deontológica.

¹⁶¹ Ronald Dworkin (1931 – 2013) tornou-se renomado por defender uma interpretação moral do direito, como se pode perceber em *Uma questão de princípio* (1985), *Levando os direitos a sério* (1977), *O Direito da Liberdade* (1966) e *A leitura moral da Constituição norte-americana* (2006) entre outras obras.

¹⁶² O comunitarismo surge no final do século XX para se opor ao individualismo do liberalismo, centrando seus interesses na sociedade e no bem comum, levantando questões como o multiculturalismo e a diversidade das sociedades.

¹⁶³ Jean-Jacques Rousseau (1712–1778) estabelece o conceito de contrato social a partir da ideia de vontade geral do soberano, que é o povo enquanto autor de suas próprias leis, como se percebe na obra *Do Contrato Social* (1762) e que muito influenciará a filosofia do direito e da política de Habermas.

¹⁶⁴ Michael Sandel (1953 –) com a obra *Justiça: o que é fazer a coisa certa* (2009) e *O Liberalismo e os limites da justiça* (1982) passa a se alinhar ao liberalismo de Taylor e Rawls.

¹⁶⁵ É com Charles Taylor (1931 –), a partir das obras *Argumentos filosóficos* (2000) e principalmente *A era secular* (2010) que Habermas irá debater sobre o secularismo e o papel da religião na modernidade.

¹⁶⁶ Influenciado por Rawls, o neoaristotélico MacIntyre (1929 –), em sua obra *Depois da virtude* (1981), deixa claro o seu objetivo de resgatar a racionalidade teleológica da ética das virtudes, ao entrar em debate com Habermas no que diz respeito a sua oposição à uma ética deontológica, tal como se apresenta a ética kantiana e na mesma esteira a ética do discurso.

tirar a substância da democracia”¹⁶⁷. Entre a facticidade e a validade, Habermas elabora sua proposta normativa de uma filosofia do direito e da política com a finalidade de superar essa tensão a partir de pretensões normativas mais fortes que a liberal, mas mais fracas do que a estratégia civil-republicana.

O Estado liberal democrático tem como princípio fundante a defesa da liberdade religiosa. Trata-se do reconhecimento da legitimidade das intervenções dos cidadãos crentes na esfera pública política diante dos demais cidadãos de outras crenças e dos cidadãos não crentes. Essas interações devem ocorrer nas “controvérsias em torno de questões morais e éticas” (HABERMAS, 2005, p. 223).

Nesse contexto, apresenta-se a questão a ser tratada por ambos os atores da esfera pública - religiosos e não religiosos -, no que diz respeito à postura de cada um diante do outro. O que colocamos em questão, aqui, neste trabalho, em outras palavras, foi a possibilidade do diálogo entre crentes e não crentes e em que bases esse diálogo deve se dar. Importou, neste trabalho, pesquisar, a partir das reflexões de Habermas, a religião na sociedade pós-secular, o papel que ela desempenha no Estado secular, por isso neutro, diante das diversas cosmovisões. Daí, veio a questão fundamental que levantamos aqui nesta tese: é possível pensar um Habermas tardio como um filósofo pós-metafísico da religião, sendo, como colocam Manfredo Oliveira e Lorenz Puntel, a metafísica o âmbito próprio da religião?

Em primeiro lugar, tivemos que nos deparar com o lugar ou o papel que a religião ocupa na sociedade. Ela, por um lado, pode se impor, transpondo à esfera pública seus valores, sua cosmovisão e sua moralidade, de uma maneira impositiva e de forma absoluta e inquestionável ou em diálogo aberto e franco com as diversas visões de mundo, inclusive aquelas antagônicas à sua. Da mesma forma, por outro lado, o ateu, ou o agnóstico, pode, numa tal pretensão científicista¹⁶⁸, rejeitar qualquer diálogo com os crentes, considerando, de antemão, seus pressupostos como atrasados e irracionais, ou ainda pré-modernos, ou, de outra forma, se abrir

¹⁶⁷ Ibid, p. 86.

¹⁶⁸ Para Habermas, o “cientificismo nos induz, com frequência a borrar a fronteira entre conhecimentos teóricos das ciências da natureza, os quais são relevantes para autointerpretação do homem e para compreensão de sua posição no todo da natureza, e a imagem de mundo produzida, de forma sintética, a partir desses conhecimentos” (*Entre Naturalismo e religião*, p. 159).

a ele no sentido de entender que este também tem um papel fundamental na organização da vida societária moderna e é portador de uma reserva de conteúdo moral, que, muitas vezes, faltou ao processo de modernização dessa mesma sociedade. Vimos que essas são posições que podem aproximar ou distanciar crentes e não crentes no debate plural das diversas cosmovisões que devem contribuir para “um modelo substantivo de vida não fracassada”. (HABERMAS, 1999, p. 60).

Vimos que, diante desse quadro, o diálogo só se tornará possível quando crentes e não-crentes renunciarem a valores inegociáveis e o religioso puder traduzir¹⁶⁹ seus argumentos, ou o seu núcleo moral, para a linguagem secular, isto é, para uma linguagem aceita universalmente.

A fé se caracteriza pela necessária justificação transcendental¹⁷⁰ da existência das realidades empíricas em argumentos metafísicos – e mais do que isso, para o crente, ela se coloca como “fonte de energia de que [...] ele se alimenta de um modo performativo” (HABERMAS, 2005, p. 240). Assim sendo, a questão que aqui se colocou foi se a renúncia, por parte dos crentes, de pressupostos ou axiomas predeterminados que fundamentam seus valores morais, como é defendida por Habermas em *Fé e Saber* (2013), não faria com que a sua crença perdesse o seu sentido de ser. Essa adequação, ou tradução da linguagem religiosa que, para o crente, mostra-se de forma onerosa, poderia significar uma renúncia ou um desnudamento do fundamento do seu agir moral. Ora, se é assim, o diálogo entre crentes e não-crentes se tornaria impossível, pelo fato de que o crente, em instância última, teria que traduzir, não os potenciais semânticos de uma linguagem religiosa para uma linguagem secular, mas os dogmas da sua própria fé; ele estaria renunciando a sua crença.

Importou aqui deixar claro que Habermas¹⁷¹ reconhece um legado da

¹⁶⁹ A questão da tradutibilidade semântica das convicções religiosas para uma linguagem universal secular foi tratada por nós no capítulo 3 deste nosso trabalho.

¹⁷⁰ Aqui, “transcendental” não tem o sentido kantiano de condições de possibilidade do conhecimento humano na sua filosofia teórica (cf. *Crítica da Razão Pura*) ou das condições de possibilidade do agir moral (cf. *Crítica da Razão Prática* e *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*), mas daquilo que se refere à realidade divina ou em oposição ao que é imanente, empírico, natural ou ainda, no dizer de Adorno, do incondicional, quando ele se coloca diante da antinomia da liberdade e da causalidade (*Entre naturalismo e religião*, p. 213).

¹⁷¹ Habermas afirma que não iria opor-se “caso alguém afirmasse que a sua concepção de linguagem e do agir comunicativo orientado ao entendimento alimenta-se da herança cristã”. Ao mesmo tempo,

religião, e especificamente do cristianismo, no conjunto da sua obra. Ao propor o reconhecimento intersubjetivo de sujeitos de ação e de fala, embutido na teoria do discurso, o autor reconhece, inclusive aí, um legado teológico. A partir do conceito de esfera pública, examinamos como os crentes podem fundamentar o seu agir moral numa sociedade que não é mais balizada por pressupostos ontológicos. Ao analisarmos a religião diante da razão comunicativa, veremos que os pressupostos contrafactuais do discurso, livre de qualquer coação, podem levantar a tese da aproximação da religião com a razão comunicativa.

Vimos que, ao mesmo tempo, apresenta-se em Habermas um ateísmo – ou pelo menos um agnosticismo – livre do preconceito naturalista cru ou do preconceito cientificista, próprio do racionalismo ilustrado da modernidade diante da dimensão do religioso ou do teológico. Trata-se de um autor que não tem o receio de reconhecer em sua teoria agnóstica traços comuns com a religião. Na verdade, Habermas evita o chamado “fundamentalismo da ilustração”¹⁷², segundo o qual a religião deve se retirar do âmbito da esfera pública e recolher-se à dimensão do espaço privado da subjetividade, uma posição que, segundo o filósofo, se encontra superada¹⁷³.

Se, em 2004, ano da publicação de *Por una ética sin teología*, Juan Antônio Estrada¹⁷⁴ já podia afirmar que a temática da religião completa, sistematiza e unifica as reflexões da obra da juventude, como *Mudança Estrutural da Esfera Pública*, de 1962, até as obras da década de 1990, é porque a teoria da religião de Habermas hoje está muito mais solidificada. E hoje temos muito mais motivos para dar razão a Estrada. Por isso, foi fundamental, aqui, um percurso filósofo da temática da religião na obra de Habermas, desde o discurso *Fé e saber*, de 2001, até a sua obra mais recente, *Nachmetaphysisches Denken II*¹⁷⁵, de 2012, e sua participação na obra editada por Eduardo Mendieta e Jonathan VanAntwerpen

mais adiante, ele insiste em afirmar que “uma filosofia que ultrapassa os limites do ateísmo metodológico perde, [...] a sua seriedade filosófica” (cf. *Era das transições*, p. 211).

¹⁷² HABERMAS, J. “Fundamentalismo de la ilustración” In: *!Ay, Europa!*, p. 77.

¹⁷³ Essas duas críticas feitas por Habermas serão abordadas por nós no terceiro capítulo deste nosso trabalho.

¹⁷⁴ ESTRADA, J. A. *Por una ética sin teología: Habermas como filósofo de la religión*, p. 145.

¹⁷⁵ Utilizamos aqui a tradução espanhola de Jorge Seca Gil, de 2015, da editora Trotta, intitulada *Mundo de la vida, política y Religión*; da obra *Pensamento pós-metafísico II: ensaios e réplicas*.

intitulada *The Power of Religion in the Public Sphere*¹⁷⁶, de 2011, passando por *Entre Naturalismo e religião*, de 2005¹⁷⁷.

Habermas conceitua a esfera pública política num mediano entre as instituições estatais, ou do Poder Público, e a esfera privada, polos típicos da modernidade¹⁷⁸. Para ele, situar a esfera pública nesse interstício significa dizer que ela se encontra entre os discursos institucionalizados e a comunicação cotidiana da sociedade civil. Mais do que situar a esfera pública nesse intervalo, a esfera pública política é apresentada como “[...] um sistema de comunicação intermediador entre, por um lado, as deliberações e negociações no centro do sistema político e, por outro, as negociações e as conversações informais da sociedade civil às margens do sistema político” (HABERMAS, 2009, p. 159).

Esse espaço se identifica, a partir do advento do capitalismo, com a demanda por um governo representativo e uma constituição liberal – e por amplas liberdades civis básicas perante a lei (liberdade de expressão, de religião, de reunião, de associação e de julgamento justo). Daí, é que Habermas (2003, p. 105) defende que, se a esfera pública exclui certos grupos, ela é incompleta, e “nem sequer é uma esfera pública”.

Habermas entende que a esfera pública política só pode ser considerada “razoável quando se exige de todos os cidadãos [crentes e não crentes ou secularizados] que não excluam a possibilidade de um conteúdo cognitivo”¹⁷⁹, que inclua aí a precedência dos argumentos seculares e a necessidade de tradução da linguagem religiosa para o âmbito institucional e universal

Na sua principal obra, *Teoria do Agir Comunicativo* (TAC), de 1981, a religião é investigada sob a interpretação weberiana da secularização¹⁸⁰. A religião

¹⁷⁶ Aqui, nos servimos, também, da tradução espanhola da editora Trotta: *El Poder de la religión en la esfera pública*.

¹⁷⁷ Durante a escrita deste trabalho, não tivemos condições de ter acesso à última obra de Habermas, lançada na Alemanha, no final de 2019, *Auch eine Geschichte der Philosophie* (Também uma História da Filosofia). Vol. 1 Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen (Sobre a constelação ocidental da Fé e do saber) e Vol. 2 Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen (Liberdade razoável. A partir do discurso da fé e do saber). Obra não traduzida.

¹⁷⁸ HABERMAS, J. *Mudança estrutural da esfera pública*, p. 45.

¹⁷⁹ Id., *Entre naturalismo e religião*. Estudos filosóficos. p. 158.

¹⁸⁰ Nessa obra, Habermas analisa a religião a partir da categoria weberiana do desencantamento do mundo metafísico, cosmológico ou teológico, a partir da baixa Idade Média, donde se dá a dificuldade epistêmica de se conhecer o mundo do ponto de vista religioso. Cf. TAC, vol. I, p. 378.

era vista nas sociedades tradicionais como a garantia de integração social ou legitimação política. Esse papel, nas sociedades modernas, teria sido assumido pela própria razão comunicativa. O que era autoridade do sagrado passa a ser da autoridade de um entendimento considerado fundamentado de forma racional. Na sociedade secularizada, a religião pode, para Pinzanni, “representar até um obstáculo para alcançar o consenso entre normas, já que os crentes tendem a atribuir valor absoluto e não negociável a suas crenças morais”¹⁸¹.

Habermas reconhece, na obra *Pensamento Pós-metafísico*, de 1988, o papel que a religião tem ocupado na história do pensamento ocidental, ao mesmo tempo em que afirma que esse papel se esgotou no sentido que ela possa desempenhar o de detentora única de verdades absolutas¹⁸².

Então, a religião, ao seu ver, deve renunciar às pretensões de validade absoluta para limitar-se a oferecer outras pretensões igualmente legítimas para a esfera pública política. Isso se daria em consequência da renúncia às pretensões metafísicas e do surgimento de uma filosofia da comunicação. Mas, por outro lado, a filosofia se abriria para as mensagens de conteúdo moral das religiões. A recepção ao conteúdo moral da religião, quando a filosofia está à “espera de uma tradução dos seus discursos” (HABERMAS, 1990, p. 61), ocorre no movimento de laicização da política.

A questão da laicização das instituições é um dos temas centrais desenvolvidos no discurso em *Fé e saber*, de 2001; na apresentação dessa obra, Luiz Bernardo L. Araújo entende que

Habermas propõe uma reavaliação da tese tradicional da secularização com vistas ao questionamento do secularismo como visão de mundo. Não resta dúvida de que a laicização da autoridade política é a viga mestra do processo de secularização, do qual fazem parte a separação entre Igreja e Estado, a instauração

¹⁸¹ PINZANNI, A. *Fé e saber*. Sobre alguns mal-entendidos relativos a Habermas e religião. In: PINZANNI, A.; DE LIMA, C.; DUTRA, D. V. (Orgs.) *O pensamento vivo de Habermas*. Uma visão interdisciplinar.

¹⁸² Habermas, em *Pensamento pós-metafísico* (p. 227), ao se referir às sociedades “des-traditionalizadas” diagnostica “uma decomposição das cosmovisões religiosas”. A religião, nessa obra, ainda é vista como destituída de suas funções formadoras de mundo, embora considere que só o “pensamento pós-metafísico continua coexistindo ainda com uma prática religiosa” como que, enquanto ela for possuidora de conteúdos que inspirem à prática comunicativa cotidiana [...], a filosofia “não poderá desalojar ou substituir a religião” (p. 61).

do pluralismo religioso e a adoção do regime de tolerância mútua entre credos e doutrinas divergentes¹⁸³.

Em *Fé e saber*, Habermas nos chama a atenção para o paradoxo da sociedade pós-secular, plural e fundamentada em bases racionais, e que apresenta o crescimento do fundamentalismo religioso como “um fenômeno exclusivamente moderno”¹⁸⁴. Esse fenômeno se insere no contexto da modernidade e, por isso, de uma secularização, não acabada, ainda não concluída¹⁸⁵. O autor tem a preocupação, desde o início do seu texto, de distinguir o conceito dos termos “secularização” e “pós-secularização”. Primeiramente, ao afirmar que há duas apreciações opostas em relação ao termo secularização. A primeira entende o termo como uma “domesticação da autoridade eclesiástica” pelo poder mundano, e a outra como um ato de apropriação ilícita dos conteúdos da fé. Duas concepções inaceitáveis pelo filósofo.

Sendo uma sociedade pós-secular aquela que “se ajusta à sobrevivência de comunidades religiosas em um ambiente cada vez mais secularizante”, para Habermas, “só merecem o predicado de ‘razoáveis’ as comunidades religiosas que, segundo seu próprio discernimento, renunciam à imposição violenta de suas verdades de fé, à pressão militante sobre as consciências de seus próprios membros”¹⁸⁶

O secular, ou não-crente, tem uma posição indiferente frente às reivindicações do valor da religião, e se comporta de forma agnóstica diante das realidades transcendentais. O secularista adota “uma postura polêmica a respeito das doutrinas religiosas a que pese que seus direitos não são cientificamente justificáveis [...], os conteúdos da fé se encontram, cientificamente desacreditados”¹⁸⁷. É óbvio que aqui se trata de uma posição, de antemão, agressiva, de uma rejeição *a priori* das posições e dos valores dos sujeitos crentes. Por fim, ao se referir a uma sociedade pós-secular, Habermas, a partir das

¹⁸³ ARAÚJO, L. B. L. Apresentação à edição brasileira, p. XVII. In: HABERMAS, J. *Fé e saber*.

¹⁸⁴ HABERMAS, J. *Fé e saber*, p. 4.

¹⁸⁵ Ou ainda de “déficits de aprendizagem” (*Entre Naturalismo e Religião*, p. 164) próprios de uma “modernidade que saiu dos trilhos, enfraquecendo-se uma solidariedade entre as pessoas” (LUCHI e CAVALIEI, 2014, p. 46).

¹⁸⁶ HABERMAS, Op. cit., p. 7.

¹⁸⁷ Id., *Ay, Europa!* Pequenos escritos políticos, p. 7.

sociedades do ocidente europeu, afirma que está “convencido, por razões filosóficas, de que as comunidades de crentes devem continuar exercendo vivência de formas de pensamento pré-modernas”¹⁸⁸. Afirma ainda o filósofo que o secularista tem o mérito de insistir “energicamente na irrenunciável inclusão igualitária de todos os cidadãos no âmbito da sociedade civil”¹⁸⁹.

A respeito da possibilidade de um diálogo entre crentes e não crentes, defensores da ciência, Habermas afirma que, até há pouco tempo, um dos lados temia o obscurantismo e a exaltação de sentimentos arcaicos que alimentariam o ceticismo em relação às verdades da ciência, ao passo que o outro lado temia que a crença no progresso científico, própria de um naturalismo “cru”, viesse a enterrar uma moral de conteúdo religioso. Para que possa ser possível esse diálogo, os seus atores devem renunciar à consideração de que seus valores e crenças são inegociáveis. Devem, eles, abrir-se para posições diferentes na sociedade pós-secular, sem se considerarem “estrangeiros em sua própria pátria”.

John Rawls defende que, a respeito da tolerância, em *O Liberalismo Político*, diante da pluralidade de visões, no momento de decidir, “deveríamos fazer concessões às opiniões dos outros”¹⁹⁰. Habermas, desde a obra de 1988, *Pensamento Pós-Metafísico*, afirma que, enquanto a linguagem religiosa possuir um potencial semântico inspirador, ela deverá ser traduzida em termos secularizados, ou seja, em “discursos fundamentadores”¹⁹¹. Essa reivindicação não passa, para Pinzani (2009), de uma “domesticação” da religião. Os religiosos, por viverem em um Estado secularizado, isto é, que não é organizado segundo os valores da sua crença, se sentem obrigados, como cidadãos, a reconhecerem como legítimas as normas que não condizem com os fundamentos que balizam a sua fé.

O que se defende em *Fé e saber* é a “salvação” de alguns conteúdos da religião, que podem ser traduzidos em argumentos acessíveis e aceitáveis para pessoas não religiosas, isto é, o conteúdo moral. A abertura da filosofia para os conteúdos da religião significa uma receptividade para os que ela possui de universalmente admissíveis, conciliáveis com uma ética de pretensão

¹⁸⁸ HABERMAS, J. Ay, *Europa!* Pequenos escritos políticos, p. 7.

¹⁸⁹ Ibid., p. 8.

¹⁹⁰ RAWLS, J. apud HABERMAS, J. *Entre naturalismo e religião*, p. 289.

¹⁹¹ HABERMAS, J. *Pensamento pós-metafísico*, p. 61.

universalista, como a ética do discurso, ou com os valores dominantes nas sociedades secularizadas.

Nesse aspecto, Habermas reconhece ser preciso que os “cidadãos seculares” se desfaçam da concepção da religião como uma “reliquia arcaica de sociedades pré-modernas” e, do outro lado, - que os “cidadãos religiosos” aprendam a adotar enfoques epistêmicos em relação ao seu entorno secular, os quais são assumidos sem nenhum esforço pelos cidadãos seculares¹⁹².

Na obra de 2005, *Entre naturalismo e religião*, Habermas coloca a profunda diferença entre fé e saber, entre religião e ciência. A filosofia deve considerar a religião como um saber externo a ela. Segundo Pinzanni (2009), essas diferenças nunca mais podem ser eliminadas. Nessa obra, Habermas reconhece que até as sociedades liberais dependem da solidariedade dos seus membros, ao mesmo tempo em que o Estado democrático de direito deve mobilizar os cidadãos sem recursos a “fontes pré-políticas”, que seriam argumentações religiosas ou metafísicas.

Essa última obra trata de encontrar um lugar epistemológico entre teorias meramente naturalistas ou imanentes e ideias religiosas ou transcendentais. O filósofo vai radicalmente rejeitar, por um lado, uma posição “naturalista crua”, simplesmente fisiologista, e, por outro, considera inaceitável, para a sociedade moderna secular e pós-metafísica, a posição teológica dogmática da religião. Habermas considera que a religião cada vez mais se vê diante de um entorno dominado por elementos seculares, daí que, para ele, o termo “sociedade pós-secular” foi elaborado com o intuito de prestar às comunidades religiosas o

reconhecimento público para contribuição funcional relevante prestada no contexto da reprodução de enfoques e de motivos desejados [...]. Na sociedade pós-secular, impõe-se a ideia de que ‘a modernização da consciência pública’ abrange, em diferentes fases, tanto mentalidades religiosas como profanas, transformando-as reflexivamente. Neste caso, ambos os lados podem, quando entendem em comum, a secularização da sociedade como um processo de aprendizagem complementar, levar a sério, por razões cognitivas, as suas contribuições para temas controversos na esfera pública (HABERMAS, 2007, p.126).

¹⁹² HABERMAS, J. *Entre naturalismo e religião*, p. 157.

Ao mesmo tempo em que, para Habermas, as mentalidades religiosas e não crentes podem contribuir em temas controversos na esfera pública, por outro lado entende que o não-crente é a própria consciência secular que vive em “uma sociedade pós-secular, que se reflete filosoficamente na figura do pensamento pós-metafísico”¹⁹³. Assim, afirma-se que numa sociedade pós-secular, ambas as mentalidades, a profana e a religiosa, têm muito o que aprender uma com a outra, e juntas têm muito o que contribuir no debate da esfera pública. Na “sociedade pós-secular”, nem o cidadão secular pode negar que haja uma “racionalidade embutida nas cosmovisões religiosas, nem contestar o direito dos cidadãos religiosos a dar, em uma linguagem religiosa – traduzida para a linguagem secular – contribuições para as discussões públicas”¹⁹⁴.

Daí que Habermas finaliza o capítulo a respeito das bases pré-políticas do Estado de direito democrático em *Entre Naturalismo e Religião*, afirmando que uma política liberal pode manter a “expectativa de que os cidadãos secularizados participarão dos esforços destinados à tradução – para uma linguagem publicamente acessível – das contribuições relevantes, contidas na linguagem religiosa”¹⁹⁵.

Quando nos referimos à “tradução”, temos que nos reportar aos processos de aprendizagem, por nós já citados, como uma mudança de mentalidade necessária que “só aparece a partir da perspectiva da autocompreensão secular da modernidade”¹⁹⁶. Habermas, como vimos, insiste que se trata de um processo cognitivo. É dever, no Estado democrático de direito, legislar a fim de que as diversas visões de mundo sejam respeitadas pelas instituições e, entre si, se tolerem.

A partir daí, Habermas trabalha o “princípio da tolerância” em que as partes em conflito em um plano de igualdade cheguem a um entendimento recíproco. Uma sociedade pós-secular é uma sociedade inclusiva, por aceitar em seu seio as mais diversas compreensões de mundo. Por isso, para o autor, é importante deixar claro que a tolerância ocorre quando

¹⁹³ HABERMAS, J. *Entre naturalismo e religião*, p. 159.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 128.

¹⁹⁵ *Ibid.*

¹⁹⁶ *Id.*, !Ay, *Europa!*, p. 79.

os crentes [...] e os não crentes se concedem mutuamente o direito de ter convicções, práticas e formas de vida que eles mesmos rechaçam. Tal concessão tem que apoiar-se numa base comum de relacionamento mútuo, graças a qual podem salvar-se dissonâncias que se repelem entre si. (HABERMAS, 2009, p. 72).

A dificuldade epistemológica da aplicação desse princípio ocorre nas sociedades pós-seculares em que as comunidades religiosas ainda são vistas como ambientes onde se vivenciam formas de pensamento pré-modernas. A dificuldade para tolerância se torna presente quando, “aos olhos do secularista, os conteúdos da fé se encontram, de uma ou outra forma, cientificamente desacreditados”¹⁹⁷. Para Habermas (2009), o secularismo, frente ao saber religioso, enfrenta a disputa quanto à falta de rigor científico da dimensão da fé. O secularismo tem se apoiado com frequência “em uma linha dura do naturalismo cientificamente fundamentado”¹⁹⁸. Trata-se de uma posição filosoficamente equivocada, tanto quanto o fundamentalismo religioso que não consegue fazer uma tradução da sua linguagem a um enfoque epistêmico, ao sentido próprio do saber secular e universal.

Por fim, a defesa de Habermas é a de que uma sociedade pós-secular não pode dispensar a contribuição do religioso na esfera pública de um Estado liberal. Ao mesmo tempo, a sociedade pós-secular exige dele uma tradução¹⁹⁹ da sua mensagem religiosa a valores universalmente aceitos, e exige do cidadão secularizado que se desnude de seus preconceitos em relação à presença da dimensão religiosa na esfera pública.

A sociedade pós-secular inserida no Estado liberal neutro legitima o discurso religioso se este traduzir a sua linguagem ontológica para os tipos de argumentos seculares que, segundo Habermas, gozam de procedência no palco dos jogos políticos. A partir desse enfoque epistêmico, o discurso da fé passa a ter reconhecimento e espaço na arena jurídica e política.

É, então, diante dessas questões, que se levantou uma série de questionamentos. Uma questão levantada por nós desde o início, e que não parece

¹⁹⁷ HABERMAS, J.!. *Ay, Europa!*, p. 77.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 77.

¹⁹⁹ A partir de Kant, Habermas, em *Entre Naturalismo e Religião* (p. 256), exemplifica, a respeito da tradução, que seria o caso que a ideia do “poder de Deus sobre a Terra” fosse traduzida por uma “república de leis virtuosas”.

fechada para o frankfurtiano, é a seguinte: como pode a religião propor-se a traduzir a sua linguagem metafísica, por isso dogmática, ao discurso secular pós-metafísico, da esfera pública regida por normatizações de um Estado democrático de direito? Como pode a religião obter legitimidade para o seu discurso numa sociedade pós-secular em um Estado secularizado? É obvio que, como já afirmamos, essa legitimidade é reconhecida à medida que a religião se desnuda de sua linguagem metafísica e de suas verdades inegociáveis. Pode a religião, sem perder o seu *status* de portadora exclusiva de proposições que dizem respeito a realidades suprassensíveis e de verdades dogmáticas, assegurar o seu espaço no Espaço liberal democrático fundamentado somente em discursos racionais de consenso comunicativo? Enfim, como se pode pensar a religião a partir de uma filosofia pós-metafísica? É possível fazer uma filosofia pós-metafísica e até antimetafísica da religião? Eis o paradoxo em que se encontra a dimensão da fé numa sociedade pós-secular inserida num Estado liberal, neutro, plural e democrático.

Ao reconhecer o papel moral que o discurso religioso tem na esfera pública política do Estado secular, Habermas vê-se diante da questão do “ônus” da tradução dos conteúdos da fé que se exige dos cidadãos religiosos no Estado secular, que, ao mesmo tempo, é “compensado pela expectativa normativa de os cidadãos seculares do Estado se abrirem a um possível conteúdo de verdade proveniente dos contributos religiosos” (HABERMAS, 2015, p. 245). Isso porque esses cidadãos religiosos se encontram frente a um reinante pensamento pós-metafísico para uma sociedade plural e enraizada em fundamentos racionais, não mais transcendentais. Ora, por outro lado, o autor defende que, o Estado democrático de direito, por isso secular, com seus alicerces jurídicos, seja neutro diante das diversas concepções de mundo e das possibilidades de suas pretensões de validade se tornarem absolutas.

O que significa afirmar que a sociedade moderna, sob o ordenamento jurídico de um Estado secularizado, se caracteriza de forma “pós-secular”? Essa proposição diz respeito à possibilidade de convivência, na sociedade moderna, de comunidades religiosas em um ambiente cada vez mais secularizante. É nesse ambiente de convivência que se dará a possibilidade de diálogo entre os diversos atores, crentes e não-crentes, religiosos e seculares, da esfera pública de um Estado democrático de direito. Ao mesmo tempo em que a sociedade pós-secular tem a

abertura para esse diálogo cognitivamente construído entre ambos, a colisão entre fundamentalistas e secularistas constitui lados com déficits de aprendizagem.

Este trabalho trilhou esse difícil percurso da pesquisa de como em um Estado secular, em que, para Araújo (2013), a laicização da autoridade política é a “viga mestra” do processo de secularização, pode se dar o diálogo entre crentes e não crentes, em que se pretenda pautar a normatização jurídica desse mesmo Estado. Será que não há uma exigência contraditória de se pensar que a modernidade possa exigir que os cidadãos religiosos, ou as comunidades de fé tradicionais, tenham que “processar dissonâncias cognitivas que não se colocam para os cidadãos seculares”²⁰⁰, isto é, sem que renunciem aos seus dogmas de fé, que, em si, seriam inegociáveis, baseados em verdades reveladas?

Se o Estado liberal, neutro, por isso, plural e secular, não pode mais se pautar por fundamentos religiosos e metafísicos, o cidadão religioso não pode exigir que suas verdades de fé sejam válidas universalmente. Da mesma forma, o cidadão secular, desnudado de preconceitos cientificistas, próprios do iluminismo moderno, de que a religião não mais se justifica internamente, deverá abrir-se às asserções do ponto de vista moral que o religioso possa contribuir à esfera pública política.

Em *Entre Naturalismo e Religião*, com a publicação original de 2005, onde se rechaça tanto o dogmatismo da religião, como o cientificismo do iluminismo, está presente, em Habermas, um interesse pela filosofia da religião de Kant. Esse interesse vai ser melhor explicitado nos debates com teólogos e filósofos que são travados em *Mundo de la vida, política y religión*, com a publicação original de 2012. Entendendo Kant como o primeiro pensador pós-metafísico da modernidade, Habermas traça uma filosofia da religião para além das provas ontológicas, cosmológicas ou teleológicas da existência de Deus ou de um Ser supremo. Porque entende a filosofia da religião a partir da filosofia prática, onde a religião é reduzida aos limites da razão humana. Porque a razão humana precisa ter a ideia de uma perfeição suprema, de um sumo bem, de um bem supremo no mundo, que, em Kant, pressupõe a existência de um Ser supremo. Para Habermas, também como pós-metafísico, mas não teísta, como Kant, por isso agnóstico, o vocabulário teológico religioso da expressão “reino de Deus” deve passar pela

²⁰⁰ HABERMAS, J. *Entre naturalismo e religião*, p. 155.

tradução semântica de uma linguagem universal da dignidade fundamental de todos os seres humanos. Por isso, Habermas define-se como agnóstico, quanto à acessibilidade das verdades religiosas, e metodologicamente ateu, quanto às pretensões de verdade reclamadas pelas comunidades religiosas.

Por fim, a tese defendida aqui é a da possibilidade – mesmo que nada convencional – de se reconstruir uma filosofia da religião kantiana a partir do pensamento filosófico pós-metafísico e agnóstico de Habermas. Não tendo aceito de forma alguma o pensamento metafísico como ainda vigente na filosofia moderna e não tendo pensado a relação da humanidade com um ser divino transcendente e absoluto, não há possibilidade de se pensar em Habermas uma filosofia da religião – pelo menos no que se entende tradicionalmente como filosofia da religião. Ora, afirmar que, ultimamente, Habermas pretendeu reconstruir a filosofia da religião kantiana significa afirmar que o foco de Habermas pela religião se dá diante da questão moral, ou seja, o que a moralidade da religião tem a oferecer para a sociedade moderna. A preocupação de Habermas pela religião se dá, principalmente, nas suas obras que vieram após o atentado terrorista de 11 de setembro de 2001, nos EUA, e do debate com o cardeal Joseph Ratzinger, em 2003; embora, como asseveramos aqui, há comentadores que afirmam que a religião, enquanto tal, perpassa toda a obra de Habermas, desde a juventude até a maturidade. A partir da sua teoria discursiva do direito²⁰¹, o filósofo deixa claras as condições de sobrevivência das religiões numa sociedade pós-secular manifestada no Estado democrático de direito, que por isso é secular, laico, e neutro diante das várias cosmovisões de religião e de ideologia política.

²⁰¹ Exposta em *Direito e democracia*. Entre Facticidade e validade. Obra de 1992, onde Habermas reformula o princípio do discurso a partir do direito e da democracia.

6

Referências Bibliográficas

ADAMS, N. **Habermas and Theology**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

ADORNO, T; HORKHEIMER, M. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

ALVARES, C. Introdução. In: HABERMAS, J. **A modernidade**: um projecto inacabado. Tradução de Sara Seruya. Lisboa: Veja Paisagens, 2013.

APEL, K. O. **Ética e Responsabilidade**: o problema da passagem para a moral pós-convencional. Tradução de Jorge Telles Menezes. Lisboa: Instituto Piaget, 2007. (Coleção Pensamento e Filosofia).

APEL, K. O. **Transformação da Filosofia I**: filosofia analítica, semiótica, hermenêutica. Tradução de Paulo Soethe. São Paulo: Loyola, 2000.

APEL, K. O. **Transformação da Filosofia II**: o *a priori* da comunidade de comunicação. Tradução de Paulo Soethe. São Paulo: Loyola, 2000.

APEL, K. O. Ética do discurso como ética da responsabilidade. **Cadernos de Tradução**, São Paulo, USP/Departamento de Filosofia da USP, n. 3, 1998.

APEL, K. O. **Estudos de moral moderna**. Tradução de Benno Dischinger. Petrópolis: Vozes, 1994.

ARAGÃO, L. **Habermas**: filósofo e sociólogo do nosso tempo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

ARAGÃO, L. **Razão comunicativa e teoria social crítica em Jürgen Habermas**. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

ARAÚJO, L. B. L. Apresentação à edição brasileira de Fé e saber in Fé e saber. In: HABERMAS, J. **Fé e saber**. Tradução de Fernando Costa Mattos. São Paulo: Editora UNESP, 2013.

ARAÚJO, L. B.; MARTINEZ, M. B.; PEREIRA, T. S. (Orgs.). **Esfera Pública e secularismo**: ensaios de filosofia política. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012.

ARAÚJO, L. B. L. Do ateísmo ao agnosticismo metodológico: Habermas e a religião. **Revista Tempo Brasileiro**, Rio de Janeiro, n. 181-182, abr./set., 2010.

ARAÚJO, L. B. L. **Pluralismo e justiça**. Estudos sobre Habermas. São Paulo: Loyola, 2010.

ARAÚJO, L. B. L. Razão pública e pós-secularismo: apontamentos para o debate. **Ethic.**, Florianópolis, v. 8, n. 3, p. 155-173, maio, 2009.

ARAÚJO, L. B. L. Moral, Direito e Política. Sobre a Teoria do Discurso de Habermas, In: OLIVEIRA, M. et al. (Orgs.). **Filosofia Política Contemporânea**. Petrópolis: Vozes, 2003.

ARAÚJO, L. B. L.; BARBOSA, R. J. C. (Orgs.). **Filosofia Prática e Modernidade**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2003.

ARAÚJO, L. B. L. Pluralismo ético e justiça política. In: CIRNE LIMA, C.; ALMEIDA, C. (Orgs.). **Nós e o absoluto**: Festschrift em homenagem a Manfredo Araújo de Oliveira. São Paulo: UFC/Loyola, 2001.

ARAÚJO, L. B. L. **Religião e modernidade em Habermas**. São Paulo: Loyola, 1996.

ARAÚJO, L. B. L. Weber e Habermas: religião e razão moderna. **Síntese Nova Fase**, Belo Horizonte, v. 21, n. 64, jan./mar. 1994.

ARENDT, H. **A condição humana**. Tradução de Roberto Raposo; posfácio de Celso Lafer. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

AUSTIN, J. L. **Quando dizer é fazer**. Tradução de Danilo Marcondes de Souza Filho. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.

AUSTIN, John Langshaw. **Cómo hacer cosas con palabras**. Tradução de Genaro R. Carrió y Eduardo A. Rabossi. Barcelona: Paidós, 2010. (Paidós Studio, n. 22).

BALERA, J. E. R. O debate entre Rawls e Habermas acerca do papel da religião na esfera pública. In: CARVALHO, M. **Teoria Crítica**. 2015. p. 206-224 (Coleção XVI Encontro ANPOF).

BANNELL, R. I. **Habermas & a Educação**. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013. (Pensadores & educação).

BARNES, J. **Filósofos pré-socráticos**. Tradução de Júlio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

BARROS, M. A. de. Jürgen Habermas e a persistência da religião na sociedade pós-secular. **Religiosidades populares**: diálogos e interpretações, Revista de Teologia e Ciências da Religião da Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP, Recife, PE, v. I, n. 1, p. 43-62.

BAVARESCO, A.; LIMA, F. J. G. de. A ideia rawlsiana de razão pública: Limites e alternativas a partir de Habermas. **Sol Nascente**, Revista do Centro de Investigação sobre Ética Aplicada – CISEA, n. 2, p. 59-70, 2012.

BERGER, P. L. **Rumor de Anjos**. A sociedade moderna e redescoberta do sobrenatural. Trad. Waldemar Boff, Jaime Clasen. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2018.

BERGER, P. L. **O dossel sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulinas, 1985.

BÍBLIA SAGRADA. **A Bíblia de Jerusalém**. Novo Testamento. 7. ed. São Paulo: Edições Paulinas: 1980.

BINGEMER, M. C.; ANDRADE, P. F. C. de. **Secularização**: novos desafios. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Reflexão, 2016.

BLOTTA, V. S. L. **Habermas e o Direito**. Da normatividade da Razão à normatividade jurídica. São Paulo: Quartier Latin, 2010.

BOLZAN, J. **Habermas**: razão e racionalização. Ijuí: Ed. Injuí, 2005.

BORGES, B. I. **Transformação da Teoria Crítica**: A Conversão de Habermas ao paradigma discursivo. Uberlândia: EDUFU, 2010.

BORGES, B. I.; GOMES, L. R.; JESUS, O. F. (Orgs.). **Direito e Democracia em Habermas**: pressupostos e temas em debate. São Paulo: Xamã, 2010.

BORRADORI, G. Desconstruindo o terrorismo – Derrida. In: HABERMAS, J.; DERRIDA, J.; BORRADORI, G. **Filosofia em Tempo de Terror**: diálogos com Habermas e Derrida. Tradução de Roberto Muggiati. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004, p. 147-180.

BOUCHINDHOMME, C. **Le vocabulaire de Habermas**. Paris: Eclipses, 2004. (Vocabulaire de ...).

BOUDON, R. **Crer e saber**: pensar o político, o moral e o religioso. Trad. Fernando Santos. São Paulo: Editora Unesp, 2017.

BRESSIANI, A. P.; NODARI, P. C. O discurso pós-metafísico em uma sociedade secularizada segundo Habermas. **Conjectura**: Filos. Educ., Caxias do Sul, RS, v. 21, n. 2, p. 309-337, maio/ago., 2016.

BRONNER, S. E. **Da teoria crítica e seus teóricos**. Tradução de Tomás R. Bueno; Cristina Meneguelo. Campinas: Papirus, 1997.

BRUM, H. Habermas: teoria da democracia e religião na esfera pública. **Revista Ítaca**, Rio de Janeiro, n. 29, p. 118-136, 2015.

BRUM, H. Sobre Habermas e a religião na esfera pública no caso brasileiro. **Lex Humana**, Universidade Católica de Petrópolis, Petrópolis, RJ, v. 7, n. 1, p. 79-100. Jan./jun., 2015.

BUARQUE, C. **Fé, Política e Cultura**. Desafios atuais. São Paulo: Paulinas, 1992. (Perspectivas pastorais).

CALHOUN, C; MENDIETA, E.; VANATWERPEN, J. (Orgs.). **Habermas and Religion**. Cambridge: Polity Press, 2013.

CAMPBELL, M. M. **Critical Theory and Liberation Theology**. A comparison of the initial work of Jürgen Habermas and Gustavo Gutiérrez. Cambridge: Peter Lang Publishing, Inc., 1999. (series VII American Literature, v.140).

CAPELLE-DUMONT, P. Deus no panorama filosófico contemporâneo. **Síntese – Rev. de Filosofia**, Belo Horizonte, v. 42, n. 134, p. 459- 473. 2015.

CARMO, L. A. D. Direitos Humanos a partir da teoria do discurso em Habermas. **Ethic@**, Florianópolis v. 8, n. 3, p. 155-173, maio, 2019.

CARMO, L. A. D. **Discurso filosófico e a arquitetura da ética do discurso**: Apel versus Habermas. Fortaleza: EdUECE, 2011.

CAVALCANTE, A. R. **Projeto da Modernidade em Habermas**. Londrina: Ed. UEL, 2001.

CHEHOUD, H. S. Q. **A liberdade religiosa nos Estados modernos**. 2. ed. São Paulo: Almedina, 2017.

COSTA, C. **Filosofia da linguagem**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002. (Filosofia Passo-a-passo).

COSTA, R. As vantagens de uma teoria consensual da verdade segundo Habermas In: CIRNE LIMA, C.; ALMEIDA, C. (Orgs.). **Nós e o absoluto**: Festschrift em homenagem a Manfredo Araújo de Oliveira. São Paulo: UFC/Loyola, 2001.

CUNHA, B. Lições sobre a Doutrina Filosófica da Religião. Estudo introdutório. In: KANT, I. **Lições sobre a Doutrina Filosófica da Religião**. Tradução de Bruno Costa. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2019. (Coleção Pensamento Humano).

DERRIDA, J. Auto-imunidade: suicídios reais e simbólicos – Um diálogo com Jacques Derrida. In: HABERMAS, J.; DERRIDE, J.; BORRADORI, G. **Filosofia em tempo de terror**: diálogos com Habermas e Derrida. Tradução de Roberto Muggiati. Rio de Janeiro: Zahar, 2004, p. 95-145.

DERRIDA, J.; VATTIMO, G. **A Religião**. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

DUTRA, D. J. V. **Kant e Habermas**: a reformulação discursiva da moral kantiana. Porto Alegre: EDPUCRS, 2002. (Filosofia, n. 137).

DUTRA, D. J. V. **Kant e Habermas**: razão e consenso – uma introdução ao pensamento de Habermas. Pelotas: Edufpel/Livraria Mundial, 1993.

ELIADE, M. **O sagrado e o profano**. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

ESTRADA, J. A. **Imagens de Deus**. A filosofia ante a linguagem religiosa. Tradução José Afonso Beraldin. São Paulo: Paulinas, 2007. (Coleção Espaço Filosófico).

ESTRADA, J. A. **Deus nas tradições filosóficas, v. 1**: Aporia e problemas da teologia natural. Tradução de Maria A. Diaz. São Paulo: Paulus, 2003. (Filosofia).

ESTRADA, J. A. **Deus nas tradições filosóficas, v. 2**: Da morte de Deus à crise do sujeito. Tradução de Maria A. Diaz. São Paulo: Paulus, 2003. (Filosofia).

ESTRADA, J. A. **Por una ética sin teología**. Habermas como filósofo de la religión. Madrid: Editorial Trotta, 2004.

FORST, R. **Contextos da justiça**. Filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo. Tradução de Denílson Luís Werle. São Paulo: Boitempo, 2010.

FORST, R. **Os limites da tolerância**. Novos Estudos, São Paulo, v. 84, p. 15-29, 2009.

FRANKENBERG, G.; MOREIRA, L. (Orgs.). **Jürgen Habermas, 80 anos**. Direito e Democracia. Rio de Janeiro: Editora Lumen, 2009.

FREIRE, W. F. A. Religião, esfera pública e pós-secularismo: o debate Rawls-Habermas acerca do papel da religião na democracia liberal. **Theoria**, Revista Eletrônica de Filosofia da Faculdade Católica de Pouso Alegre, v. 6, n. 16, p. 35-66, 2014.

FREITAG, B.; R, S. P. **Teoria da Ação Comunicativa e psicologia genética**: um diálogo Habermas e Piaget. Tempo Brasileiro: Rio de Janeiro, n. 71, p. 27-59, out./dez. 1982.

GADAMER, H. G. **Verdade e Método, Vols. I e II**: complemento e índice. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2002.

GAUCHET, M. **El desencantamiento del mundo**. Uma história política de la religión. Tradução de Esteban Molina. Madrid: Editorial Trotta / Universidad de Granada, 2005.

GEUSS, R. **Teoria crítica**: Habermas e a Escola de Frankfurt. Tradução de Bento Itamar Borges. Campinas: Papyrus, 1988.

GORSKI, P. S. et al. **The Post-Secular in Question**: in contemporary society. New York: New York University Press, 2012.

HABERMAS, J. **Crítica da razão**. Tradução de Lumir Nahodil. Lisboa: Edições 70, 2020. (Obras escolhidas, v. V).

HABERMAS, J. **Facticidade e validade**. Contribuições para uma teoria discursiva do direito e da democracia. Trad. Felipe Gonçalves Silva e Rúrion Melo. São Paulo: Editora Unesp, 2020.

HABERMAS, J. **Para a Reconstrução do Materialismo Histórico**. Tradução de Rúrion Melo. São Paulo: editora UNESP, 2016.

HABERMAS, J. **Mundo de la vida, política y religión**. Traducción de Jorge Seca. Madrid: Editorial Trotta, 2015. (Colección Estructuras y procesos).

HABERMAS, J, et al. **An Awareness of what is missing**. Faith and reason in a post-secular age. Translated by Ciaran Cronin. Cambridge: Polity press, 2015.

HABERMAS, J. **Teoria Política**. Tradução de Lumir Nahodil. Lisboa: Edições 70, 2015. (Obras escolhidas, v. IV).

HABERMAS, J. **Textos e contextos**. Tradução de Antônio Ianni Segatto. 1ª ed. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

HABERMAS, J. **A Modernidade**: Um Projecto Inacabado. Prefácio de Cláudia Álvares. Tradução de Sara Seruya. Lisboa: Nova Veja, 2013.

HABERMAS, J. **Fé e Saber**. Trad. Fernando Costa Mattos. 1. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

HABERMAS, J. **Teoria do agir comunicativo**. v. I e II. Tradução de Paulo Astor Soethe. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

HABERMAS, J. **Israel o Atenas**. Ensayos sobre religión, teología y racionalidade. Edición de Eduardo Mendieta. Madrid: Editorial Trotta, 2011.

HABERMAS, J. **Ay, Europa!** Pequenos escritos políticos XI. Tradução de José Luis López de Lizaga, Pedro Madrigal y Francisco Javier Gil Martín. Madrid: Editorial Trotta, 2009.

HABERMAS, J. **Entre Razón y Religión**. Dialéctica de la secularización. Trad. Pablo Largo/Isabel Blanco. México: Fondo de Cultura Económica, 2008.

HABERMAS, J. **Entre naturalismo e religião**: estudos filosóficos. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007. (Biblioteca Colégio do Brasil, n. 14).

HABERMAS, J.; RATZINGER, J. **Dialética da secularização**: sobre razão e religião. Tradução de Alfred J. Keller. Aparecida: Ideias & Letras, 2007.

HABERMAS, J. **O Futuro da Natureza Humana**: a caminho de uma eugenia liberal? Tradução de Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes: 2004.

HABERMAS, J. **Verdade e justificação**. Ensaio filosófico. Tradução Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2004.

HABERMAS, J. **Mudança estrutural da Esfera Pública**: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa. Tradução de Flávio R. Kothe. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. (Biblioteca Tempo Universitário, n. 76: Série Estudos Alemães).

HABERMAS, J. **Era das Transições**. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. (Biblioteca Colégio do Brasil, n. 5).

HABERMAS, J. **Agir comunicativo e razão transcendentalizada**. Trad. Lúcia Aragão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002. (Colégio Brasil, n. 4).

HABERMAS, J. **Religion and Rationality**: Essays on Reason, God, and Modernity. MENDIETA, Eduardo (edited and with an introduction). Cambridge: The MIT Press, 2002.

HABERMAS, J. **Teoría de la Acción Comunicativa**: complementos y estudios previos. Tradução de Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Cátedra, 2001. (Colección Teorema, Serie Mayor).

HABERMAS, J. **O discurso Filosófico da modernidade**. Tradução de Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HABERMAS, J. **Fragmentos filosóficos-teológicos**: de la impresión sensible a la expresión simbólica. Tradução de Juan Carlos Velasco Arroyo. Madrid: Editorial Trotta, 1999.

HABERMAS, J. **Direito e Democracia**: entre facticidade e validade. v. I e II. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. (Biblioteca Tempo Universitário, n. 101).

HABERMAS, J. **Toward rational Society**. Student Protest, Science, and Politics. Translated by Jeremy J. Shapiro. Cambridge: Polity, 1997.

HABERMAS, J. **Comentários à ética do discurso**. Lisboa: Instituto Piaget, 1991.

HABERMAS, J. **Pensamento Pós-Metafísico**. Estudos Filosóficos. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990. (Biblioteca Tempo Universitário, n. 90).

HABERMAS, J. **Consciência Moral e agir comunicativo**. Tradução de Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989. (Biblioteca Tempo Universitário, n. 84. Estudos Alemães).

HABERMAS, J. **Dialética e Hermenêutica**. Para a crítica da hermenêutica de Gadamer. Tradução de Álvaro L. M. Valls. Porto Alegre: L & M, 1987.

HAUGHT, J. F. **O que é Deus?** Como pensar o divino. Tradução de Marisa do Nascimento Paro e Jonas Pereira dos Santos. São Paulo: Paulinas, 2004. (Coleção espaço filosófico).

HEGEL, F. **Fé e saber**. Tradução e organização Oliver Tolle. São Paulo: Hedra, 2009. (Estudos Libertários).

HERRERO, F. J. **Ética do discurso**: novos desenvolvimentos e aplicações. São Paulo: Loyola, 2002.

HERRERO, F. J. Ética do discurso. In: OLIVEIRA, M. A. (Org.). **Correntes fundamentais da ética contemporânea**. Petrópolis: Vozes, 2000.

HERRERO, F. J. Habermas ou a dialética da razão. **Síntese**, Belo Horizonte, n. 33, p. 15-36, 1985.

HERRERO, F. J.; NIQUET, M. A Razão kantiana entre o logos socrático e a pragmática transcendental. **Síntese**, Belo Horizonte, v. 18, n. 52, p. 35-57, jan./mar., 1991.

HONNETH, A. **Luta pelo reconhecimento**: a gramática moral dos conflitos sociais. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003.

HONNETH, A. Jürgen Habermas: percurso acadêmico e obra. **Revista Tempo Brasileiro**, Rio de Janeiro, n. 138, p. 9-22, jul./set., 1999.

HORKHEIMER, M. **Eclipse da razão**. Tradução de Sebastião Uchoa Leite. Rio de Janeiro: Labor, 1976.

HUSSERL, E. **A crise da humanidade europeia e a filosofia**. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

IULIANELLI, J. A. S. **Ética do discurso, direitos humanos e democracia: cidadania universal contra o mercado total**. **Síntese**, Revista de Filosofia, Belo Horizonte, v. 30, n. 96, jan./abr., 2003.

JAEGER, W. **PAIDEIA**. A formação do homem grego. Tradução de Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fonte, 1995.

KANT, I. **Crítica da razão pura**. Tradução de Valério Rohden; Udon Baldur Moosburger. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Os Pensadores).

KANT, I. **Filosofia de la História**. Prólogo y traducción de Eugenio Imaz. México: Fondo de Cultura Economica, 1997. (Colección Popular).

KANT, I. **Fundamentação da Metafísica dos costumes**. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1988.

KANT, I. **Resposta à pergunta: “O que é o esclarecimento?”**. Tradução de Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 1985.

KNAPP, M. **Fé e saber em Jürgen Habermas: a religião numa sociedade pós-secular**. **Revista Interações – Cultura e Comunidade**, Uberlândia, v. 6, n. 10, p. 179-192, jul./dez., 2011.

KOHLBERG, L. **The Psychology of Moral Development: The Nature and Validity of Moral Stages**. San Francisco; Cambridge: Harper & Row, 1984. (Essays on Moral Development, v. 2).

LAÊRTIOS, D. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora UNB, 2008.

LEITE, R. B. **A Chave da Teoria do Direito de Habermas: Direitos humanos e soberania popular**. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 2008.

LUCHI, J. P. **Religião: para além da acessibilidade de uma experiência arcaica**. **Revista Philósofos**, Goiânia, v. 20, n. 2, p. 81-109, jul./dez., 2015.

LUCHI, J. P. **O lugar das religiões numa sociedade pós-secular**. Discussão da perspectiva de J. Habermas. In: ROSA, W. P.; RIBEIRO, O. L. (Orgs.). *Religião e sociedade (pós) secular*. Santo André: Editora Academia Cristã; Editora UNIDA, 2014.

LUCHI, J. P.; CAVALIERI, E. A filosofia kantiana da religião lida em chave agnóstica por J. Habermas. **Problemata**: Revista Internacional de Filosofia, v. 5, n. 2, p. 44-67, 2014.

LUCHI, J. P. **A Superação da Filosofia da Consciência em J. Habermas**: a questão do sujeito na formação da teoria comunicativa da Realidade. Tese apresentada na Editrice Pontificia Università Gregoriana. Roma: Tesi gregoriana, 1999. (Serie Filosofia 12).

LUCHI, J. P. Pensamento pós-metafísico e Sociedade pós-secular: uma recente entrevista de Habermas sobre Religião. In: _____. (Org.). **A superação da Filosofia da consciência em Habermas, A questão do sujeito na formação da teoria comunidade da realidade**. Editrice Pontificia Università Gregoriana (1999). Roma: Tesi gregoriana, 1999. Serie Filosofia 12,

LUHMANN, N. **A realidade dos meios de comunicação**. São Paulo: Paulus, 2005.

MACCARTHY, T. **La teoria crítica de Jürgen Habermas**. 4. ed. Tradução Manuel Jimenez Redondo. Madrid: Technos, 2002.

MAIA, A. C. **Jürgen Habermas: filósofo do direito**. Rio de Janeiro: Renovar, 2008.

MAIA, A. G.; OLIVEIRA, G. P. (Orgs.). **Filosofia, religião e secularização**. Porto Alegre: Editora Fi, 2015.

MARCONDES, D. **As Armadilhas da Linguagem**: significado e ação para além do discurso, 1. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2017.

MARCONDES, D. **Filosofia, linguagem e comunicação**. 5. ed. São Paulo: Cortez, 2012.

MARCONDES, D. **Textos básicos de Ética**. De Platão a Foucault. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

MARCONDES, D. **Filosofia analítica**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004. (Filosofia Passo-a-passo).

MARDONES, J. M. **El discurso religioso da la modernidade**. Habermas y la religión. Barcelona: Anthropos Editorial, 1998. (Pensamiento Crítico / Pensamento Utópico; 104. Serie Filosofia de la Religión).

MELO, F. T. Acordo intersubjetivo da ética do discurso em Habermas. In: LIMA, C. R. M. (Org.). **Anais do 9º Encontro Habermas**, 4-6 jun. 2013, Rio de Janeiro, Brasil. Rio de Janeiro: Salute, 2014.

MENDIETA, E.; VANANTWERPEN, J. **El poder de la religión en la esfera pública**. Traducción de José María Carabante y Rafael Serrano. Madrid: Editorial Trotta, 2011.

MOREIRA, L. (Org.). **Com Habermas, contra Habermas: direito, discurso e democracia**. Tradução dos ensaios de Karl-Otto Apel Cláudio Molz; revisão da tradução Luiz Moreira. São Paulo: Landy Editora, 2004.

MOREIRA, L. **Fundamentação do Direito em Habermas**. Belo Horizonte, 1999. 152p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG.

NOBRE, M.; REPA, L. (Orgs.). **Habermas e a reconstrução: sobre a categoria central da teoria crítica habermasiana**. Campinas, SP: Papyrus Editora, 2012.

NODARI, P. C. Saber e crer na sociedade pós-secular. Uma leitura a partir dos últimos textos de Habermas. **Revista Eclesiástica Brasileira**, v. 73, n. 291, 2013.

OLIVEIRA, J. C. C. **Secularismo e religião na democracia deliberativa de Habermas: da pragmática ao déficit ontológico e metafísico**. Porto Alegre: Editora Fi; Teresina: EDUFPI, 2018.

OLIVEIRA, J. C. C. Do secularismo ao pós-secularismo: a religião em Feuerbach e Habermas. **Revista Reflexões**, Fortaleza, CE, a. 5, n. 9, jul./dez., 2016.

OLIVEIRA, J. C. C. O problema do diálogo entre secularismo e religião na política deliberativa de Jürgen Habermas. In: LIMA, C. R. M. (Org.). **9º ENCONTRO HABERMAS**, Rio de Janeiro, Brasil, 4-6 junho, 2013. **Anais...** Rio de Janeiro: Salute, 2014.

OLIVEIRA, M. A. **A Metafísica do Ser Primordial**. L. B. Puntel e o desafio de repensar a metafísica hoje. São Paulo: Loyola, 2019. (Coleção Filosofia: 96).

OLIVEIRA, M. A. Se, como e com que pressupostos chega a filosofia ao tema “Deus”: a proposta da metafísica primordial. **Síntese: Revista de Filosofia**, Belo Horizonte, v. 42, n. 134, p. 475-501, 2015.

OLIVEIRA, M. A. **A ontologia em debate no pensamento contemporâneo**. São Paulo: Paulus, 2014

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

OLIVEIRA, M. A. **Antropologia filosófica contemporânea**: subjetividade e inversão teórica. São Paulo: Paulus, 2012.

OLIVEIRA, M. A. Teoria do ser primordial como primordial como tarefa suprema de uma filosofia sistemático-estrutural. **Síntese**: Revista de Filosofia, Belo Horizonte, v. 39, n. 123, p. 53-79, 2012.

OLIVEIRA, M. A. **Ética, direito e democracia**. São Paulo: Paulus, 2010. (Coleção Ethos).

OLIVEIRA, M. A. **Desafios éticos da globalização**. São Paulo: Paulinas, 2001. (Coleção Ética e sociedade).

OLIVEIRA, M. A. **Diálogos entre Fé e Razão**. São Paulo: Paulinas, 2000.

OLIVEIRA, M. A. O debate acerca da fundamentação de uma teoria da justiça: Rawls e Habermas. In: FELIPE, S. (Org.) **Justiça como equidade**: fundamentação e interlocuções polêmicas (Kant, Rawls e Habermas). Florianópolis: Insular, 1998, p. 87-102.

OLIVEIRA, M. A. **Para além da Fragmentação**: pressupostos e objeções da racionalidade dialética contemporânea. São Paulo: Loyola, 1996. (Coleção Filosofia, n. 40).

OLIVEIRA, M. A. **Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea**. São Paulo: Loyola, 1996. (Coleção Filosofia, n. 40).

OLIVEIRA, M. A. **Ética e práxis histórica**. São Paulo: Editora Ática, 1995. (Série Religião e Cidadania).

OLIVEIRA, M. A. **Ética e racionalidade moderna**. São Paulo: Edições Loyola, 1993. (Coleção Filosofia, n. 28).

OLIVEIRA, M. A. **Ética e sociabilidade**. São Paulo: Loyola, 1993. (Coleção Filosofia, n. 25).

OLIVEIRA, M. A. **Sobre a fundamentação**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993. (Coleção Filosofia, n. 8).

OLIVEIRA, M. A. **A Filosofia na Crise da Modernidade**. São Paulo: Edições Loyola, 1989. (Coleção Filosofia).

OLIVEIRA, M.; AGUIAR, O. A.; SILVA SAHD, L. F. N. (Orgs.). **Filosofia política contemporânea**. Petrópolis: Vozes, 2003.

OLIVEIRA, M.; ALMEIDA, C. (Orgs.). **O Deus dos filósofos modernos**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

OLIVEIRA, N. Habermus Habermas: o universalismo ético entre o naturalismo e a religião. **Revista Veritas**, Porto Alegre, v. 54, n.1, p. 217-237, jan./mar., 2009.

PEROVANO, M. F. Religião e sociedade pós-secular: o papel da religião na obra recente de Jürgen Habermas. In: LIMA, C. R. M. **9º Colóquio Habermas**, Rio de Janeiro, Brasil, 4-6 junho, 2013. Rio de Janeiro: Salute, 2014.

PINZANNI, A. **Habermas**. Porto Alegre: Artmed, 2009.

PINZANNI, A.; LIMA, C. M.; DUTRA, D. V. (Orgs.). **O Pensamento vivo de Habermas: uma visão interdisciplinar**. Florianópolis: NEFIPO, 2009.

PIZZI, J. **Ética do discurso: a racionalidade ético-comunicativa**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994. XLII. n. 134. Belo Horizonte: set./dez., 2015. (Filosofia, n. 15).

PIZZI, J. **O mundo da vida: Husserl e Habermas**. Ijuí: Ed. Ijuí, 2006. (Filosofia, n. 11).

PORTIER, P. Democracia e religião no pensamento de Jürgen Habermas. **Numem: Revista de estudos e pesquisa da religião**, Juiz de Fora, MG, v. 16, n. 1, p. 611-268. 2013.

PRONO, S. Política y religión em Habermas: análisis crítico de una problemática relación desde el concepto habermasiano de Democracia deliberativa. In: LIMA, C. R. M. **9º COLÓQUIO HABERMAS**, 4-6 junho 2013. **Anais...** Rio de Janeiro: Salute, 2014.

PUNTEL, L. B. A filosofia e a questão de Deus: um novo enfoque sistemático. **Síntese: revista de filosofia**, Belo Horizonte, v. 42, n. 134, set./dez., 2015.

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

RAUBER, J. J. **O problema da universalização em ética**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

RAWLS, J. **Uma Teoria da Justiça**. Tradução de Álvaro de Vita. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2016.

RAWLS, J. **O liberalismo político**. Tradução de Álvaro de Vita. Edição ampliada. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

REBOLÊS, M. F. S. **Habermas e a desobediência civil**. Belo Horizonte: Mandamentos, 2003.

REPA, L. **Curso livre de teoria crítica**. Campinas: Papyrus, 2008.

RITCHIE, J. **Naturalismo**. Tradução de Fábio Creder. Petrópolis: Vozes, 2012. (Série: Pensamento Moderno).

ROCHLITZ, R. (Coord.). **Habermas: o uso público da razão**. Tradução de Léa Novaes. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2005.

RODRIGUES, E. B. **Secularização e religião na esfera pública**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2019.

RODRIGUES, S. M.; MOTA, R. H. O. Religião e esfera pública: Habermas e o problema da religião com a política. In: LIMA, C. R. M. (Org.). **9º Colóquio Habermas**, 4-6 junho, 2013, Rio de Janeiro, Brasil. Rio de Janeiro: Salute, 2014.

RORTY, R. **Uma ética laica**. Introdução de Gianni Vattimo. Tradução de Mirella Traversin Martini. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

RORTY, R. **Filosofia como política cultural**. Tradução de João Carlos Pijnappel. São Paulo: Martins Fontes, 2009. (Coleção Dialética).

RORTY, R.; VATTIMO, G. **O futuro da Religião: solidariedade, caridade e ironia**. Tradução de Eliana Aguiar e Paulo Ghiraldelli. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006.

RORTY, R. **Filosofia e o espelho da natureza**. Tradução de Antônio Trânsito. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

RORTY, R. **El Giro Lingüístico: Dificultades Metafilosóficas de la Filosofía Lingüística**. Traducción de Gabriel Bello. Barcelona: Ediciones Paidós, 1990.

ROSA, W. P.; RIBEIRO, O. L. (Orgs.). **Religião e sociedade (pós) secular**. Santo André: Editora Academia Cristã; Editora UNIDA, 2014.

ROUANET, S. P. **Ética iluminista e ética discursiva**. Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, n. 98, p. 23-79, jul./set. 1989.

ROUANET, S. P. **As razões do iluminismo**. São Paulo: Companhia das Letras: 1987.

RUSS, J. **Pensamento ético contemporâneo**. São Paulo: Paulus, 1999. (Filosofia em questão).

SEARLE, J. **Actos de habla**: ensayo de filosofía del lenguaje. Traducción Luís M. Valdés Villanueva. Madrid: Catedra, 2001. (Colección Teorema/Série mayor).

SEARLE, J. **Mente, linguagem e sociedade**: filosofia no mundo real. Tradução de F. Rangel. Rio de Janeiro: Rocco, 2000. (Ciência Atual).

SIEBENEICHLER, F. B. O conceito Esfera pública no pensamento habermasiano. **Filosofia da Informação**, Rio de Janeiro, v. 5, Ed. Especial, p. 84-96, 2018.

SIEBENEICHLER, F. B. (Org.). **Direito, Moral, Política e Religião nas Sociedades Pluralistas**. Entre Apel e Habermas. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2006.

SIEBENEICHLER, F. B. **Encontros e desencontros no caminho da interdisciplinaridade**: G. Gusdorf e J. Habermas. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, v. X, n. 98, p. 153-180. jul./set., 1989.

SIEBENEICHLER, F. B. **Jürgen Habermas**: razão comunicativa e emancipação. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

SOUZA, J. C. (Org.). **Filosofia, Racionalidade, Democracia**: os debates Rorty & Habermas. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

SOUZA, R. T. A era da Tolerância: sobre “Fé e Saber de Jürgen Habermas. **Revista Alamedas**, Revista dos mestrados em Ciências Sociais e Filosofia da Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, PR, v. 2, n. 1, 2014.

STEIN, E. **Mundo vivido**: das vicissitudes e dos conceitos da fenomenologia. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002. (Filosofia, n. 180).

TAYLOR, C. **As fontes do Self**: a construção da identidade moderna. 4. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

TAYLOR, C. **Imaginários sociais modernos**. Lisboa: Edições Texto e Grafia, 2010.

TAYLOR, C. **Uma era secular**. Tradução de Nélio Schneider e Luiza Araújo. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2010.

TAYLOR, C. **Argumentos filosóficos**. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

TUGENDHAT, E. **Lições sobre ética**. Tradução do grupo de doutorandos da UFRS. Petrópolis: Vozes, 1986.

VASCONCELOS, F. A. **Habermas e o conteúdo normativo da modernidade**. 2. ed. Curitiba: Appris, 2017. (Educação, tecnologias e transdisciplinaridade).

VASCONCELOS, F. A. Religião e Política em Habermas: fé e pós-secularismo. **Kalagatos**, Revista de Filosofia, Fortaleza, CE, v. 12, n. 23, inverno de 2015.

VATTIMO, G. **Depois da Cristandade**. Por um Cristianismo não religioso. Tradução de Cynthia Marques. Rio de Janeiro: Record, 2004.

VELASCO, J. V. **Para leer a Habermas**. Madrid: Alianza Editorial, 2003.

WEBER, M. **A ética protestante e o “espírito” do capitalismo**. Tradução de José Marcos Mariani de Macedo. Edição de Antônio Flávio Pierucci. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WERLE, D. L.; MELO, R. S. (Orgs. / Trad.). **Democracia deliberativa**. São Paulo: Editora Singular, Esfera pública, 2007.

WIGGERSHAUS, R. **A Escola de Frankfurt**. História, desenvolvimento teórico, significação política. Tradução do alemão por Lilyane Deroche-Gurcel. Tradução do francês por Vera de Azambuja Harvey. Revisão técnica por Jorge Coelho Soares. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.

WITTGENSTEIN, L. **Tractatus logicus-philosophicus, Investigações filosóficas**. 2. ed. Tradução e prefácio de M. S. Lourenço. Introdução de Tiago de Oliveira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995.

ZABATIERO, J. P. T. A religião e a esfera pública. **Cadernos de Ética e Filosofia Política da FFLCH da USP**, São Paulo, v. 12, n. 1, p. 139-159, 2008.

ZILLES, U. A fenomenologia husserliana como método radical. In: HUSSERL, E. **A crise da humanidade europeia e a filosofia**. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

ZILLES, U. **Filosofia da Religião**. São Paulo: Paulus, 1991. (Coleção Filosofia).